

FRONTERAS Y GÉNERO

**Vulnerabilidad posthumana cosmopolita.
Desplazamientos críticos para una justicia global**

Mónica Cano Abadía¹

Resumen: En este artículo se pretende lanzar una invitación a realizar un análisis interseccional de algunas de las alianzas desubicadas que provoca el neoliberalismo y que generan precariedad diferencial. Una de las precariedades más urgentes que Europa ha de afrontar es la de la situación personas que buscan refugio en sus fronteras. Por otro lado, este artículo propone la necesidad de una redefinición de lo humano desde la vulnerabilidad y la responsabilidad. Consideramos que la propuesta de Judith Butler de reconocernos como seres constitutivamente vulnerables e interdependientes tiene efectos concretos en nuestra consideración de lo que reconocemos como humano, y en las propuestas éticas y políticas que podemos plantear a partir de esos nuevos modelos de humanidad. Rosi Braidotti, por otra parte, plantea una interesantísima redefinición de lo humano a través de su concepto de lo posthumano, que lanza un llamado ético y político a la justicia global cosmopolita. Por último, este artículo traza brevemente dos propuestas que invitan a y se apoyan en desplazamientos de las viejas lógicas de opresión y del concepto hegemónico y estanco de lo humano desde el cosmopolitanismo vernacular, de la mano de Homi Bhabha, y desde el multiculturalismo, de la mano de Will Kimlicka.

Palabras clave: vulnerabilidad, precariedad, justicia global, alianzas desubicadas, posthumanismo, cosmopolitanismo.

Abstract: The aim of this paper is to propose the development of an intersectional analysis of some of the misplaced alliances that are created by neoliberalism and that generate differential precarity. One of the most urgent precarities that Europe has to face nowadays is the situation of people who are seeking refuge within its borders. Taking this precarity into account, this paper proposes the necessity of a redefinition of the human from the perspective of vulnerability and responsibility. It is considered in this paper that recognising ourselves as constitutively vulnerable and interdependent beings, as Judith Butler outlines, has concrete effects on our consideration of what is recognizable as human, and on the ethical and political proposals that we can make from these new models of humanity. Rosi Braidotti, on the other hand, suggests an interesting redefinition of the human through her concept of the posthuman, that makes an ethical and political call for the attainment of a cosmopolitan global justice. Finally, this paper briefly lays out two proposals that are founded on the displacement of old logics of oppression and the hegemonic and tight concept of the human, with Homi Bhabha's vernacular cosmopolitanism, and Will Kimlicka's multiculturalism.

Keywords: vulnerabilidty, precarity, global justice, misplaced alliances, posthumanism, cosmopolitanism.

¹ Universidad de Zaragoza.

INTRODUCCIÓN

Numerosas situaciones de precariedad y vulnerabilidad a nivel global pueden ser entendidas como consecuencias de esquemas dicotómicos rígidos que crean desigualdad y jerarquías entre grupos humanos. Podemos, por ejemplo, aplicar esta lectura a la situación de las personas que buscan refugio en las fronteras de Europa, o a las violencias machistas y racistas estructurales de las que adolecen nuestras sociedades occidentales.

Estos rígidos esquemas dualistas, que crean unas vidas que importan más que otras, se derivan de una asimismo rígida concepción de lo humano. Se hace necesario un desplazamiento crítico de la noción de lo humano que manejamos, un cuestionamiento crítico sobre cómo queremos pensar sobre la humanidad para tratar de flexibilizar esos rígidos esquemas y crear nuevas formas relacionales basadas en la justicia global.

Además, se hacen necesarios nuevos marcos de intelección interseccionales que cartografíen las vulnerabilidades a nivel global y siempre atendiendo a su carácter multifacético. Para contribuir a la creación de estos nuevos marcos críticos interseccionales, este texto se articula en tres partes. En la primera parte se realiza una invitación a realizar un análisis interseccional de algunas de las alianzas desubicadas que provoca el neoliberalismo y que generan precariedad diferencial. Una de las precariedades más urgentes que Europa ha de afrontar es la de la situación personas que buscan asilo en sus fronteras.

El aumento de vulnerabilidad y precariedad global están cuestionando las nociones tradicionales occidentales de justicia y ciudadanía. Esto tiene nefastas consecuencias para la posibilidad de protección de derechos humanos, que son aún más pronunciadas para personas que buscan refugio en Europa. Se hace necesario un análisis interseccional de las causas de esta llamada “crisis de los/as refugiados/a” para desenmascarar sus asunciones eurocéntricas y situarla en marcos geopolíticos e históricos más amplios que contemplen el rol que desempeñan las guerras imperialistas las intervenciones del neoliberalismo en las economías locales (Standing, 2011; Piketty, 2015; Stuckler & Basu, 2013; Sassen, 2015).

Estamos ante una crisis de injusticia global causada por desigualdades estructurales y guerras entre potencias económicas y políticas. La presencia en las fronteras de Europa de estas personas que buscan refugio, y el tratamiento inhumano que están sufriendo allí, enfrenta a Europa con la brutal realidad de las desigualdades estructurales sobre las que se ha levantado el ya maltrecho Estado de Bienestar europeo.

En segundo lugar, este artículo propone la necesidad de una redefinición de lo humano desde la vulnerabilidad y la responsabilidad global. Las definiciones de lo humano que manejamos están heredadas de una tradición humanista moderna que parece hacerlo obsoleto para comprender la complejidad de la experiencia humana en la era de la globalización tecnológicamente mediada. Los ideales humanistas y su universalismo han fallado en la protección de los derechos humanos y en los marcos de comprensión de la justicia global que manejamos en filosofía política. Por ello, autoras como Rosi Braidotti proponen una redefinición de lo humano

fuera de la perspectiva humanista y nos invitan a reflexionar sobre lo posthumano. Consideramos que el llamado de Braidotti hacia una ética y una política posthumanas enlaza con la propuesta de Judith Butler para la realización de una redefinición de lo humano a través de la vulnerabilidad compartida.

Por último, este artículo traza brevemente algunas propuestas cosmopolitas que invitan a y se apoyan en desplazamientos de las viejas lógicas de opresión y del concepto hegemónico y estanco de lo humano. La situación de las personas que buscan refugio en las fronteras de Europa nos invita a una redefinición de la justicia y de la ciudadanía desde la empatía y el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad constitutiva (Butler, 2008b). Esta redefinición de la justicia desde una perspectiva global e interseccional pasa por atender a las propuestas de multiculturalismo de Will Kimlicka, o del cosmopolitanismo vernacular de Homi Bhabha. La consecución de una justicia social cosmopolita e interseccional es de la mayor importancia hoy en día, cuando refugiados y refugiadas están enfrentándose a serias dificultades en las fronteras de Europa.

ALIANZAS DESUBICADAS Y ANÁLISIS INTERSECCIONALES

Tal y como afirma Seyla Benhabib (2008), existe una preocupante desconexión entre el lenguaje de los derechos humanos y la realidad de los derechos humanos. Los principios morales con afán universalista, heredados del humanismo moderno, fallan a la hora de cristalizar en políticas concretas que protejan las vidas.

Hay que entender el aumento de vulnerabilidad y precariedad global en el contexto del capitalismo neoliberal, ese leviatán monstruoso que se erige por encima de nuestras vidas y que, a la vez, está formado por todos nosotros. Para comprender el alcance del neoliberalismo, habría que atender a complejos asuntos macroeconómicos, geopolíticos y tecnológicos que exceden el propósito de este artículo.² Sin embargo, ser conscientes de la complejidad y la multitud de factores y ejes que se entrecruzan en la configuración de nuestras sociedades nos permite observar cómo un enfoque interseccional, que atiende a diversos ejes interconectados, se hace necesario para comprender cómo el neoliberalismo está produciendo vulnerabilidad de manera diferencial a nivel global.

El neoliberalismo se aúna perfectamente con viejas lógicas de opresión como el colonialismo, el racismo y la xenofobia (Davis, 2009), creando así desigualdades estructurales. La votación a favor del *Brexit* y el triunfo de Donald Trump en las elecciones presidenciales de los Estados Unidos de América (Butler, 2016) son las más recientes expresiones de la respuesta de la ciudadanía a la desazón generada por estas desigualdades estructurales, que están propiciando ciertas lógicas de renacionalización y medidas xenófobas nacionales.

Esto se sitúa en el contexto más amplio de las alianzas desubicadas, de las que habla Peter Mayo en “Hegemony, Migration & Mismatched Alliances Lessons From Gramsci”, de la clase obrera con las clases hegemónicas. La clase obrera no

²Véanse: Chomsky, 1999; Bourdieu, 1998; Sassen, 2015; Monbiot, 2016.

se percibe a sí misma como tal, por lo que sus posibles alianzas de solidaridad y apoyo mutuo están distorsionadas (Jones, 2012). Se une a esto una feroz aporofobia (Morote Costa, 2016): nadie quiere tener personas pobres cerca, ni reconocer que es pobre, ni percibirse a sí como pobre. Los/as pobres, los/as otros/as, son expulsadas de las identidades colectivas; expulsadas con odio, rechazo, e incluso asco, convirtiéndose así en lo excretado, en lo abyecto (Kristeva, 1983). Ha triunfado la visión neoliberal de que se han buscado su propia miseria por ser personas menos capacitadas para el éxito y, por tanto, merecedores de ningún respeto. La inmigración económica se ve como un ataque a las economías y los valores nacionales, hasta el punto que se ha asociado directamente con el crimen en el término *crimmigration* (Stumpf, 2006).

El neoliberalismo aparece como una maquinaria de producción de precariedad: precariedad provocada, aumentada, dirigida económica y políticamente (Butler, 2010). Este aumento de precariedad provoca que olvidemos nuestra precariedad constitutiva. El individualismo salvaje de la mentalidad neoliberal impide atender a esta unión de la humanidad en la precariedad, y provoca alianzas desubicadas. Los procesos de precarización, para Laurent Berlant (2011), son estructuras de afectos que provocan sentimientos de dispensabilidad de ciertos sectores de la humanidad. Así, se produce de manera diferencial qué vidas importan, qué vidas pueden ser lloradas (Butler: 2007; 2010).

Tal y como afirma Seyla Benhabib (2016), Europa ha sido incapaz de enfrentarse a su propio racismo e islamofobia, y las consecuencias de esta incapacidad está constituyendo una crisis de valores, al mismo tiempo que una catástrofe humanitaria (VV. AA., 2016). Esta forma de crítica es necesaria para explorar las posibilidades de solidaridad política cosmopolita y de justicia global. Las alianzas desubicadas, la falta de empatía y de cuidados de que adolecemos hacen necesaria una redefinición y un desplazamiento de nuestras alianzas. Para ello, quizás sea fundamental un replanteamiento antropológico de la concepción de sujeto que manejamos para deshacernos de la mentalidad neoliberal (con su colonialismo, racismo, xenofobia, clasismo, elitismo, machismo) en la que nos hemos educado.

VULNERABILIDAD Y RESPONSABILIDAD POSTHUMANAS

Tanto Rosi Braidotti como Judith Butler, desde posturas diferentes pero difractivas (Haraway, 1997: 14; Barad, 2007; Van der Tuin, 2014), proponen una crítica a las categorías humanistas del sujeto soberano que evidencia los peligros políticos y los ejercicios de exclusión que genera mantener esta concepción de lo humano.

Judith Butler, en *Dar cuenta de sí mismo*, piensa sobre la ética y la responsabilidad desde la perspectiva de la interdependencia y de la vulnerabilidad. Para pensar la violencia y los ejercicios de exclusión que se realizan sobre ciertas identidades se hace necesario pensar el sujeto desde otra perspectiva diferente al sujeto soberano. Para Butler, esta perspectiva diferente pasa por pensar el sujeto como vinculado a otras y a otros desde el principio de su vida, de forma constitutiva. El yo se forma por las demandas de otros yoes. El sujeto, pues, no es libre de construirse a sí mis-

mo de forma escogida voluntariamente, sino que se constituye en respuesta a demandas realizadas por otros sujetos. Sin embargo: «las normas no nos deciden de una forma determinista, aunque sí proporcionan el marco y el punto de referencia para cualquier conjunto de decisiones que tomemos a continuación» (Butler, 2009: 37).

El sujeto en el que piensa Butler en estas obras es opaco para sí mismo; no es soberano, sino dependiente; y este sujeto es el que le permite adoptar una perspectiva ética hacia la responsabilidad. La opacidad, para Butler, está íntimamente relacionada con la interdependencia y la vulnerabilidad. El sujeto es opaco para sí mismo porque no decide cómo se constituye sino que lo hace en relaciones de interpelación y de dependencia: «La opacidad del sujeto puede ser una consecuencia de que se lo conciba como un ser relacional, cuyas relaciones iniciales y primarias no siempre están al alcance del conocimiento consciente» (Butler, 2009: 34).

Esto, sin embargo, no le permite desentenderse de su responsabilidad, amparándose en los lugares oscuros de su autonocimiento, sino todo lo contrario: «Si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes» (Butler, 2009: 34).

La autocrítica y el autocuestionamiento son fundamentales, además, para adoptar una postura responsable hacia los demás. Se hace necesario deshacernos de las identidades estancas y definitivas que tienen pretensión de naturalidad y que causan así exclusión y daños, en ocasiones irreparables, en las vidas de todas las personas pero sobre todo en las vidas de muchas personas arrojadas a la abyección. La vulnerabilidad y la interdependencia nos ayudan a pensar las interseccionalidades de nuestras identidades y de las identidades de las demás personas.

En una entrevista realizada por Elvira Burgos y María Prado Ballarín a Judith Butler, la filósofa estadounidense advierte sobre los peligros de este sujeto rígido y soberano, que ha regido el pensamiento tradicional filosófico, que contaminaba la ética y la política: «El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas» (Butler, 2008a: 410).

Butler nos invita a ser conscientes de la vulnerabilidad, de su distribución geopolítica, como base para una política nueva basada en una ontología de la precariedad. Se puede crear una nueva responsabilidad política basada en la conciencia de nuestra vulnerabilidad como sujetos. Lo humano ha de pensarse analizando por qué hay vidas más vulnerables que otras, y pérdidas más dolorosas que otras. Estas distinciones que crean abyección podrían suavizarse si nuestra concepción general sobre lo humano considerase que estamos entregados a las otras y a los otros de forma previa a la individuación. La nueva política que busca Butler propone una insurrección a nivel ontológico: una apertura crítica a considerar las categorías de lo humano de forma diferente.

Esta redefinición a nivel antropológico pasa por reconocer nuestra vulnerabilidad constitutiva. Esta vulnerabilidad nos une a toda la humanidad en relacio-

nes de interdependencia que hemos de cuidar. Es un imperativo moral y político. Nuestras acciones tienen efectos en las vidas de personas que no conocemos. Es nuestra obligación y nuestra responsabilidad ser conscientes de cómo pueden afectar (aunque, en ocasiones, estos efectos puedan no ser evidentes) y tratar de no aumentar con nuestros actos la precariedad y vulnerabilidad de otros seres vivos. Este cambio de visión debería ser elevado a nivel institucional: las decisiones políticas deberían tener esta perspectiva en cuenta para tratar de paliar la desconexión que diagnóstica Benhabib entre los principios y la legalidad de los derechos humanos.

Nuestra precariedad compartida pone de manifiesto que es responsabilidad colectiva que haya personas sin lugar donde cobijarse, sin sus derechos básicos reconocidos. Nuestras experiencias de vulnerabilidad social y económica ponen de manifiesto las desigualdades y fallas de las instituciones políticas y socioeconómicas. De esta manera, la vulnerabilidad de las personas que buscan refugio en Europa cuestiona las nociones tradicionales occidentales de justicia y ciudadanía, y pone de manifiesto también la necesidad de una redefinición más abierta e interseccional de lo humano.

Rosi Braidotti nos propone también una redefinición de lo humano fuera de las categorías humanistas que, considera, han devenido obsoletas para dar cuenta de la complejidad del mundo global y generan ejercicios de exclusión que no son deseables para la vida humana ni planetaria. El humanismo, para Braidotti, produce y maneja en sus categorías una autocomplaciente visión del sujeto (sujeto soberano, poseedor de una razón trascendental, inmutable a través del tiempo) que tiene pretensiones universalistas: a pesar de no ser la única formulación de la humanidad en la Modernidad, se ha convertido en la concepción hegemónica y en el canon de cómo se ha de entender al sujeto humano. Sin embargo, Braidotti (2015: 36) señala que, lejos de ser universal, este sujeto tiene unas características bien marcadas: un sujeto hombre, blanco, heterosexual, racional, sano y dueño de propiedades se convirtió en el paradigma antropológico de la modernidad (Boccia, 2002).

Lo humano así entendido se ha convertido en el modelo sistematizado de reconocibilidad. Es una convención normativa que funciona como poder reglamentario en prácticas de exclusión y discriminación. Es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados (las mujeres), racializados (todo lo no blanco europeo) y naturalizados (los animales y el propio planeta). La arrogancia humanista de la que habla Braidotti (2015: 41) lleva a considerar que ser diferente en este modelo equivale a ser menos.

Estos procesos negativos de sexualización, racialización y naturalización tienen como consecuencia directa la discriminación de ciertos sectores de la población y de los demás seres vivos; pero también tiene otra consecuencia no menos negativa: la ignorancia estructural sobre el mundo en el que vivimos. Esta estrechez en el marco conceptual que dicta lo que consideramos como humano provoca una agno-política (Paul Gilroy, 2014: 5) que sólo permite atender a ciertos fenómenos humanos como aquellos dignos de interés (Proctor & Schiebinger, 2008). Desde esta perspectiva estrecha sobre qué es lo humano y qué es lo que merece atención científica, se fomentan formas parciales de saber. A su vez, estas formas parciales

de saber generan ignorancia sobre la mayor parte del mundo que no es considerada como perteneciente a la humanidad civilizada, por lo que los ejercicios de exclusión se perpetúan y se acentúan.

Todas éstas y otras consideraciones analizadas por Braidotti en *Lo Posthumano* le han llevado a concluir que el humanismo tradicional y sus categorías son obsoletas para comprender la diversidad del mundo en el que vivimos. Frente a estas formas de saber parcial fomentadas por la fijación en el sujeto humanista, se hace necesario un desplazamiento crítico que adopte miradas holísticas e interseccionales. Lo posthumano es la propuesta que Braidotti lanza para fomentar una mirada interdisciplinaria y multifacética para analizar nuestras sociedades globales y tecnológicamente mediadas.

Salir de los esquemas dualistas excluyentes y pensar desde lo posthumano supone salir de los estrechos paradigmas que heredamos de la Modernidad para «elaborar nuevas formas de resistencia adecuadas a la estructura policéntrica y dinámica del poder contemporáneo» (Braidotti, 2015: 40). Desde un enfoque neomaterialista, la visión de Braidotti nos dota de perspectivas de justicia global más horizontales, nos lleva a plantearnos una justicia global no basada en dicotomías de lo mismo/lo-otro, que generan sectores (naturalizados, racializados, sexualizados) que son considerados como menos humanos, como menos merecedores de reconocimiento, como sujetos abyectos, como vidas no lloradas, como cuerpos que no importan, como cuerpos desechables.

Braidotti pone a la vida en sí, a *zoe* (Braidotti, 2015: 71-125), en el centro de su preocupación por la justicia global. El respeto a la vida debería ser el mandato ético y político que dirigiese nuestras acciones. Su igualitarismo *zoe*-centrado aboga por la interseccionalidad, por aunar los esfuerzos del feminismo, el anti-capitalismo, los estudios animales, los estudios postcoloniales, los estudios ecologistas para deshacer las divisiones dicotómicas que crean estrechos marcos de reconocibilidad y, por tanto, jerárquicos ejercicios de exclusión poco respetuosos con la vida. El de Braidotti es un llamado vitalista a la justicia global.

En este llamado vitalista resuena la invitación de Butler a pensar la justicia global en términos de reconocimiento de nuestra vulnerabilidad constitutiva. ambas autoras destacan la importancia de resaltar la importancia de la vida, de la vulnerabilidad de la misma, como rasgo antropológico que nos une y que nos muestra nuestra interdependencia como especie. Las posturas ético-políticas a las que lleva el reconocimiento de esta interdependencia como especie son, por lo tanto, globales, cosmopolitas y post-nacionales que enlazan con las propuestas anti-neoliberales de Will Kimlicka y Homi Bhabha.

DESPLAZAMIENTOS COSMOPOLITAS

Además de esta redifinición de la noción de sujeto que manejamos, consideramos que se hace necesaria una redefinición de los modelos de ciudadanía y justicia que manejamos actualmente en occidente. La situación de las personas que piden refugio en las fronteras de Europa está cuestionando la validez del proyecto transna-

cionalista europeo, a la vez que cuestiona el universalismo moral que es la base de los derechos humanos. Proponemos aquí dos modelos que pueden resultar estimulantes para pensar la ciudadanía y la justicia global: el multiculturalismo de Will Kimlicka y el cosmopolitanismo vernacular de Homi Bhabha.

El multiculturalismo es comúnmente entendido como una especie de parodia que celebra la diversidad etnocultural, a través de ejercicios de apropiación cultural que poco tienen que ver con el respeto a la diversidad, y que pueden tener efectos perversos en cuanto a relaciones de poder de tipo colonizador e imperialista. Así pues, Will Kimlicka (2012) propone que hay que huir de esta concepción de multiculturalismo a la vez que reivindica una reapropiación del término para combatir la demonización que ha sufrido, sobre todo por parte de sectores xenófobos y racistas de la población. Considera que el multiculturalismo puede ser una vía para perseguir nuevas relaciones de ciudadanía democrática que contengan los ideales de los derechos humanos.

Para que este multiculturalismo tenga efectos democratizadores se han de dar ciertos factores, de los cuales dos son fundamentales para pensar la situación actual europea: la desecurización y la protección de los derechos humanos. Cuando los estados se sienten inseguros, tienden a controlar a los grupos minoritarios. Vemos cómo ocurre hoy, sobre todo, con población árabe y musulmana tras el 11S. Vemos cómo está actuando hoy en las fronteras de Europa la securización de las relaciones étnicas, y somos testigos de los efectos antidemocráticos que esto acarrea para la atención a las demandas de personas vulnerables. Por otra parte, no se asegura la básica protección de los derechos humanos. El foco en la seguridad ha de dar un giro de 180 grados: se ha de fomentar la seguridad de los individuos, no la de los Estados.

Considera Kimlicka que, en los momentos en los que las personas migrantes son consideradas como un lastre peligroso, el multiculturalismo es más necesario. Sin políticas que promuevan la comprensión mutua intercultural, las personas migrantes pueden convertirse en una subclase.

Sin embargo, el multiculturalismo de Kimlicka no es *naïf* ni neoliberal: advierte que no hay que caer en loar los beneficios del intercambio intercultural sin atender cuidadosamente a sus riesgos y a las complicaciones económicas y culturales que pueden derivarse. Esta perspectiva, pues, aboga por un ejercicio de cohabitación responsable que respete la vulnerabilidad y la identidad de las minorías.

En esta línea opera también el cosmopolitanismo vernacular de Homi Bhabha (2001), quien recoge en este oxímoron las nociones, aparentemente contradictorias, de especificidad local y de universalismo. Existen diversas prácticas cosmopolitas que coexisten: las élites viajeras, las migraciones económicas, las migraciones forzadas... En este contexto de migraciones globales a diversos niveles, se ha hecho necesario, desde el pensamiento postcolonial, pensar en los cosmopolitanismos marginales. La noción de una comunidad cosmopolita sin fronteras es, una vez más, una visión *naïf*, e inadecuada para dar cuenta de la situación de los miles de refugiados que huyen de la pobreza y la violencia, y de los millones de desplazamientos forzados que se producen a nivel global. Frente a un cosmopolitanismo *naïf* y neoliberal, ciertos autores como Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, Carol A.

Breckenridge o Dipesh Chakrabarty (Pollock *et al.*, 2000) proponen un cosmopolitismo crítico. Este cosmopolitismo puede ser un proyecto cuyo contenido y carácter pragmático se escapa a toda conceptualización; sin embargo, puede ser que este carácter inabarcable del cosmopolitismo sea precisamente el que posibilite que sea un proyecto político compatible con la justicia global: flexible, no definitivo, que permita la permeabilidad de las definiciones identitarias y que es respetuoso con el cambio.

Bhabha utiliza el concepto de cosmopolitismo por primera vez en su ensayo *The Vernacular Cosmopolitan*, en el que analiza migrantes y minorías en Gran Bretaña y celebra cómo preservan su lenguaje, su gastronomía y sus costumbres religiosas a la vez que forman parte de una noción común de virtud cívica. La doble vida de estas minorías británicas es lo que les hace parte de un cosmopolitismo vernacular, pues realizan ejercicios de traducción intercultural y renegocian tradiciones al mismo tiempo que participan en conversaciones más amplias sobre la nación y la sociedad en la que habitan (Bhabha, 2000: 139).

El cosmopolitismo vernacular de Bhabha se basa en una conciencia inclusiva de la otredad cultural. Por tanto, incluye elementos de auto-duda y auto-distanciamiento reflexivo de la propia identidad, al reconocer la validez al mismo nivel de otras culturas, valores y costumbres. Este tipo de cosmopolitismo nos invita a poner en cuestión nuestro propio yo cultural, a redefinir las concepciones sobre nuestra identidad que manejamos, y a adoptar posturas más fluidas y menos rígidas sobre las mismas. En este sentido, la noción de identidad que maneja este cosmopolitismo vernacular no es rígida, monolítica, y no responde al concepto estrecho de lo humano que plantea el humanismo moderno, sino que enlazaría más con nociones críticas de esas identidades cerradas como las concepciones de Butler o Braidotti. Por lo tanto, como vemos, el cosmopolitismo vernacular de Bhabha es una invitación de apertura a la otredad que puede enlazar con el reconocimiento de nuestra interdependencia constitutiva; una invitación a establecer relaciones interdependientes, interculturales y respetuosas con la otredad.

Estas dos posturas, así como el cosmopolitismo sin ilusiones de Benhabib (2014), o el cosmopolitismo patriota o enraizado de Kwame Anthony Appiah (2006), apuestan por analizar de manera contextual e interseccional los problemas relativos a la justicia global. La aspiración es compartida: conseguir medidas políticas que promuevan el diálogo intercultural desde el respeto *de facto* de los derechos humanos. Quizás el reconocimiento de nuestra interdependencia y vulnerabilidad constitutiva sea la base sobre la cual redefinir y ampliar nuestras estrechas consideraciones sobre quién es reconocible como sujeto y, a partir de ahí, construir nuestras pretensiones de justicia global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Londres: Allen Lane.
Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

- Benhabib, S. (2008). "Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 39: 175-203.
- (2014). "Defending a Cosmopolitanism without Illusions. Reply to My Critics." *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 17, n° 6, pp. 697-715.
- (2016). "Legal Confusions and Political Calculations: The European Refugee Crisis". *Amor Mundi*, 15 de abril de 2016. <<https://medium.com/amor-mundi/legal-confusions-and-political-calculations-the-european-refugee-crisis-6679e38877df#.c13jlmr04>> Consultado el 9 de julio de 2016.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, H. K. (2000). "The Vernacular Cosmopolitan". *Voices of the Crossing: The Impact of Britain on Writers from Asia, the Caribbean, and Africa*. Londres: Serpent's Tail, pp. 133-42.
- (2001) "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism". En: *Postcolonial Discourses: An Anthology*. Ed. Gregory Castle. Blackwell, pp. 38-52.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Boccia, M. L. (2002). *La differenza politica*. Milán: Il Saggiatore.
- Bourdieu, P. (1998). "L'essence du néolibéralisme". *Le Monde diplomatique*. Mars 1998. <<http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/10167>>. Consultado el 18 de noviembre de 2016.
- Burgos Díaz, E. (2012), "Deconstrucción y subversión", en Soley-Beltran, P. & Sabsay, L. (Eds.). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Egales.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2007). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- (2008a), "Entrevista con Judith Butler realizada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz". En: Burgos Díaz, E. (2008), *Qué cuenta como una vida*. Antonio Machado.
- (2008b). *Vulnerabilitat, supervivencia / Vulnerability, survivability*. Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- (2016). "Trump is Empancinating Unbridled Hatred". Entrevista por Rina Soloveitchik. *Zeit Online*, 28 de octubre de 2016. <<http://www.zeit.de/kultur/2016-10/judith-butler-donald-trump-populism-interview>>. Consultado el 23 de noviembre de 2016.
- Chomsky, N. (1999). *Profit over People – Neoliberalism and Global Order*. Nueva York: Seven Stories Press.
- Davis, A. (2009). "Recognizing Racism in the Era of Neoliberalism,". En: *The Meaning of Freedom and Other Difficult Dialogues*. San Francisco: City Lights.
- Gilroy, P. (2014). *Race and Racism in the "Age of Obama"*. Londres: The British Library Board.
- Haraway, D. (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Onco-Mouse™: Feminism and Technoscience*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Jones, O. (2012). *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing.

- Kimlicka, W. (2012). *MULTICULTURALISM: Success, Failure, and the Future*. Kingston: Queen's University.
- Kristeva, J. (1983). *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil.
- Mayo, P. (2016). "Hegemony, Migration & Misplaced Alliances Lessons From Gramsci". En: García Agustín, O. & Bak Jørgensen, M. *Solidarity without Borders. Gramscian Perspectives On Migration And Civil Society*. Londres: Pluto Press: 135-150.
- Monbiot, G. (2016). *How Did We Get into This Mess? Politics, Equality, Nature*. Brooklyn, Nueva York: Verso.
- Morote Costa, F. (2016). "Unión Europea, inmigrantes y refugiados". *eldiario.es*. 28 de marzo de 2016.
<http://www.eldiario.es/canariasahora/canariasopina/Union-Europea-inmigrantes-refugiados_6_499460053.html>. Consultado el 23 de noviembre de 2016.
- Piketty, S. (2015). *El capital en el siglo XXI*. México: FCE.
- Pollock, S., Bhabha, H. K., Breckenridge C. A. & Chakrabarty, D. (2000). "Cosmopolitanisms". *Public Culture*, n° 12, pp. 577-89.
- Proctor R. N. & Schiebinger L. (eds.). (2008). *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en el capitalismo global*. Buenos Aires: Katz.
- Standing, G. (2013): *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado y presente.
- Stuckler, D. & Basu, S. (2013): *The Body Economic: Why Austerity Kills*. Basic Books.
- Stumpf, J. (2006). "The Immigration Crisis: Immigrants, crime, and sovereign power". *American University Law Review* 56(2): 367-419.
- Van der Tuin, I. (2014). "Diffraction as a Methodology for Feminist Onto-Epistemology: On Encountering Chantal Chawaf and Posthuman Interpellation", *Parallax special issue 'Diffracted Worlds - Diffractive Readings: Onto-Epistemologies and the Critical Humanities*, 20 (3), pp. 231-244.
- VV. AA. (2016). "Recibir a los refugiados en Europa – Un imperativo moral y político", *Opendemocracy*, 8 de marzo de 2016.
<<https://www.opendemocracy.net/democraciaabierta/recibir-los-refugiados-en-europa-un-imperativo-moral-y-pol-tico>> Consultado el 17 de noviembre de 2016.