

SUBJETIVIDADES INSURGENTES Y EMPODERAMIENTO POLÍTICO

Notas sobre el hip-hop brasileño¹

Bethania Assy

Profesora Titular de Filosofía del Derecho en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro y en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro / bethania.assy@gmail.com

Traducido por Emilia García-Romeu

Resumen

La gramática acerca de una fenomenología de la injusticia social exige comprender la conexión entre la subjetividad, la experiencia de la injusticia y la comunidad política. En el debate teórico actual sobre el tema de una teoría de la justicia, las dicotomías bien conocidas se distinguen principalmente entre la universalidad formal y el localismo sustancial; Igualdad abstracta versus identidades particulares. Este artículo pretende alcanzar otra dimensión en una fenomenología de la injusticia social. El argumento principal aquí es que más allá de la captura biopolítica, las experiencias concretas de injusticia pueden generar empoderamiento y resistencia, es decir, el empoderamiento político de los sujetos de injusticia social. En lugar de centrarse en los diagnósticos biopolíticos sobre subjetividad y victimización exclusivamente en la masacre de eventos históricos, víctimas de hechos, gobiernos o sistemas económicos, el énfasis en la injusticia social se basa en reflexionar sobre ciertos niveles de creación de empoderamiento y resistencia y subjetividad política por parte de los vulnerables. La constitución de la subjetividad política se enmarca en la experiencia misma de injusticia, que resiste a la invisibilidad y impone empoderamiento y acción política. El hip hop brasileño *Racionais MC* será particularmente considerado.

Palabras clave

Subjetividad política; experiencia de injusticia; resistencia; empoderamiento y acción política; Hip Hop Racionais MC.

La gramática de una fenomenología social de la injusticia requiere una comprensión de la complicada conexión entre subjetividad, comunidad política y experiencia de la injusticia. En el actual debate teórico en torno al sujeto de las teorías de la justicia, las tradicionales dicotomías se establecen principalmente entre la universalidad formal y el localismo sustancial; la igualdad abstracta y las identidades particulares; el universalismo neokantiano y el comunitarismo aristotélico-hegeliano². En un extremo

están la normatividad proceduralista ahistórica, el ideal normativo regulador, la racionalidad imparcial e instrumental y la neutralización de lo político. En el otro, el particularismo histórico, los contextos culturales específicos, la racionalidad práctica y las políticas identitarias³.

Resumiendo, con respecto a la compleja relación entre sujeto y sociedad, dentro de la teoría de la justicia existen dos formas habituales de describir el sujeto: o bien las predominantes prácticas argumentativas neokantianas que dan la universalidad por sentado; o el relativismo cultural y su conjunto de valores concretos (*Sittlichkeit*). El primer caso se refiere fundamentalmente a las exigencias de una igualdad formal y a la pretensión de una inclusión abstracta; y el segundo, a las exigencias identitarias de justicia social mediante la construcción de minorías identitarias. La morfología arquetípica del Estado de Derecho reproduce, básicamente, el mismo esquema representacional. El sujeto de derecho adopta, la mayor parte de las veces, la forma del Estado nacional o de la normatividad cosmopolita, es decir, este mismo diagrama.

Es importante señalar lo despolitizado que está el debate actual sobre el nexo entre identidad y cosmopolitismo. Dicho debate intenta acercar discursos morales y culturales, pero no hace ninguna referencia a la profunda, conflictiva e irreconciliable dimensión política de las políticas de identidad (*identity politics*)⁴. El proceso filosófico actual de globalización cultural replica una suerte de lenguaje moral universal en el que el "disenso" se describe como un paso previo conducente a esferas de acuerdo, evaluación y traducción. Sus métodos de complejo diálogo cultural "prometen" una interpenetración de tradiciones y culturas, de modo que ciegan los múltiples diálogos contradictorios dentro de los bienes sociales de una tradición. En tales gramáticas, "complejidad cultural" significa que las diferentes tradiciones culturales ya se han mezclado dentro de las culturas. Esto simboliza, básicamente, que el/a otro/a y sus diversidades ya están insertos en nuestra cultura. En cualquier caso, el mismo vocabulario, precisamente, mantiene la estructura ontológica de un Yo puro y un/a Otro/a puro mezclados bien históricamente, bien culturalmente. Deja de lado cualquier referencia a políticas económicas y culturales conflictivas e irreconciliables.

Los sujetos de injusticia social, sobre todo en su vertiente de invisibilidades y opresiones sociales y culturales, no son derivados automáticos de una voluntad sometida a la ley de la razón, un sujeto más dentro de un sistema general equivalente de derechos y deberes. Las figuras emblemáticas de esas invisibilidades normativas están suspendidas en el positivismo de una ley dada o en la ontología del libre albedrío autónomo: los parias, los no-sujetos, los desposeídos, los outsiders, los vencidos de la historia, los sujetos marginados de los movimientos sociales, los sin-nombre en las

confrontaciones con la policía, los locos de psiquiátricos y calles, los inmigrantes ilegales, solo por citar unos cuantos ejemplos de tantas subjetividades nacionales y supranacionales no representadas.

De hecho, el actual vocabulario de la biopolítica nos permite confrontar tanto la bien conocida terminología normativa kantiana de justicia proceduralista como identificar la *vida nuda* de las políticas de la identidad⁵. El desarrollo de una gramática de las capturas biopolíticas de vidas vulnerables para considerar la injusticia social se ha desarrollado ampliamente a partir la terminología de Agamben, entre otros, sobre, por ejemplo, el *nomos* biopolítico de las vidas insignificantes⁶. La lúcida perspectiva de Agamben sobre el sujeto vencido denuncia los mecanismos históricos de producción de la *nuda vida** y su aparato jurídico y político. La invisibilidad política producida por el Estado de Derecho puede trascender con mucho el imaginario social; se refiere literalmente a la invisibilidad del cuerpo mismo en tanto que punto último de resistencia.

Este artículo, no obstante, pretende alcanzar otra dimensión de la fenomenología de la injusticia social. Mi principal reivindicación es que, más allá de la captura biopolítica, las experiencias concretas de la injusticia pueden generar empoderamiento y resistencia, en concreto el empoderamiento político de sujetos de la injusticia social. En vez de centrarme en diagnósticos biopolíticos sobre la victimización como el principal "ingrediente damnificado" de masacres de acontecimientos políticos, graves violaciones de derechos humanos y víctimas de coyunturas de gobiernos o sistemas económicos, aquí el énfasis sobre la injusticia social se apoya en una reflexión sobre ciertos niveles de creación de empoderamiento y resistencia política por parte de los vulnerables. La injusticia que resiste la invisibilidad y refuerza el empoderamiento y la acción se enmarcarán aquí dentro de la constitución de la subjetividad.

Una de las categorías principales del proceso de la formación de la subjetividad reside en la experiencia fáctica misma. En el caso de la justicia social, me refiero a las experiencias de injusticia social a que nos vemos expuestos/as, es decir, la marginalidad, la muerte social y la invisibilidad política. Si asumimos que ni el sujeto abstracto de la ley ni el almacén comunitario de identidades fijas puede salvar el vacío representacional de la experiencia fáctica de la injusticia social, nos vemos obligados a interrogar su *anthropos*. Lo que intento hacer en este artículo es asegurarme de que los procesos creativos de subjetivación y de acción política se presentan entreverados en el proceso que enmarca la subjetividad y la comunidad política; lo singular y lo común. Y mi reivindicación aquí es que este proceso trae al primer plano un/a nuevo/a protagonista dentro del abordaje de la singularidad y de la comunidad: el empoderamiento del sujeto de la injusticia social más allá de su captura biopolítica. No deseo vincular la

subjetividad y la comunidad política a través la falta de reconocimiento que ambas podrían experimentar⁷, sino más bien a través del empoderamiento de la subjetividad de la acción política, más allá de las políticas de representación, sean estas neokantianas o neohegelianas.

Por tanto, mi interés reside en el mismo proceso de subjetivación que se produce en la confrontación de la injusticia social. Como existen gran variedad de experiencias políticas y culturales que unen injusticia social y resistencia, voy a poner un ejemplo de lo que yo llamo "subjetividades insurgentes". Entre las muchas experiencias de procesos empoderantes de subjetivación, me gustaría compartir algunos apuntes sobre un tipo particular del hip hop-funk brasileño. Si nos fijamos en un grupo llamado Racionais MC (Mano Brown, Ice Blue, Edy Rock y el DJ KL Jay)⁸, nos daremos cuenta del notable impacto que tiene su música no solo debido a su fuerte crítica política sobre la desigualdad (después de todo, como es bien sabido, es un tema común del hip-hop) sino sobre todo por su mensaje, muy potente y nada convencional, que usa para combatir la opresión a través de la creación de nuevos procesos de subjetivación y resistencia política.

En el vídeo clip de *A Vida é desafio* [La vida es desafío], una de sus canciones emblemáticas, Mano Brown, antes de cantar dice: "Tienes que creer. Desde que somos pequeños, nuestras madres nos dicen: 'Hijo, como negro tienes que ser el doble de bueno.' Años más tarde me dije: '¿pero cómo que el doble de bueno si llevamos un atraso cien veces mayor? Por la esclavitud, por los prejuicios, por la neurosis, por la psicosis... El doble de bueno, ¿cómo? ¡si eliges lo que tienes más cerca! ¿El doble de bueno? ¿Qué desgraciado se inventó eso? ¡Despierta a la vida, muchacho!'" . Luego, la canción dice: "En las metrópolis más ricas [Sao Paulo], sus contradicciones / son incontables, inaceptables, implacables, inevitables / ver el lado miserable sustentarse de migajas y favores"⁹. Está clara la protesta sobre una injusticia social histórica, recurrente en muchas de sus letras: "¡¿Pero hacer qué, cuando el loco [la persona] no estudió?!; quinientos años de Brasil y en Brasil nada cambió"¹⁰. Y luego: "La desesperación allí, una escena loca; invadió el mercado armado, *farinhado* [bajo los efectos de la cocaína] y algo más; es un reflejo de nuestro presente; este es el espejo final de la realidad"¹¹. Aunque profundamente insertado en la contestación sociopolítica, hay algo más, y eso es precisamente lo que quiero subrayar, en concreto la insurgencia de un tipo de subjetividad empoderada y un sentido de comunidad empoderada políticamente. El primer verso de la canción es emblemático: "Siempre es necesario creer que el sueño es posible. Que el cielo es el límite y que tú, hermano, eres invencible"¹². *A Vida é desafio* describe la desigualdad social e histórica de Brasil, y en particular, la falta de oportunidades que experimentan los/as jóvenes de las favelas. Mano Brown, pregunta: "¿Será instinto o conciencia ese vivir entre

el sueño y la mierda de la supervivencia?"¹³ Y en las últimas estrofas Brown contesta:

Crear que soñar es siempre necesario
Es lo que mantiene vivos a los hermanos.
Y cuando hay problemas, parece que hemos bajado la guardia.
Estás equivocado.
Eres tú el que ha perdido el control de la situación.
Has perdido el control de la situación.
Has perdido la capacidad de controlar los desafíos.
Precisamente cuando huimos de las lecciones
que nos hacen enfrentarnos a la vida,
piensas que eres incapaz de resolver.
Pensar es la fuerza creadora.
El mañana es ilusorio.
porque todavía no existe.
Hoy es real.
Es la realidad en la que puedes interferir¹⁴.

Deseo prestar particular atención al estatus de experiencia/acontecimiento/acto en el marco de la subjetividad empoderada¹⁵. Más allá del sujeto de derecho abstracto, una de las pocas alternativas para la inclusión legal/social ha sido fundamentalmente la verificación identitaria. Yo prefiero tomar en cuenta la discusión sobre la *singularidad universal*¹⁶ más allá del comunitarismo identitario y, por supuesto, fuera de las abstracciones neokantianas prevalentes. De ahí se deriva el reforzamiento de la vida fáctica en el proceso subjetivación. La subjetividad moldeada no por atributos o identidades esencialistas sino conformada por *el orden de lo que ocurre*, por la experiencia social y política, que no es estructural, ni axiomática, ni legal¹⁷. Aquí el compromiso es con una reivindicación situada aunque no sustancialmente reducida a esa petición. En *A Vida é desafio* Racionais MC advierte que *hoy* es la realidad en la que uno/a puede interferir, lo cual puede entenderse como un modo de enfatizar lo subjetivo moldeado por la forma en que la realidad afecta al sujeto aquí y ahora, la forma en que el sujeto utiliza su fuerza creativa para enmarcar la subjetividad. En otra canción, *Capítulo 4, Versículo 3*, la última estrofa dice:

Si fuera un tío que se humilla en el semáforo
por menos de un real [moneda brasileña], tendría poca oportunidad
Pero era un chico con la cara cubierta [una forma de describir un ladrón];
que dispara el gatillo con el cañón en la boca [...].
Pero no sigo vivo, sigo místicamente.
Veintisiete años contradiciendo las estadísticas.
Tu anuncio de televisión no me engaña.
No necesito estatus ni fama.
Tu coche y tu dinero ya no me seducen
ni tu puta de ojos azules.
Soy solo un tío latino americano; apoyado por más cincuenta mil

hermanos¹⁸.

Aquí aparece no solo la idea de contradecir el futuro, previsiblemente trágico, de la juventud de la favela sino principalmente una mordaz autocrítica y el rechazo a reproducir el mismo imaginario social de la juventud burguesa acomodada de la sociedad brasileña. Con todo, en *Capítulo 4, Versículo 3*, Mano Brown también dice: "Violentamente pacífico, verídico; vine para sabotear tu raciocinio"¹⁹. Apela así a la reasignación de lo que nos diferencia, a la incertidumbre de nuestros propios predicados y a una condición permanente de apertura hacia la potencialidad creativa de cómo uno interfiere en la realidad dentro de su propio proceso de subjetivación, más que estableciendo y reproduciendo las identidades que se han tenido que soportar o los papeles sociales marginales que las estructuras de la sociedad imponen sobre los vulnerables. Por ello insisto en lo que yo llamo "identidades provisionales". La influencia del debate actual sobre la teología política de Pablo conduce a la noción de exterioridad singular, que básicamente significa singularidad sin concepto interno, sin propiedades²⁰. Con tal descripción no deseo en modo alguno desconsiderar las identidades políticas. Es un hecho que el sujeto se conecta políticamente y constituye su subjetividad mediante particularidades inevitablemente enmarcadas por algún tipo de bagaje identitario. Después de todo, estamos expuestos e impulsados históricamente a establecer identidades a lo largo de nuestra vida social, cultural y política. No obstante, lo que reivindico es una articulación de la identidad provisional, no esencializada, en el sentido de que las identidades se expresan a través de un compartir de luchas y exigencias concretas y puntuales más que por determinaciones sustanciales de *quién* es alguien en esencia. Actuar juntas excede el vocabulario actual de las políticas de la identidad. Aunque claramente rodeada de predicados identitarios, la singularidad política del sujeto puede apelar a una experiencia política de empoderamiento no reducida a las bases identitarias.

Este punto conduce a la pregunta fundamental sobre qué concepto de universalidad situada debería abordarse para no asumir una perspectiva esencialista o reducirla al vocabulario de las políticas de la identidad. O, en un sentido más amplio, cómo pueden los lazos sociales, políticos y culturales, la idea de lo común, escapar, por un lado, a las políticas de la identidad; y, por otro al puro compromiso normativo abstracto. La *singularidad universal* reside más bien en un tipo de universalidad situada, moldeada por cada experiencia social-política con la que uno/a está conectado/a²¹. Por ello, la singularidad, como diferencia política, no se aborda ni como un dominio de identidad sustancial ni en términos de universalidad abstracta, sino más bien a través de las luchas sociales y políticas en las que uno/a se implica y por las que se ve afectado/a.

Mejor considerarlo como parte de un proceso de subjetivación en el que

opera una simetría ontológica dentro de acciones políticas concretas, una dimensión política ontológica permanente *que se produce en acto*. En el redentor tiempo político del acontecimiento, la subjetivación y la acción política ocurren simultáneamente²². En otras palabras, lo que quiero resaltar es que lo que nos pone en común en el marco de las subjetividades políticas puede ser, precisamente, el actuar juntas *como forma de vida* comprometida en una lucha política concreta. En mi opinión, *actuar juntas podría considerarse una identidad sin identidad*, o más allá de la identidad.

Aquí reivindico una *forma de vida* en vez de cualquier otro atributo o propiedad como base teórica para enmarcar la singularidad dentro de la comunidad, un nuevo abordaje de la comunalidad política. En *Diário de um detento* (Diario de un prisionero), la criminalización de la pobreza es una sentencia de muerte social. "Cada prisionero, una madre, una creencia / Cada crimen, una sentencia / Cada sentencia, un motivo, una historia de lágrimas / sangre, vidas infames / abandono, miseria, odio, / sufrimiento, desprecio, desilusión, acción del tiempo. / Mezcla bien esa fórmula y, listo, ya tienes un nuevo prisionero"²³. Sin embargo, simultáneamente, también hay un movimiento de poderosa interferencia hacia la apropiación de la realidad a través del empoderamiento político. En *Negro drama*, aunque la canción es una reivindicación social y política y un claro caso de captura biopolítica, hay un punto de inflexión donde la situación opresora se convierte en liberación. En esta canción, Mano Brown dice: "Ahí el rap me convirtió en el ser que soy. / Ice Blue, Edy Rock y KL Jay, y toda la familia. / Y toda la generación que creó el rap, / la generación que se rebeló. / Los años noventa, el siglo veintiuno. / Así es. / Entonces saliste del gueto, / aunque el gueto nunca salió de ti, ¿lo pillas, hermano?"²⁴.

Esas subjetividades insurgentes pueden describirse como subjetividades interceptadas por lo *político*. Legitiman la descripción de la subjetividad política como engendradora de una tensión dentro de uno/a mismo/a, en el núcleo de la propia idea de identidad, que no puede ser "sanada" o sustituida por otra identidad sustancial. Los sujetos invisibles de la injusticia se apropian y hacen suya la imposibilidad de representación y de mediación inaprensibles para la narrativa de la ley y el Derecho. Si consideramos que la experiencia del sufrimiento de la injusticia social supone, precisamente, el testimonio como una de sus estructuras centrales, precisamente, la autodeclaración del sujeto, su propio testimonio, el Derecho no puede aprehender sin esfuerzo al sujeto de injusticia²⁵.

Las narraciones singulares confirman que el valor intelectual de aquellos/as que testifican más allá de todo horizonte normativo de representación, donde la descripción principal de la injusticia es, como mucho, una distribución métrica, un vocabulario bastante recurrente en la justicia normativa. La petición de este *ad equation* imposible apela, más bien, al

compromiso con lo que denomino "políticas de lo extraordinario"²⁶. Es una voz, "como si" sin mediación, una manifestación temporal imprevisible de palabras y actos hacia un proceso de empoderamiento subjetivo potencialmente abierto²⁷. Como el pensamiento y el anuncio no pueden hacerse equivalentes, es precisamente en esta falta de equivalencia que la narración mantiene, presente en acto, un compromiso continuo de posibles expectativas siempre renovadas. Por tanto, hablar, dar testimonio, avala una especie de narrativa política autoconstituyente de la subjetivación. Es una manera de expresar la posibilidad de expandir una experiencia potencialmente universal pero necesariamente liberada en todas y cada una de sus individuaciones, no como una regla universal, sino como acontecimiento, como acto único; como un acto de singularidad universal.

Aquí me gustaría terminar con la epistemología judía sobre testificar, hablar, que tiene como objetivo, precisamente, promover una disyunción en el tiempo histórico lineal, una desviación del tiempo que conduce a la impaciencia de lo nuevo: una inminente expectativa de actuar, es decir, la promesa real de la política²⁸. Apoyar nuevas expresiones de subjetivación, narrativas autodesveladoras y un hablar común e imprevisible genera una esfera política que empodera a los vencidos, a aquellos hasta entonces sin rostro. Concluyo con las siguientes observaciones. En vez de victimizar a los heridos, los invisibles, meramente como "parte damnificada" de una masacre de acontecimientos históricos, como víctima de facto de graves violaciones de derechos humanos, de coyunturas de gobiernos y economías, reivindico que en el mismo corazón de la captura biopolítica, simultáneamente, se produce un auténtico empoderamiento del proceso de subjetivación política del sujeto de injusticia. Como hemos apuntado más arriba, creo que se opera una simetría ontológica dentro de acciones políticas concretas, en las cuales la subjetivación y la acción política suceden al mismo tiempo. Implica un proceso apasionado de subjetividad política que reúne la novedad de la acción política y expande la emancipación política.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006. [Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, 2000].

_____. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2010.

_____. *La Comunidad que viene*. Traducción de José La Rocca. Valencia: Pre-Textos, 1996 [La Comunità che viene, 1990].

Assy, Bethania, "Subjetivação e ontologia da ação política nas demandas por justiça / Subjectivation and ontology of political action in the claims for justice." *Revista Direito e Práxis.*, v.7, p.777 - 797, 2016. DOI: 10.12957/dep.2016.25171

Badiou, Alain, *San Pablo y la fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 2007.

Benhabib, Seyla, "Democratic Interaction: the Local, the National, and the Global," in *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Democracy and Difference – Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History" in *Illuminations. Essays and Reflections*. Edición e introducción de Hannah Arendt. Traducción de Harry Zohn. Nueva York: Schocken Books, 1985 [On the Concept of History/*Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, Band I,2].

Forst, Rainer, *Contexts of Justice – Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Traducción de John Farrell, Berkeley: University of California Press, 2002.

Fraser, Nancy, y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Studies in Contemporary German Social Thought. 1ª edición de MIT Press Ed., 1996 [*Kampf um Anerkennung*].

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Madrid: Austral, 2013.

Nussbaum, Marta, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2012.

Rasmussen, David (ed.). *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates on Ethics*. Boston: MIT Press, 1995.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 7ª reimpresión, 2010.

Rosenzweig, Franz, *Tras la virtud*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

_____. *Philosophical and Theological Writings*. Traducción, edición, notas y comentario de Paul W. Franks y Michael L. Morgan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000;

Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*. Introducción de Carlos Thiebaut. Barcelona: Paidós, 2002.

Walzer, Michael, *Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

_____. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame (Indiana, EE.UU.): University of Notre Dame Press, 1994.

Notas

¹ Una primera versión de este ensayo se publicó bajo el título "Soggettività Insurgent: Note Sull' Hip Hop nelle Favela Brasiliane". En: *EXPLOIT - Come Rovesciare il Mondo ad Ad Arte*. 1 ed. Roma: Bordeaux Edizioni, 2015, pp. 872-884.

² Entre Los proceduralistas más conocidos están: Rawls, John, *A Theory of Justice* Cambridge: Harvard University Press, edición revisada, 1999, 1ª ed. 1971; Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other*. Studies in Political Theory. Edición de Ciaran Cronin y Pablo De Greiff, The MIT Press; Benhabib, Seyla, *Democracy and Difference – Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996. Para una consulta de las principales contribuciones sobre el comunitarismo, véase: MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2ª edición, 1984; Walzer, Michael, *Spheres of Justice – A defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books, 1983; Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

³ Véase: Rasmussen, David (ed.). *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates on Ethics*. Boston: MIT Press, 1995. Para una rigurosa defensa del universalismo de Habermas y Kant, véase: Forst, Rainer, *Contexts of Justice – Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Traducción de John Farrell, Berkeley: University of California Press, 2002. Marta Nussbaum, en su nuevo libro sobre la justicia, todavía opera en términos de una expansión del sujeto racional rawlsiano. Véase: *Frontiers of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

⁴ Digno de tenerse en cuenta es el libro de Benhabib sobre cosmopolitismo. Véase: Benhabib, S. "Democratic Interaction: The Local, the National, and the Global," en *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, cap. 5, pp. 171-212.

⁵ Véase: Walzer, Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1994.

⁶ Ver especialmente: Agamben, Giorgio, *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

*Nuda vida: "La vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaclicable [...]. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate). Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2010, p. 18. (N. de la T.).

⁷ Véase: Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Studies in Contemporary German Social Thought. Primera edición: MIT Press ed, 1996 [*Kampf um Anerkennung*].

⁸ Racionais MC's viven en São Paulo. Mano Brown (Pedro Paulo Soares Pereira), Ice Blue (Paulo Eduardo Salvador), Edi Rock (Edivaldo Pereira Alves) y DJ KL Jay (Kleber Geraldo Lelis Simões) formaron el

grupo en 1988. Proviene de las *favelas* (chabolas) alrededor de São Paulo, conocidas como la "periferia". Sus letras combinan temas de injusticia y criminalidad social. Se les considera uno de los grupos de rap más importantes de Brasil.

⁹ (*Na mais rica metrópole, suas várias contradições/ É incontável, inaceitável, implacável, inevitável/ Ver o lado miserável se sujeitando com migalhas, favores*). Las letras se han sacado de: (<http://www.vagalume.com.br/racionais-mcs>). Todas las traducciones de las letras son mías.

¹⁰ (*Porém fazer o quê se o maluco não estudou / 500 anos de Brasil e o Brasil aqui nada mudou*).

¹¹ (*Desespero ali, cena do louco, / invadiu o mercado farinhado, armado e mais um pouco / Isso é reflexo da nossa atualidade / Esse é o espelho derradeiro da realidade*).

¹² (*É necessário sempre acreditar que o sonho é possível / Que o céu é o limite e você, truta, é imbatível*).

¹³ (*Será instinto ou consciência / Viver entre o sonho e a merda da sobrevivência*).

¹⁴ (*Acreditar que sonhar sempre é preciso / É o que mantém os irmãos vivos / Geralmente quando os problemas aparecem / A gente tá desprevenido né não? / Errado / É você que perdeu o control / Que a vida coloca na nossa frente / Você se acha sempre incapaz de resolver... O pensamento é a força criadora / O amanhã é ilusório / Porque ainda não existe / O hoje é real / É a realidade que você pode interferir*).

¹⁵ Aquí sigo la corriente mesiánica de moda en la filosofía política actual para tratar el tema de la subjetividad militante o comprometida. Una de las referencias clave más comunes aquí es el análisis de la temporalidad mesiánica en la obra de Walter Benjamin, así como la lectura filosófica actual de las cartas de Pablo.

¹⁶ Véase: Badiou, Alain, *Saint Paul – The Foundation of Universalism*. Traducción de Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 1-15; 75-106.

¹⁷ Aquí son cruciales las reflexiones de Heidegger sobre Pablo en su fenomenología de la religión. Sus descripciones sobre las experiencias fácticas de las primeras comunidades cristianas comienzan históricamente con la proclamación. Subraya la experiencia original; la forma en que se viven las relaciones cosmopolitas (completar, ejecutar, realizar, *Volzug*), la forma de vivir al margen de la fundación, dogma o teoría conceptual clásica. Véase: Heidegger, Martin, *The Phenomenology of Religious Life* (Studies in Continental Thought), Indiana: Indiana University Press, 2010.

¹⁸ (*Se eu fosse aquele cara que se humilha no sinal. / Por menos de um real, minha chance era pouca. / Mas se eu fosse aquele muleque de touca. / Que engatilha e enfia o cano dentro da sua boca. / De quebrada, sem roupa, você e sua mina. / Um dois, nem me viu... já sumi na neblina. / Mas não... permaneço vivo, prossigo a mística. / Vinte e sete anos contrariando a estatística. / Seu comercial de Tv não me engana. / Eu não preciso de status nem fama. / Seu carro e sua grana já não me seduz. / E nem a sua puta de olhos azuis. / Eu sou apenas um rapaz latino americano. / Apoiado por mais de cinquenta mil manos*).

¹⁹ (*Violentemente pacífico, verídico / Vim pra sabotar seu raciocínio*).

²⁰ Véase especialmente: Agamben, Giorgio, *The Time That Remains – A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press, 2005 [I *tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000]. Del mismo autor, véase también: *La comunidad que viene*. Traducción de José La Rocca. Valencia: Pre-Textos, 1996 [La *Comunità che viene*, 1990]; *Il Regno e la Gloria – Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Homo sacer, II,2, Neri Possa Editore, 2007.

²¹ La singularidad universal implica el reverso de las características que normalmente se atribuyen a la universalidad moderna. Esta última puede ser descrita como una igualdad sin características nominales, anómica; la abolición de diferencias; la producción de la igualdad y la humanidad como última posible diferenciación, más allá de la cual ninguna división es posible. Véase, Badiou, *Saint Paul – The Foundation of Universalism*, *op.cit.*

²² Véase, "Subjetivação e ontologia da ação política nas demandas por justiça / Subjectivation and ontology of political action in the claims for justice." *Revista Direito e Práxis.*, v.7, p.777 - 797, 2016.

²³ (Cada detento uma mãe, uma crença. / Cada crime uma sentença. / Cada sentença um motivo, uma história de lágrima, / sangue, vidas inglórias, abandono, miséria, ódio, / sofrimento, desprezo, desilusão, ação do tempo. / Misture bem essa química. / Pronto: eis um novo detento.)

²⁴ (Aí, o rap fez eu ser o que sou / Ice Blue, Edy Rock e kJ, e toda a família / E toda geração que faz o rap / A geração que revolucionou / A geração que vai revolucionar / Anos 90, século 21 é desse jeito / Aí, você saí do gueto, / Mas o gueto nunca saí de você, morou irmão?).

²⁵ En este punto parece irrelevante el debate sobre los requisitos normativos de la justicia (Nancy Fraser) frente al sufrimiento subjetivo por indeterminación (Axel Honneth). Véase especialmente: Fraser, Nancy, y Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso, 2003.

²⁶ Véase Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

²⁷ Véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

²⁸ Véase Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" en *Illuminations. Essays and Reflections*. Edición e introducción de Hannah Arendt. Traducción de Harry Zohn. Nueva York: Schocken Books, 1985 [On the Concept of History/*Über den Begriff der Geschichte*, *Gesammelte Schriften*, Band I, 2]; Franz Rosenzweig, *Philosophical and Theological Writings*. Traducción y edición, notas y comentario de Paul W. Franks y Michael L. Morgan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000; Rosenzweig, *The Star of Redemption*. Primera parte, Libro segundo, Reality of the World. Traducción de Barbara E. Galli. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005, p. 57 [*Stern der Erlösung*].