

ABRIR POSIBILIDADES UNA CONVERSACIÓN CON JUDITH BUTLER¹

PATRÍCIA SOLEY-BELTRAN

Universitat Ramon Llull | Vinculada al grup Cos i Textualitat

BEATRIZ PRECIADO

Université de Paris VIII

Entrevista realizada a Judith Butler en París el 20 de junio de 2006 en la que se tratan diversos temas: la contribución de Butler al pensamiento de género y la materialidad del cuerpo, y su visión del feminismo de la diferencia; la regulación estatal del sistema de parentesco, la diferencia sexual y la reproducción; el matrimonio homosexual y la proliferación de prácticas sexuales y de parentesco no normativas; su lectura de la política exterior de Estados Unidos en relación al género, el feminismo y a la definición normativa de lo humano; su papel público como intelectual y activista; biopolítica y precariedad; escritura autobiográfica; *art performance* y performatividad; transexualidad y subversión.

PALABRAS CLAVE: biopolítica, feminismo, género, performance, transgénero.

Patrícia Soley-Beltran (P.S.) Dieciséis años después de la publicación de *El género en disputa*, el feminismo es ahora mucho más rico y complejo, y cabe hablar de diferentes feminismos. Quisiera preguntarle cómo se situaría entre los diversos feminismos de la actualidad.

Judith Butler (J.B.) Bien, no creo que se pueda nunca decir cuál es la propia contribución al feminismo. Me parece que eso es algo que otra gente dice, si tienen esa inclinación (risas). Así que quizá he hecho una contribución o quizá no, no lo sé. Lo que me parece interesante es que a menudo se me considera como postfeminista, especialmente en Europa, y

¹ Una versión más breve de esta entrevista fue publicada bajo el título de "Mis compromisos no son sólo feministas." Entrevista a Judith Butler" en el suplemento *Cultura/s* de *La Vanguardia*, 220, Barcelona (2006): 2-5.

creo que esto no es correcto. Creo que mi pensamiento y mis compromisos todavía son feministas. No son sólo ni exclusivamente feministas, aunque, sin duda, también son feministas. No sé si hay una contribución principal. Continúo estando interesada en aquellos modos de afiliación, alianza y solidaridad que no dependen en una sola identidad. La crítica del feminismo de la identidad ha sido fundamental en mi trabajo durante muchos años. Creo que continúo pensando que lo que entendemos por la realidad del género es un producto de ciertas prácticas y puede ser alterado a través de prácticas. No creo que se pueda describir el género estructuralmente, o como algo que tiene una serie de significados relativamente estables o bien por virtud de razones naturales, o bien a través de estructuras o leyes culturales. Creo que, probablemente, a través de mi trabajo he hecho una contribución en cuestiones relacionadas con la agencia feminista o la agencia en general, y creo que he cambiado mi posición acerca de esto en el transcurso del tiempo pero creo que esto ha sido fundamental en lo que he ofrecido.

P.S. A menudo se la ha acusado de no tratar suficientemente el cuerpo y la biología. ¿Cómo ve su contribución sobre la materialidad al pensamiento feminista?

J.B. Creo que hay varias formas de aproximarse al tema de la materialidad. Me interesa y lo considero fundamental en mi pensamiento. Hay cierta gente que considera que la materialidad del cuerpo es lo que nos viene dado, lo que ya está establecido o lo que ya está en su sitio. Y, por supuesto, creo que existen ciertas situaciones a las que llamamos situaciones materiales: por ejemplo, la problemática del nacimiento, de la muerte, de la enfermedad, incapacidades, todo esto son realidades materiales y aun así, en cada uno de estos casos tenemos formas de interpretar lo que entendemos como el significado de la vida y la muerte, lo que entendemos como cuerpos sin incapacidad, lo que entendemos como capacidad reproductiva. Bajo mi punto de vista, nunca nos encontramos ante realidades puramente materiales, sea la muerte, la enfermedad, el bienestar, la capacidad; nunca nos encontramos ante ellas fuera de un marco interpretativo. Hay múltiples formas de entender lo que significa nacer, o quién ha nacido, o cuándo empieza el nacimiento. Hay múltiples formas de entender las características sexuales primarias o secundarias. Quizá sean simples hechos en un sentido material, pero el significado que tienen altera incluso cómo concebimos este hecho, en virtud del significado que les atribuimos. Mi visión es que la materialidad y los marcos interpretativos están profundamente imbricados.

Beatriz Preciado (B.P.) Quiero decir que me siento culpable acerca de esta cuestión del postfeminismo porque cuando vine a Europa era una forma de marcar una diferencia entre el estilo monolítico del pensamiento feminista en Europa, era una forma de decir que existía la posibilidad de un feminismo reflexivo, que reflexiona sobre sí mismo, más que una forma de decir que había que dejar el feminismo atrás.

J.B. Sí, lo entiendo, incluso dentro de Estados Unidos se considera que no soy una feminista porque no estoy de acuerdo con el punto de vista de Catherine McKinnon; esto implica que McKinnon es feminismo, lo cual es una pesadilla. También están las llamadas postfeministas, que son auténticas libertarias radicales que piensan que todos somos libres para pensar como queramos. El problema de esta visión es que erradica completamente todas las dimensiones del poder que saturan nuestras vidas y que son importantes en relación con el género. Así que es un problema, tanto si se acepta una jerarquía de género muy rígida que postula que los hombres dominan a las mujeres y que las mujeres sólo pueden ser comprendidas en términos de su relación con ser dominadas, como si una se entiende como una libertaria que no cree en las relaciones de poder. Por supuesto, pensar el poder como algo dinámico, flexible, privativo, negativo pero también productivo, es el punto medio que tiende a caer fuera de la ecuación cuando identificamos el feminismo con esa estructura más rígida y el postfeminismo con el libertarismo.

B.P. Estoy totalmente de acuerdo.

J.B. Sí, y entiendo cómo se puede producir esta idea del postfeminismo como una estrategia.

B.P. En el 2000 resultaba muy difícil hablar de teoría *queer* y de estas nuevas formas de feminismo. Se trataba de una manera de decir: podemos continuar hablando de feminismo pero hay otras formas interesantes de introducir estas cuestiones y también de interrogarse sobre el sujeto del feminismo. Y también estoy interesada en saber qué piensa sobre esta cuestión, dado que todavía sostiene el feminismo como política.

J.B. Sí, lo sostengo porque déjame decirte algo: primero, hablamos de postcolonialismo pero no quiere decir que hayamos dejado atrás el colonialismo; el prefijo "post" se refiere al paso de una estructura, pero esta estructura también continúa de una forma diferente. Así que si lo entiendes de este modo, entonces quizá lo veo con un poco más de simpatía (risas). Pero... ¿por qué seguir con el feminismo? Pues porque todavía hay diferencias de sueldo entre hombres y mujeres, todavía hay países y poblaciones enteras que viven desprotegidas ante la violación marital, todavía hay falta de acceso a tecnologías reproductivas, a los derechos reproductivos; estas cuestiones todavía existen como amplias y fundamentales desigualdades, y necesitan formar parte de la visión de conjunto.

B.P. Yo estaba pensando en quién es el sujeto del feminismo. ¿Son los hombres también el sujeto del feminismo?

J.B. Sí, creo que los hombres son también el sujeto del feminismo. Creo que para que el feminismo prospere necesita dejar de preguntarse sobre el sujeto en cierta manera. Porque creo que se puede tener un programa político fuerte a favor de la igualdad de género –bueno, quizá la noción de género deba expandirse para incluir mujeres a las que no se consideraba antes como mujeres, ¿de acuerdo?– pero que hay toda una serie de cosas

que tendrán que cambiar en virtud de las presiones que ha puesto sobre el feminismo el movimiento de transgénero, la teoría *queer*, etc. Sin embargo, cuando se habla de cuidados médicos básicos o de niveles de pobreza o de alfabetización, se puede luchar por todos estos objetivos: seguros médicos para todos, tecnologías reproductivas y libertad, paga igualitaria, abolición de la división del trabajo según el género, o el final de la pobreza de género, las diferencias de niveles de alfabetización entre hombres y mujeres... No se necesita saber cuál es el sujeto del feminismo para estar en esa lucha, y creo que en el momento en que nos atascamos en la cuestión de quién es el sujeto del feminismo, nos olvidamos de cuáles son las cuestiones políticas más amplias. Éste es un lugar en el que creo que es importante dejar la cuestión del sujeto en un aparte, y creo que el feminismo se puede herir a sí mismo tornándose innecesariamente rígido sobre la cuestión de quién es una mujer o la idea de que las políticas por la justicia y la igualdad necesitan estar basadas en una ontología de lo femenino; no veo ninguna razón por la cual estas cuestiones deban estar ahí. Quizá me he vuelto todavía más intolerante de lo que acostumbraba a ser sobre esta cuestión.

P.S. ¿Cómo se posiciona en relación con el feminismo de la diferencia de la escuela de Milán?

J.B. La escuela de Milán ha sido muy influyente, creo que ha tenido muchas partidarias y una política fuerte, y que en el contexto de Italia y del catolicismo tiene mucho sentido. La lucha para que se entienda que las mujeres tienen una relación especial con la reproducción, que necesitan cierto tipo de protecciones, de organizaciones y de expresiones culturales en base a esta relación especial con la reproducción es importante en una cultura que ha tratado de capturar esa relación o de privatizar el problema de la reproducción misma. Así que lo entiendo; no obstante, creo que sería un terrible error desarrollar una ontología de la feminidad que la ligue demasiado a la reproducción, porque no recoge problemas laborales o de otro tipo que sufren algunas mujeres y que no están relacionados con la reproducción. No creo que la reproducción funcione como el principio causal único de la opresión de las mujeres. Creo que hay muchos tipos de razones por las cuales las mujeres son restringidas o reguladas sexualmente, o discriminadas en razón de su género, que no están inmediatamente relacionadas con la capacidad y la función reproductiva. Así pues, todavía me siento más cercana a la tradición de Beauvoir y quizá a las feministas materialistas que se preguntaron si la categoría de mujer se ha definido siempre en relación con la reproducción y qué ocurriría si se separara de ello. Una de las cosas que ocurre es que las mujeres que no están en relaciones reproductivas no tienen cabida en esa ontología o en esa ética o en esa política. Hay otras formas de participar en relaciones de parentesco que no están mediadas por relaciones de reproducción y se torna muy difícil sentirse en una de esas. Hay mujeres y hombres que se unen a estructuras de parentesco pero que no han formado parte de la relación reproductiva y cuya relación de parentesco debería ser reconocida sin tener en cuenta si han estado implicados o no en la reproducción.

Me preocupa que se entienda la reproducción como una cuestión exclusiva de las mujeres, lo cual promueve que los hombres se consideren como un elemento no tan central en el proceso como en realidad son. Así que se convierte en un problema. Hay ciertas críticas de las tecnologías reproductivas que realmente no entiendo, miedos a la tecnología, miedo a que la tecnología de alguna forma tome el lugar de los hombres o las mujeres y a que el escenario de la reproducción sexual sea delegado a varias máquinas reproductivas de naturaleza patriarcal. No estoy de acuerdo con esta visión, es una visión totalizadora de la tecnología y no reconoce las formas por las cuales la tecnología siempre está presente en nuestras relaciones sexuales; de hecho, no estoy segura de que puedan darse relaciones sexuales sin lo que llamo *techné*, la asistencia de lo no-humano (risas). Así que yo haría una afirmación más radical: incluso lo que llamamos la reproducción heterosexual natural nunca se da sin alguna pequeña ayuda de uno u otro tipo, sea música, el tipo de cama que utilizas, o de juguete sexual, o imaginería erótica o fantasía. Todos estos son modos de ayuda.

B.P. Instituciones o ideologías políticas del romance, el amor...

J.B. Ciertamente, creo que hay ciertas utilidades de la tecnología que pueden resultar explotadoras y, sin duda, estoy en contra de ciertos tipos de ingeniería social que pueden darse en el contexto de la tecnología reproductiva. Esto me parece muy preocupante. No me gusta la clonación, estoy en contra. Pero son decisiones éticas que se pueden tomar sobre ciertas utilidades de la tecnología. Tengo ideas muy concretas sobre algunas de estas cuestiones.

B.P. ¿Por qué no le gusta la clonación?

J.B. No me gusta la clonación porque creo que es una forma de racismo, que está ligada al perfeccionismo y al racismo. No me gusta la idea de que podamos ingeniar una noción de la persona perfecta; esas son normas de la humanidad que implican un cuerpo capacitado y que resultan discriminatorias en todo tipo de aspectos.

B.P. ¿Qué le parece el discurso acerca de la clonación que la contempla como una forma de evitar la utilización de esperma para crear seres humanos? Creo que lo que se consideraba desconcertante en el discurso público sobre el tema es la capacidad de crear vida sin la necesidad de la diferencia sexual.

J.B. ¡Que no haya esperma no implica que no haya diferencia sexual! Hay una incautación metafísica que recae sobre esta pobre pequeña cantidad de fluido de la que estamos hablando (risas).

B.P. Estoy de acuerdo, pero era curioso observar cómo los medios de comunicación realmente evitaban el tema de que es posible crear la vida sin esperma, teniendo en cuenta que siempre hay un aspecto político sobre estas cuestiones.

J.B. ¿Qué es peor: la reproducción de la vida sin esperma o la reproducción de la vida con un esperma que es simplemente un instrumento, que no está atado a nadie y que ni tan sólo se puede saber a quién pertenece? En ambos casos, se trata del miedo social a que la institución del padre esté dejando de ser indispensable. Pero yo también prevengo en contra de ese deseo lesbiano de tener descendencia sin la menor gota de esperma. ¿Qué especie de purismo es éste?

B.P. Sí, estoy totalmente de acuerdo. Estoy ahora pensando en mí. Si quiero tener un hijo, pienso en todas las posibilidades que se tienen cuando se es lesbiana o transgénero. ¿Cómo lo haces? Creo que, una vez sabes que va a haber una asistencia tecnológica, todavía hay muchas posibilidades, muchas formas de pensarlo, en términos de fantasía sobre cómo vas a reproducir la escena original de la creación. Y, no sé, incluso más allá de esta cuestión. Sé que usted tiene un hijo y siempre me estoy preguntando cómo se lo monta otra gente en relación a los orígenes...

J.B. Bueno, la verdad es que lo piensas en términos de lo que está disponible para ti. No es una cosa abstracta. No siempre tienes lo que quieres. No siempre puedes hacerlo de la forma en que quieres hacerlo. Depende de las leyes, de las instituciones sociales, de lo que está a tu disposición, ¿sabes? Si lo haces con otra persona, qué es lo que ellos quieren, qué es lo que tú quieres. Hay una serie de compromisos en relación a lo que es históricamente posible. Pero creo que en la izquierda en Francia, y esto nos lleva en otra dirección de la escuela de Milán, en la izquierda de la izquierda, hay mucha resistencia, la paternidad homosexual no es lo mismo que la monoparentalidad. Se puede incluso tener familias compuestas de diversos tipos pero, inscrito en la ley, debe haber padre y madre porque sin eso no hay cultura, no hay civilización, no hay capacidad de ser humano, la descendencia será...

B.P. Sí, se toca lo simbólico. Estoy de acuerdo. Es un problema pensar sobre el parentesco en Francia bajo estas condiciones.

J.B. Es increíble. Es un momento teológico. Creo que es un momento teológico en el corazón de una cierta ley que entiende que debería ser un momento secular. Me temo que gran parte de la resistencia feminista a las tecnologías de la reproducción se basa también en un naturalismo de la reproducción heterosexual. Quizá enfatizan el dominio femenino, o la capacidad y la contribución específicas e incluso pueden lanzar un argumento político a favor de los derechos de reproducción como algo que pertenece exclusivamente a las mujeres en virtud de su capacidad reproductiva pero, aun así, se vuelve a reinscribir la heterosexualidad originaria del acto como algo que no puede tocarse.

B.P. Creo que la mayoría de gente de izquierdas en Francia no estaría de acuerdo con la idea de que el momento es teológico porque se refieren a Lacan.

J.B. Pero creo que, precisamente, Lacan es teológico en este momento.

B.P. Estoy de acuerdo con usted pero ésta es una discusión que tengo a menudo con gente en Francia y parece estar muy ligada a la noción de la República Francesa.

J.B. Sí, lo sé, y con el laicismo, pero creo que esto es un momento teológico en el corazón del secularismo.

B.P. Quizá esta es la razón por la cual la discusión con la cultura árabe y el islam aquí es tan intensa, ya que en cierta forma gira en torno a cuestiones teológicas.

J.B. Así lo creo, y hay que empezar a asociar el miedo a las comunidades de inmigrantes con la regulación del parentesco gay y lesbiano. Creo que el parentesco es el lugar donde se reproduce la Nación y donde se vigilan los límites de la Nación. El parentesco está en el centro de ambos debates. Ésta es la razón por la cual el Ministerio del Interior está constantemente criticando la llamada estructura de parentesco africana por no tener autoridad parental, y se esgrime como motivo por el cual el Estado debe tomar las riendas.

B.P. Esta teoría también existía en Estados Unidos en relación con las familias afroamericanas.

J.B. Efectivamente, el propietario de los esclavos se convierte en el nuevo padre.

P.S. En España...

J.B. Sí, ¡volvamos a España! En este momento estáis siendo más progresistas que nadie en Europa. Todo el mundo está muy celoso de España, la gente en Francia piensa que en España se está mejor y quieren mudarse.

P.S. Bueno, yo no estoy tan segura.

B.P. Yo sí, porque todo el debate aquí en Francia, como usted ha dicho, está siendo muy teológico.

P.S. Sí, pero en España la ley que regula el matrimonio gay se ha aprobado con la oposición de la derecha y de la Iglesia católica. No sabemos lo que puede pasar en las próximas elecciones. Se podría derogar.

J.B. Sí, pero vuestra izquierda es mejor, está más comprometida que la francesa.

B.P. Estoy de acuerdo.

P.S. Sí, ¡pero quizá nuestra derecha es menos democrática!

J.B. Sí, quizá como la derecha es tan mala...

P.S. ...¡la izquierda debe ser mejor! (risas). Pero volviendo al tema de los derechos, ¿qué piensa de la búsqueda de legitimidad del colectivo homosexual a través del derecho al matrimonio? ¿Señala el final del proyecto radical que tenía como objetivo articular y apoyar, y la cito

textualmente, “la proliferación de prácticas sexuales fuera del matrimonio y las obligaciones del parentesco”?

J.B. Tengo dos puntos de vista. Creo que estas cuestiones son compatibles. Por una parte, si va a haber una institución del matrimonio, no debería discriminar, es decir, dos personas que quieran casarse deberían poder hacerlo sin tener en cuenta su género. No estoy segura de por qué sólo dos pueden casarse. Creo que dos es un número arbitrario.

P.S. ¿Y deben tener relaciones sexuales?

J.B. ¡No! No lo creo, aunque en Alemania lo preguntan y dices que sí, pero creo que es ridículo. El matrimonio nunca ha requerido la sexualidad...

B.P. En cierto modo es lo contrario.

P.S. Pero es necesaria para la reproducción.

J.B. Es un contrato que se puede dar también por cuestiones de herencia, por el estatus de los emigrantes, a veces es por la compañía, por amistad...

P.S. ¡O incluso para evitar impuestos!

J.B. Puede ser una ventaja o una desventaja dependiendo de tu nivel de renta. En ocasiones se da por razones de celos sexuales, la monogamia, que no está necesariamente ligada a la reproducción. La monogamia es otra institución que tiene una relación indiferente con la reproducción. De verdad.

P.S. Pero ¿la monogamia no está directamente relacionada con la posesión de la descendencia?

J.B. Hay todo tipo de razones. No creo que los celos sexuales se deriven de la relación de propiedad. Sé que este es un debate interesante pero no estoy segura acerca de ello. En cualquier caso, mi punto de vista es: si debe haber matrimonio, debería estar abierto a todo el mundo. Estoy en contra de la discriminación. No veo por qué el matrimonio debe ser una institución heterosexual.

Hubo un momento maravilloso en el estado de Oregón, en Estados Unidos, en el que durante un par de semanas se permitió el matrimonio gay, y luego los tribunales lo impidieron. En un pequeño pueblo del estado de Oregón los funcionarios encargados de otorgar las licencias matrimoniales rehusaron hacerlo absolutamente a todo el mundo después del cese de los matrimonios homosexuales, porque dijeron que era una práctica discriminatoria y que estaban obligados por la Constitución a no incurrir en actos discriminatorios. Eso me encantó. Fue estupendo. Pasó hace cosa de un año y medio. Si todo el mundo en el país se negara a otorgar licencias matrimoniales porque equivaldría a concederlo sólo a la gente blanca o a la gente de cierta religión... Me pareció magnífico. Se trataba de personas heterosexuales que simplemente fueron solidarias. Era solidaridad. Se pusieron del lado de los principios de igualdad radical. Presentaron otro ejemplo de que la identidad no importa.

Por otra parte, me preocupa mucho que el matrimonio homosexual se convierta en el objetivo más importante del movimiento gay, lesbiano y bisexual, o del movimiento para las minorías sexuales. Creo que esto crea un problema. La legitimación legal toma el lugar de la innovación política y la experimentación cultural. La gente que vive fuera del matrimonio se vuelve ilegítima. Creo que gente que ni tan sólo se encuentra en un terreno propicio al matrimonio, como por ejemplo la juventud *queer* o la gente *queer* mayor que necesita asistencia médica o cuidados comunitarios: ¿se está pensando en ellos? ¿Estamos pensando en esas personas de nuestra comunidad que no tienen ninguna relación con el matrimonio? También me preocupa que, al menos en Estados Unidos y en partes de Europa, se actúa como si la crisis del sida fuera algo que ocurrió en los 90 y los 80 y que básicamente ha terminado porque hay formas médicas de mantenerlo, y, por supuesto, no ha terminado. Es un problema enorme en África. Resulta sobrecogedor. Y me preocupa que esas comunidades que han estado luchando en contra del sida ahora no se alíen con el Congreso Nacional Africano, con diversas organizaciones de base que ayudan a las comunidades a través de la educación, que luchan por proporcionar recursos médicos y en contra de las compañías que hacen que esas opciones médicas sean demasiado caras. Creo que en la actualidad deberíamos tener diversos compromisos globales. Me preocupa la juventud *queer*, el suicidio y la depresión entre ellos. Me preocupa la gente mayor y los que tratan de encontrar un camino sexual fuera de la norma del matrimonio. Me parece que no debe haber sólo un movimiento gay y lesbiano, sino también un movimiento de minorías sexuales que se involucre en todas estas cuestiones, incluyendo transgenerismo, transexualidad, intersexualidad, luchando en contra de los diagnósticos médico y psiquiátrico que son demasiado restrictivos, las encarcelaciones por razones de sexualidad y apariencia de género. Todos estos son objetivos radicales que necesitan ser atendidos de nuevo y me preocupa que un movimiento que se centra demasiado en la norma del matrimonio evada dichas responsabilidades.

P.S. Como filósofa, usted trata de cómo las normas de género nos permiten aparecer como humanos; ha transformado las nociones de identidad sexual y de género, y promueve un “deshacer el género” por una parte, y por otra se pronuncia públicamente en contra de la política exterior de Estados Unidos. ¿Cómo enlaza ambas líneas de trabajo?

J.B. Hay una forma simple de conectarlas. Desde *El género en disputa* me he ocupado de estudiar cómo se actúa de acuerdo con ciertas normas restrictivas de género que se presuponen acerca de lo que se considera un ser humano. Cuando nace un bebé, la primera pregunta, “¿es niño o niña?”, establece desde el principio que no podemos ser comprendidos como humanos a menos que seamos primero comprendidos como seres de género. Así, la norma del género se convierte en una presuposición de la inteligibilidad humana. Pero también debemos preguntarnos qué otro tipo de presuposiciones funcionan de esa forma. Una cosa que está muy clara en

Estados Unidos, después de haber emprendido dos guerras, contra Afganistán y contra Irak, es que cuando se emprende la guerra se decide y se propaga cierta idea de lo humano que es la que se trata de defender, y otra idea de lo no-humano en contra de la cual se lucha. Por ejemplo, nunca vemos fotografías de ninguno de los muertos de la guerra; ni de los que Estados Unidos ha matado, ni de nuestros propios muertos. Creo que se hace un esfuerzo para llamarlos árabes o islámicos –uno o el otro, a veces ambos– como una condición de barbarie más que de humanidad. Así pues, aquí opera una norma de civilización o una norma racista que legitima la guerra de Estados Unidos y deshumaniza a ese Otro.

Por supuesto, la conexión se da también en la cuestión de quién es alguien por quien se puede llevar duelo y quién no lo es. Una de las cuestiones importantes al pensar sobre el sida es que se dio un gran movimiento para que se hicieran públicas las muertes por la enfermedad, para librarse del estigma, de la vergüenza, para llamar la atención del público sobre los muertos y para insistir en el reconocimiento público de la pérdida de esas vidas, para que se pudiera decir: si esto fue una vida, esto fue una pérdida. Para encontrar una lengua y unas imágenes para que esa afirmación tuviera lugar en los medios de comunicación. Me parece que en una situación de guerra se dan condiciones similares. En Estados Unidos se actúa como si aquellos a los que matamos no fueran realmente humanos, no representasen una pérdida, no perteneciesen a nadie, ni a ninguna comunidad, ni familia, ni a redes de relaciones. Son inhumanos, no tienen nombre, no se puede pensarlos, no tienen una imagen. Así que el hecho de que no se pueda llevar duelo por esos a los que matamos, de hecho, no sólo sostiene el esfuerzo necesario para la guerra, sino que también convierte en irreal esta guerra a través de diversas restricciones en los medios de comunicación de masas, de forma que las personas no tengan la respuesta afectiva a la guerra que tendrían de otro modo.

P.S. Usted también ha hablado de esta cuestión en relación con las víctimas del 11 de septiembre en Nueva York y con las víctimas en Irak y Afganistán.

J.B. Algunas víctimas del 11 de septiembre, las que tenían casas, familias y perros, tenían bellas necrológicas y fotos. Pero también resultaron muertos emigrantes ilegales sobre los cuales no se tiene ninguna documentación legal, parejas gays cuyas familias o cuyos amores, compañeros o familias no se mencionaron. Había cierta norma que regulaba el buen trabajador americano, el marido blanco, con propiedades, niños, perros, religión, todas esas normas que nos constituyen a través de las necrológicas. Yo estoy a favor de las necrológicas, creo que son una institución muy importante pero, desafortunadamente, se utilizaron para reproducir una cierta norma de la pureza y la virtud americanas, y también de la movilidad social, que borraron la pérdida de algunas de las víctimas e imposibilitaron pensar acerca de las gentes que fueron asesinadas en Afganistán o en Irak por los americanos como merecedoras de este

reconocimiento público; ni tan sólo merecieron una foto o un nombre, ni tan sólo un nombre.

B.P. Estoy pensando en cómo la guerra es una de las tecnologías del género, una forma de difundir un nuevo colonialismo de género a través de los medios de comunicación y de la política exterior de Estados Unidos. ¿Cómo ve esta cuestión? Porque parece que, por ejemplo, el gobierno está utilizando argumentos feministas para justificar la guerra diciendo que vale la pena luchar por las mujeres, e incluso se menciona la situación de la gente homosexual en Afganistán. Se utiliza la retórica feminista. ¿Cómo ve este conflicto y esta utilización?

J.B. La veo de diferentes maneras. Creo que se ha dado también una utilización muy cínica del feminismo para criticar al islam en general por subordinar a las mujeres y conceptualizar la guerra como una especie de liberación de estas mujeres de las garras del islam. Ciertamente vimos esto en Afganistán cuando, de repente, se les había sacado el velo a todas las mujeres y ésta era una emancipación que debía ser celebrada. Creo que la administración Bush ha sido muy cínica en su invocación del llamado feminismo. Esta administración ha destruido lo que quedaba de protección para la infancia y de beneficios sociales para las personas que no tienen un seguro médico. Eso ha afectado particularmente a mujeres solteras, especialmente a mujeres con hijos pertenecientes a las minorías. Las mujeres no han hecho más que sufrir bajo esta administración. Esta ha sido una de las administraciones más profundamente antifeministas en la historia reciente de Estados Unidos, así que pienso que es una utilización muy cínica. Tampoco creo que les preocupen realmente las cuestiones de género en el islam, ni tan sólo les importa cuáles son las luchas de las mujeres en el islam, o cómo las mujeres entienden su lucha en relación, por ejemplo, con la autoridad religiosa y los principios feministas, y cómo enlazan ambas cuestiones. No están interesados en este tipo de proyectos. Solamente les interesa imponer cierto ideal americano en esta cultura como si pudiéramos traerles la democracia o la emancipación. Es una misión civilizadora y es enormemente problemática por esta razón.

Bush mismo y algunas de sus cohortes han encarnado una noción de la masculinidad asociada a la toma de decisiones bajo presión, y es curioso porque está relacionada con la noción del llanero solitario: estoy solo en un mundo duro y tengo que tomar decisiones, tengo el coraje de decidir. El efecto de esto es desviar la atención acerca de si Bush está obedeciendo la ley, representando la voluntad del pueblo, es decir, varios prerrequisitos de la democracia constitucional. Así que lo que hace es tomar una decisión dura y abrir Guantánamo, tomar una decisión dura y suspender los derechos civiles. Esto es una demostración de valentía masculina que funciona como una justificación aunque sea ilegal y vaya en contra de la voluntad del pueblo y no tenga ninguna orden para hacerlo. Creo que el asunto es cómo funciona la masculinidad para justificar la progresiva ilegalidad.

B.P. Estoy de acuerdo. Pasa lo mismo aquí en Francia con Sarkozy que invoca el mismo tipo de masculinidad. A veces es casi como una parodia *drag king*. Es el mismo modelo de masculinidad que se invoca sobre la democracia.

J.B. Denota cómo funciona la noción de seguridad, es algo que se invoca para suspender la ley, aprisionar o deportar a la población... La seguridad invoca una cierta idea de la protección paterna. Para que el hombre te proteja en cualquier situación, debes renunciar a alguna de tus libertades si quieres que realmente te proteja. Los Sarkozy o los Bush que van a actuar como tus protectores son los mismos que diezman los beneficios sociales e imposibilitan que la gente mande sus hijos a la escuela, u obtengan un trabajo decente, o...

Lo que ocurre es que el poder del Estado se separa de la ley. Entiendo las leyes como aquello que limita el poder del Ejecutivo o el del soberano. Lo que se invoca es un tipo de poder soberano para suspender la ley con el fin de proteger la población. Esto se encarna en una figura. El soberano es una figura de un tipo u otro, es también una forma de masculinidad. Se puede pensar en mujeres soberanas, no tienen por qué ser literalmente un hombre. Puedo pensar en Thatcher, Golda Meir; probablemente ellas invocaban un estilo de soberanía que tenía puntos masculinos.

B.P. También se puede pensar como una figura de madre despótica. Estoy pensando en cómo prolifera y circula.

J.B. Yo no lo creo. Creo que la seguridad se produce como una prerrogativa masculina paterna. No podría funcionar de otro modo.

P.S. En Barcelona doy un curso sobre "Mujeres en la literatura mediterránea" a estudiantes americanos que viajan fuera de su país para adquirir habilidades interculturales. Al inicio del curso les anuncio que voy a tratar de des-orientarles, de hacerles poner entre paréntesis sus puntos de referencia y de ofrecerles diferentes puntos de vista sobre cuestiones de las que, la mayoría de ellos, son muy poco conscientes. Por otra parte, mis doctorandos españoles tienen una visión completamente diferente. Me piden que le pregunte si todavía es posible ejercer una crítica progresista desde las universidades norteamericanas. Tienen la percepción de que eso debe ser realmente difícil. Otra pregunta ligada a ésta es: ¿cree que es suficiente para los intelectuales adoptar ciertas posturas de forma verbal?

J.B. (Risas) La pregunta sobre la censura en las universidades americanas, ¿es porque creen que existe una censura ideológica muy fuerte?

P.S. No lo saben exactamente. Su percepción es que debe de ser muy difícil hablar en contra de lo que está ocurriendo en Estados Unidos en general y también desde la universidad, institución en la que consideran debería darse la libertad de expresión.

B.P. Sí, creo que esta percepción se debe a declaraciones de figuras como Agamben, que se negó a visitar una universidad norteamericana y la

comparó con una universidad fascista en el período nazi. Inmediatamente se creó esta fantasía en la mente europea de que en las universidades norteamericanas imperaba el pensamiento hegemónico. Se convirtió en un discurso demonizador.

J.B. Desde 2001 a 2004 esto era cierto, pero creo que en los últimos dos años se ha abierto de nuevo y ha habido grandes e importantes manifestaciones en los campus universitarios. Creo que en la primavera de 2003 la situación cambió, cuando Estados Unidos inició la guerra contra Irak. Ese bombardeo provocó mucha oposición y manifestaciones en Madrid, Barcelona, París, Londres, por todas partes; en Indonesia y Filipinas fueron enormes. Recuerdo que fue sobrecogedor y esto quizás cambió un poco las cosas. Desde mediados de 2003 hasta el presente, se ha producido un gran cambio: se han dado cursos sobre crítica a la guerra, yo he iniciado un nuevo doctorado en Teoría crítica con el objetivo de reflexionar sobre la crítica abierta y su lugar en una cultura democrática, sobre las consecuencias de trabajar, de forma explícita e implícita, en contra de formas de censura. Desde muy temprano formé parte de una organización contra la guerra en Afganistán. Ha habido muchas en el campus de Berkeley, pero también en otros campus, en las que he participado para hablar en contra de la guerra.

Creo que una cosa es que los intelectuales hablen, lo cual es raro puesto que hablas de forma provisional y actúas, quizá se te graba, quizá tus palabras no lleguen. Otra cosa es publicar en una revista intelectual y otra diferente hacerlo en *Die Ziet*, o *Libération* o, ¿cuál es el nombre de...?

P.S. *La Vanguardia*.

J.B. ¡Exactamente! Entre 2001 y 2003 escribí un par de cosas para el *Frankfurter Allgemeine* y se publicaron en diversos lugares; entonces aumentó mi perfil público. No fue nada fácil para mí. Y, por supuesto, también estoy involucrada en las políticas de Israel y Palestina, y esto es todavía más controvertido. Es importante abrirse al espacio público a través de cierto tipo de publicaciones o peticiones. Creo que una debe también comprometerse en la organización política de diversos grupos que no son necesariamente académicos. Las movilizaciones anti-guerra implicaban trabajar con grupos que incluían a intelectuales o académicos, pero también a gente que no lo era, y eso me parece importante. También empecé a trabajar con diferentes grupos, no sólo académicos, lo cual me parece valioso. Es difícil saber qué se puede hacer. Creo que hay mucha gente que escribe a sus representantes políticos o que dona dinero al Centro de los Derechos Constitucionales o a otra de las muchas organizaciones que protegen las libertades civiles en Estados Unidos. También donan a grupos que se movilizan en contra de la guerra, aunque hay todo tipo de luchas entre ellos. Así que una habla, escribe, pone su cuerpo en la cola, dona dinero o habla con todo tipo de personas.

B.P. Hablaba antes del conflicto palestino-israelí. ¿Cómo ha evolucionado su pensamiento a la luz de los últimos acontecimientos?

J.B. En relación con esta cuestión he formado parte de un grupo llamado “The Faculty for Israeli-Palestinian Peace”, que es un grupo que reúne a palestinos, israelíes, europeos y un par de americanos para hablar de las diferentes posibilidades: hay gente interesada en la paz, otros en el reconocimiento, otros quieren resoluciones, otros justicia. No se puede ni decidir lo que se intenta conseguir; se da también la crítica al discurso de la paz. Es una especie de organización paraguas donde se integran diferentes personas, algunas de ellas involucradas en algunos diálogos muy interesantes y donde también se producen alianzas. Ha sido una experiencia muy interesante para mí. También conlleva conocer la situación de las universidades en Palestina, por ejemplo. Me he movilizado a favor de aquellas universidades que están completamente empobrecidas, que a veces se ven obligadas a cerrar durante meses y no pueden funcionar a causa del cierre de los controles y la consecuente imposibilidad de la gente para llegar a su trabajo. También porque soy judía hablo con la comunidad judía en Occidente acerca de Palestina e Israel: ¿se puede ser judío y criticar Israel? ¿Hay una tradición judía a la que poder referirse para criticar Israel? Sí. He estado haciendo este tipo de trabajo, estableciendo alianzas en Palestina y escribiendo artículos que han causado problemas en la comunidad israelí, por lo que sé. Además soy parte de lo que se llama “El teatro de la libertad” de Yenin junto con Harold Pinter y otras personas... No sé si habéis visto la película *Arna's Children*.

B.P. Sí.

J.B. ¡Ah, estupendo! Es una película magnífica. *Arna's Children* formaba parte de este taller de teatro, ha sido financiada por varias organizaciones europeas y yo estoy en su comité. Se ha estrenado en Yenín y se ha convertido en este extraordinario centro de arte. Todavía no he ido pero espero ir. No he escrito sobre *Arna's Children* pero sí sobre Palestina en la revista *Radical Philosophy* y otros artículos que están en la web. Bien, ésta es una cosa muy práctica en la que participo y de la que estoy muy orgullosa.

B.P. A mí me interesa el tema del conflicto porque me pregunto cuál es el papel de la violencia en el feminismo. Durante muchos años se ha asociado la violencia con la masculinidad, con la sociedad patriarcal, con la dominación y, dado que estamos en un estado de guerra global de todos modos, me interesa pensar sobre el concepto de violencia y el derecho a utilizarla. De forma creciente me pregunto si tendremos que recurrir a la violencia para defender nuestra causa, las cosas por las cuales luchamos.

J.B. Soy muy ambivalente en relación con la violencia. Creo que mi enfoque se centra en la crítica de la violencia estatal, ya que ésta tiene un carácter muy particular porque tiene la fuerza de la policía y del ejército que la apoyan, puede ser arbitraria y no hay recurso contra ella.

B.P. Estoy de acuerdo pero, ¿llamaría también violencia a la fuerza que se utiliza para defenderse precisamente de la violencia del estado? ¿Cómo se puede definir esto?

J.B. Me preocupa que el significado del término violencia sea tan amplio. Se dice que un texto es violento, que una película es violenta... No sé. Supongo que estoy interesada en cuestiones de poder, fuerza, resistencia; todas conllevan un cierto conflicto. Quiero mantener una noción de violencia quizá porque estoy muy preocupada por cómo la atención se desvía de la cuestión de la violencia de Estado; éste es el punto sobre el que me centro... No quiero decir que la única violencia que existe sea la violencia de Estado. Puede haber violencia en contra de la violencia del Estado. En tal caso: ¿es violencia sobre la propiedad, las personas, sobre qué personas? También me interesa la no-violencia como posibilidad, quizá porque soy americana y ¡estamos siempre tan preparados para saltar! Supongo que me interesan las formas no violentas de agresión y no me gusta la idea de que la no violencia implique pasividad. Creo que puede ser enérgica, que hay muchas estrategias que implican fuerza, poder, resistencia, conflicto, que puede que no sean violentas en el sentido de verter sangre o limitar a la gente en contra de su voluntad. Y quiero que sea posible distinguir entre coerción y perjuicio.

B.P. En el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona invitamos a Donna Haraway y estuvimos debatiendo sobre biopolítica y Foucault. Usted y Donna tienen formas diferentes de entrar en Foucault y utilizar su pensamiento pero ambas trabajan en el campo de la construcción biopolítica del sujeto.

J.B. Sí, aunque ella hace más de lo que yo hago. Me siento culpable por no estar trabajando específicamente sobre biopolítica, pero estoy en ello.

B.P. Pero la forma en que trata la vulnerabilidad, su debate con Agamben, me parece que van en la dirección de la biopolítica. Creo que usted está más interesada que Donna Haraway en los límites de la vida y cómo se adquiere el derecho a la vida, mientras que ella parece estarlo más en la producción de la vida. Quizá me estoy adelantando, pero estaba pensando que usted ya está criticando a Foucault desde dentro, en relación con la idea foucauldiana del poder soberano y de la sociedad disciplinaria que produce sujetos a través del control biopolítico del cuerpo. Creo que la biopolítica no es suficiente para hablar de lo que ocurre en el mundo hoy en día, precisamente en términos de la guerra global. Hace un momento, usted nos hablaba sobre el sida, sobre cómo algunas vidas no se consideran merecedoras del duelo. Así que estaría de acuerdo en que las cosas sobre las cuales está pensando, la vulnerabilidad, los límites de lo humano, efectúan una corrección de Foucault desde dentro, al pensar la regulación de la vida, de lo no vivo.

J.B. No sé si estoy corrigiendo a Foucault. Creo que cuando él define el biopoder o la esfera biopolítica como algo que implica el derecho de dar vida y de dejar morir establece un punto de partida para un tipo de pensamiento que él mismo no prosigue. Creo que Foucault se equivoca al decir que el poder soberano regulaba quién debía morir y ahora funciona más a través de la gobernabilidad y de la regulación de la vida. Hemos visto tortura en los últimos años. El espectáculo de la tortura no se ha escondido;

a través de formatos digitales se ha difundido lo de Abhu Graib, Guantánamo. Y también en Estados Unidos se revive la pena de muerte y la glorificación de ciertas tecnologías de guerra que destruyen pueblos enteros. Así que no creo que se pueda decir que hayamos tenido éxito enmascarando nuestra crueldad. Creo que todavía producimos espectáculos de crueldad. Al menos en Estados Unidos se reproducen de forma ritual espectáculos crueles, como las decapitaciones de los grupos radicales islámicos y se da una especie de guerra en los medios de comunicación de masas para ver qué espectáculo de crueldad es más cruel. Es cierto que estos espectáculos de la crueldad producidos por Estados Unidos hacen aparecer la muerte como algo menos real, pero también actúan enfatizando cierta noción sobre nuestra capacidad de destrucción, y eso es una actuación ideológica: cómo Estados Unidos puede mostrar su poder destructivo sin producir las imágenes de los muertos que provocarían quejas sobre su brutalidad. Pero no hay muchas quejas sobre la brutalidad en Guantánamo o Abhu Graib; lo mínimo, pero tampoco sobre lo que pasa en Irak.

Creo que, al menos en Estados Unidos, los debates acerca de la libertad reproductiva siempre han asumido que la derecha está a favor de la vida y la izquierda está a favor de la capacidad de elegir. Esta dicotomía binaria entre la vida y la capacidad de elegir es terrible porque la izquierda debe tener una posición sobre la vida. Hay gente que dice: no hables sobre la vida, eso pertenece a la derecha. Pero no, precisamente porque parece que pertenece a la derecha debemos hablar de ello, debemos darle otro significado. Así que estoy interesada en cómo entender estos diferentes discursos sobre la vida y cómo se relacionan. Por ejemplo, he hablado sobre la vida precaria y sobre lo que significa entender la vida como precaria y destructible, y lo que significa desarrollar una ética política sobre la base de esta noción de su precariedad. No quiero decir que esta precariedad sea la misma para todo el mundo. No lo es. La precariedad aumenta, disminuye, se intensifica para algunos o se neutraliza para otros. Así que hay cierta operación del poder para producir vidas extremadamente precarias y otras menos. Mi punto de vista no es sólo ético, sino que también trata de llevar a cabo una visión foucauldiana del poder en la conceptualización de la precariedad y la vulnerabilidad. Creo que si pensamos en personas que carecen de cuidados médicos básicos, medicinas, o que han perdido la ayuda estatal para su alojamiento, entonces se puede hablar de cómo aumenta la precariedad, y eso debe entenderse como una función del poder. Nunca podremos tener el poder para superar definitivamente la precariedad humana, siempre la habrá. Debemos ver cómo se intensifica y magnifica, y también cómo se puede desplazar. Así que éste es un ejemplo de cómo veo las operaciones del biopoder en el mundo contemporáneo: en relación a los servicios sociales o la guerra. No sé si esto responde a tu pregunta. Es desde donde yo parto.

P.S. En su trabajo ha tratado en varias ocasiones eventos psíquicos como la melancolía o el duelo, entre otros. En *Deshacer el género* estudia el

género y la sexualidad como formas de desposeer al yo en la relacionalidad con el objetivo de conceptualizar no sólo el estar “fuera de uno mismo”, sino también “al lado de uno mismo”, capturados por la pasión, el duelo o la rabia. Me gustaría preguntarle: ¿cuál cree que es el papel que juegan las pasiones y las emociones en la política? Quisiera que nos hablase de su idea de la política de la vulnerabilidad y su impacto en el concepto de Estados Unidos como nación.

J.B. Una de las cosas que se tornó importante es que para reclamar los derechos humanos se debe aceptar cierta ontología del sujeto como sujeto autónomo con derechos. No siempre se debe hacer esto, particularmente cuando se busca protección en contra de la violencia. Cuando hablamos de la comunidad *trans*, vulnerables a la violencia de las personas transfóbicas de su lugar de residencia o de la policía y que no pueden recurrir a la justicia porque no los entiende, los patologiza y no les considera como merecedores de protección, la cuestión es: ¿a qué noción de los derechos humanos, pueden apelar para denunciar una injusticia que es obvia? Me parece que estas personas son expuestas públicamente, son conocidas, son vulnerables a otros por el mero hecho de aparecer en la calle o frecuentar ciertos establecimientos, de vivir en ciertos sitios o de su apariencia. Lo que vemos es que este sujeto en cuestión está, de entrada, entregado a un mundo de otros a los cuales no necesariamente conoce y de los cuales necesita reconocimiento y respeto. Hay una cierta dependencia en ello, un tipo de vulnerabilidad hacia el otro que no puede ser conocida de antemano. Es un tipo diferente de ontología, quién soy o quién es el sujeto está constituido en una esfera pública sobre la cual no tengo control, ni para entender quién soy, o qué pasa con mi género o con la presentación de mi sexualidad, para comprender esta esfera de exposición y vulnerabilidad. Creo que esta esfera de vulnerabilidad también está relacionada con la forma en que somos dependientes, en que deseamos, en que nos relacionamos con otros de forma pasional. No podemos apartarnos completamente de esas relaciones y tanto si estamos enamorados como enfadados estamos en cierto modo fuera de nosotros mismos y constituidos en una relación con los otros que no está totalmente bajo el control consciente del sujeto. Así que no quiero rehabilitar una idea del sujeto que tiene autonomía o control sobre sí mismo, que necesita protegerse a través de sus propios límites, etc. Siempre estamos un poco más allá de nuestros límites, y precisamente a causa de esa vulnerabilidad necesitamos cierto tipo de reconocimiento, ciertas estructuras de justicia, necesitamos protección ante la violación, ante la violencia de diversos tipos. También necesitamos una esfera política en que la que constituimos. Así que esta demanda de protección y autoexpresión depende de manifestarse públicamente o de darse a una esfera pública sobre la cual no ejercemos control. Creo que éste es un aspecto básico de la estructura emocional de los humanos que desafía ciertos niveles tradicionales de autonomía y exige que desarrollemos nuevos niveles que tengan en cuenta estas cuestiones y que no tomen a uno mismo como punto de partida.

En mi libro *La vida precaria* sugiero que Estados Unidos, particularmente después del 11 de septiembre, trató de construirse a sí mismo como impermeable, como capaz de actuar y de no ser destruido. La repentina exposición de la permeabilidad de los límites de Estados Unidos a causa del 11 de septiembre no sólo fue castradora, sino insoportable. Se buscó una reconstrucción de la identidad nacional en términos del sujeto masculino que trata de ser unilateralmente eficiente y de tener totalmente bajo control las consecuencias de sus actos. Por supuesto, lo que vemos ahora es que parece haber perdido el control casi completamente y está volviendo a experimentar esa humillación desde un lado completamente diferente. Es una estrategia fatal.

P.S. Me pareció muy interesante el pensamiento sobre el sujeto en relación con la norma y el deseo, y el reconocimiento. Disfruté mucho leyendo los capítulos de *Deshacer el género* en los que habla de usted misma.

J.B. Casi no me acuerdo. Estoy sorprendida de haber incluido esto.

P.S. ¿De verdad? A todo el mundo le ha encantado.

B.P. ¿No se lo ha dicho nadie antes? Fue una forma de oír su propia voz....

J.B. Estupendo. Pero no sé por qué lo hice.

P.S. Pero, ¿no se trata de una consecuencia de pensar sobre el sujeto y su relación con la norma en su deseo de reconocimiento? ¿Cómo valora el posicionamiento autobiográfico con relación al propio pensamiento?

B.P. ¿No es eso también una estrategia del movimiento feminista desde sus inicios? Utilizar la voz de la primera persona como una posibilidad de hacer afirmaciones universales desde el yo, y el lenguaje de una minoría.

J.B. Cuando empecé a escribir, la insistencia del feminismo sobre la escritura en primera persona era tal que decidí resistirme. Todo el mundo me decía: bueno y ¿dónde estás tú en el texto? Pues estoy allí. Me encuentras o no, pero no estoy ausente. Quiero decir, ¿quién si no está escribiendo? Estoy escribiendo yo. Pero quise tener acceso a la privacidad. No me gustaba la idea de que ser feminista implicara exponer tu material más íntimo. Nunca me gustó esta idea; creo que la primera persona es importante y reflexionar sobre una misma también, pero es un punto de partida para pensar cómo cualquiera de nosotros se establece en un mundo a través de una serie de normas sociales o restricciones o condiciones de agencia que no hemos hecho nosotros. Así que se puede empezar con el yo, por supuesto, pero se debe tener en cuenta lo que no es el yo, esas condiciones más amplias que posibilitan el yo. Así que sí se puede empezar con el yo pero se debe des-orientar el yo, el yo debe des-orientarse por medio de su propia descripción. Esto es importante para mí, si no uno se queda atrapado en el yo.

P.S. Algunas de las preguntas que surgen en España para usted son: ¿cómo se define a usted misma? ¿Como mujer, como lesbiana, como trans...?

J.B. Si tuviera que definirme diría que soy alguien que en todo momento se resiste a la cuestión de la propia definición. No significa que no vaya a declarar que no soy feminista. ¡Soy feminista! O que no soy lesbiana. ¡Soy lesbiana! ¡Soy judía! ¿Qué quieres? Te lo digo. No es un problema. Si hubiera nacido veinte años más tarde quizá sería también transgénero, ¿quién sabe? Se me ha pasado el momento por una cuestión generacional.

B.P. Las moléculas simplemente no estaban disponibles en ese momento. No es tanto una pregunta como una realidad.

J.B. (Risas) Es interesante. No sé dónde estaría pero es una cuestión importante para mí. No me aproximo a ella simplemente desde fuera. Creo que debemos preguntarnos acerca de esta pasión por saber cómo el otro se define. ¿Por qué creemos que la autodefinición nos dará lo que necesitamos saber sobre esa persona? ¿Por qué preguntamos cómo te defines en lugar de preguntar en qué estás comprometido o qué te gustaría cambiar o qué estás en contra?

P.S. Esto nos lleva a otra de las cuestiones que me ha gustado mucho de *Deshacer el género*. Me refiero a la incertidumbre. Es muy difícil tratar con ella. Se necesita un verdadero entrenamiento para sostener esta autointerrogación y evitar la categorización.

J.B. Bueno, se puede utilizar la categorización pero se debe dejar abierta. Sí, soy judía. Pero, ¿realmente sé lo que significa ser judía? No, no lo sé. Soy una judía que no sabe lo que es serlo. ¿Es esto lo que es ser judía? Sí. Se pueden hacer las dos cosas. No voy a negar ninguna categoría porque me sitúe en una u otra posición minoritaria, no lo voy a negar, pero tampoco voy a decir que esa categoría tiene la última palabra sobre quién soy yo.

P.S. Ciertamente usted no busca la seguridad del yo en sus categorías identitarias porque también promueve un proyecto democrático que mantiene una relación crítica con sus propios términos. ¿No es lo mismo en el nivel individual?

J.B. No, en lo que confío es en mi capacidad de mantener una relación crítica con las cosas que más aprecio. Criticar no significa destruir, sólo podemos criticar lo que valoramos. Debo mantener ciertas cuestiones abiertas como una forma de rehusar el dogmatismo, la doxa, el sentido común. No quiero tener nada que ver con esto, con el *statu quo*. Sí, produce cierta ansiedad pero también abre una posibilidad. Creo que vivimos en un mundo en el que las personas sienten que las posibilidades se están cerrando mucho, así que abrir posibilidades es como romper la trama del mundo que damos por hecho. Si dejo de hacerlo siento que deja de haber un futuro. Así que es en nombre del futuro. Creo que es en nombre del futuro. No puedo satisfacer a los que me piden que me identifique. Si les diera satisfacción, dejarían de leerme.

B.P. En otro orden de cosas, me gustaría preguntarle sobre el impacto de su pensamiento en el arte contemporáneo.

J.B. ¿Habéis visto la exposición de Cindy Sherman?

P.S. La vi ayer, algunas piezas son hilarantes... pero yo era la única que se reía.

J.B. Yo me reí todo el tiempo.

P.S. ¡Qué pena que no nos encontramos porque me sentí un poco rara riéndome sola!

J.B. Yo creo que ella también piensa que es divertida, así que está bien.

B.P. No sé si está interesada en el arte. Menciona en su libro que su hermana es bailarina y mis alumnos de arte creen que su hermana ha influido en su interés por la *performance*. Yo les digo: un momento, quizá no sea esta la razón...

J.B. (Risas).

B.P. ¿Cuál es su relación con la representación?

P.S. ¡Oh, mira, hay una mujer con una nariz roja de payaso en aquella mesa! ¡Esto no es fácil de encontrar! ¡Qué gracia, justo en el preciso momento en que hablamos de *performance*! ¿Sabe que pertenezco a un club de mujeres de narices rojas? Y son todas filósofas, por cierto (risas). Lo fundamos. Pensamos que era necesario, sí.

J.B. Quizá deberías pedirles una foto... En primer lugar, la idea del género como actuación surge del amor por la actuación, no hay ninguna duda. Me gusta mucho la *art performance*, creo que es fabulosa, que el concepto de *live art performances* rompe con la noción de escenario y eso es fundamental. Creo que el *performance art* que se da políticamente como *acting out* es fantástico porque ocurre en la calle, en público, es una reconstitución del espacio social. Es una desorientación del tiempo y el espacio para todo el mundo que toma parte en él, tanto si se es participante como si se es espectador. Así que estoy muy interesada e imparto un seminario sobre *performance* que se llama "Bodily practices, social fields" en Estudios de teatro, junto con otra profesora. Siempre me han gustado el teatro y la *performance*. Estoy también interesada en el surgimiento de los estudios sobre *performance* en la historia del arte. También me gusta la fotografía: Diane Arbus, me conmueve Nan Goldin. Me siento muy cercana a este tipo de desarrollos del arte visual, Kitty Smith... Sin duda, trato de seguir a estas artistas, me nutro de ellas y me siento en su comunidad. No hay duda de esto. Pero, si tengo que ser honesta, si se está representando una obra de Sófocles, voy a ir a verla... Tengo una variedad de relaciones. No todo es sólo camp. También me gusta el modernismo tardío, especialmente en poesía. Era mi asignatura favorita en la escuela. Era mejor en poesía que en filosofía, pero quería ser filósofa. Era una afición artística pero nunca creí que podría vivir de ello. Esa es la razón por la que también doy clases de literatura. Tengo que tener mi Kafka. No soy feliz si no tengo un mundo de ficción de algún tipo que interrumpa el que vivimos.

B.P. ¿Dónde sitúa usted los inicios de la *performance*? Parece que ahora se da este giro performativo más lingüístico que relacionado con la historia del teatro y el cuerpo, de la teatralidad del cuerpo, se ha virado en esa dirección.

J.B. Sí, pero no debe ser así necesariamente. Al principio todo el mundo lo leía como una actuación corporal, pero luego aclaré que se relacionaba con Austin y el lenguaje. Pero si tengo que ser honesta, creo que, de hecho, es ambas cosas y que hay una tensión realmente interesante entre la idea del acto de habla como oral, que surge de una boca, de un cuerpo, que exige una oralidad, que debe existir en el tiempo y en el espacio. Volvemos a coordenadas corporales. Y no acepto el primer Derrida que quería tomar un acto de habla y librarlo de la presencia del cuerpo. Puede librarse de la presencia del cuerpo pero no estoy segura de que se pueda librar de la situación del cuerpo. Me gusta el trabajo de Soshana Felman sobre el acto de habla. Escribí una pequeña introducción sobre la boca como el lugar donde el acto verbal y el acto teatral se unen. Así que, de hecho, no estoy segura de que, en último término, puedan separarse.

B.P. Pero cuando enseña su historia del *performance art*, ¿dónde sitúa sus inicios? Algunos derridianos, como Peggy Phelan, están escribiendo esta historia de la *performance* y relacionan feminismo y *performance*, como si la *performance* fuera la forma en la que el feminismo se da en el espacio público. Lo cual es muy interesante porque parece enlazar con su trabajo, dado que teorizan la relación entre la disrupción feminista del espacio público y la *performance* como este trabajo corporal.

J.B. Yo no hago historia del arte. Tengo mucho respeto por el trabajo de Peggy Phelan y creo que hay resonancias entre él, especialmente su libro *Unmarked*, y mis primeros trabajos, particularmente *El género en disputa*; pienso que ambas obras se pueden leer juntas de una forma interesante. Creo que Peggy parece abrazar la calidad transitoria de la *performance* y ella lo interpreta como resistencia a una instrumentalización y “archivización” del arte. Yo lo acepto pero creo que quizá es porque soy un poco más brechtiana, quizá un poco más tradicional, no sé (risas).

B.P. Quizá usted esté trabajando con una noción de *performance* que está ligada a disciplinas y normas y es menos espontánea.

J.B. Estoy interesada en los hechos. No quiero debatir sólo el mundo de la instrumentalización, quiero ver cómo uno puede cambiar o romper o abrir, y estoy interesada en Brecht, en el trabajo de Walter Benjamin sobre Brecht, en la noción de gestualidad y su emergencia en el pensamiento del teatro. Creo que la noción de gestualidad es fundamental para comprender cómo se encarna una situación teatral pero también cómo se puede interrumpir un cierto tipo de contexto que se da por sentado. Así que me interesa la capacidad de interrupción de la gestualidad. Pienso que Peggy también está interesada en esto.

B.P. Ella usa más la noción de *performance* como disruptiva, transgresiva, etc., mientras que en su caso, la *performance* también es el efecto de esta señal. Así que su noción es más compleja.

J.B. Bien, yo he añadido la idea de resignificación, de la voluntad de alterar las normas, de perturbar, así que mi aproximación es un poco más instrumental.

P.S. Una última pregunta en torno al tema de la resignificación: ¿considera la transexualidad como una práctica subversiva?

J.B. Creo que debemos entender la transexualidad como un campo complejo y que no todos los transexuales tienen los mismos objetivos. Esto no puede afirmarse. Ciertamente hay algunos que son abiertamente transgresivos en sus prácticas, como Kate Bornstein. Y hay otros que tratan de buscar algún tipo de normalización. No quieren ser subversivos, sino que quieren tener una vida como cualquier otra persona. Creo que lo que no me gusta es que algunas feministas asuman que la transexualidad está relacionada con la reproducción y afirmación de las normas de género más conservadoras. Yo no creo que sea siempre el caso. Creo que una mujer o un hombre *trans* no son sólo un hombre que se transforma en mujer o una mujer que se transforma en hombre, creo que también son *trans* y que, por lo tanto, están marcando una diferencia. Para algunas personas ser *trans* significa estar en un estado de transición, en un estado de devenir, esto es lo que dice Bornstein. Es importante. Creo que si las personas *trans* estuvieran tan interesadas en rehabilitar las normas de género conservadoras entonces no se podría entender por qué tantas de ellas están preparadas para sufrir discriminación laboral, violencia callejera... La gente *trans* constituye una minoría sexual que es vulnerable a la violencia. Se necesita cierta valentía, cierta capacidad de superar conflictos y obstáculos. Así que no me parece un movimiento conservador en este sentido.

B.P. Ya que estamos tratando de la transexualidad, me interesa el debate sobre las hormonas. La posición de no utilizar hormonas, o de utilizarlas pero sin buscar convertirse en algo diferente, o definirse como transexual pero sin utilizar hormonas y emplear otro tipo de tecnologías evitando las hormonas. Ambas posiciones me parecen muy difíciles en el momento actual. Éste parece ser también el caso en España. Mientras que el feminismo está en una situación muy diferente, la comunidad transexual en España, Italia y Francia está en un momento de constitución y resulta muy difícil cuestionar estas categorías. Creo que ambas posiciones son muy interesantes y me gustaría saber qué opina usted ¿Cómo definiría la identidad transexual? ¿Cree que está relacionada con la tecnología o no? ¿Está relacionada con la autodenominación, de manera que cualquiera puede definirse como transexual o transgénero?

J.B. Bueno, no estoy tratando de hacer justicia. Déjame decirte sólo que creo que debería investigarse más acerca de las hormonas. La gente debería estar más informada acerca de sus efectos, particularmente los

jóvenes que se sienten muy atraídos por la posibilidad de un cambio transexual. Las consecuencias parecen ser más problemáticas de lo que parecían en un principio. Necesitan tener esta información para decidir, y tener un apoyo de la comunidad que no piense en términos morales para que puedan reflexionar sobre sus opciones. Es decir, que nadie juzgue por adelantado lo que es bueno o malo para ellos. Así que es mejor que no haya prejuicios en esa deliberación. Estoy interesada en las diferentes formas de vivir *trans*, que puede ser la presentación de género, puede ser quirúrgica... Cuanto más prolifere este campo, más opciones tendrá la gente y más posibilidades de pensar qué es lo mejor para cada cual. Pero creo que se necesita una comunidad de conocimiento, médico, legal, psicológico, que produzca conocimiento sin prejuicios y sin prescripciones.

B.P. Lo cual va a ser difícil por parte de la comunidad científica.

J.B. Cierto, porque la comunidad científica es casi exclusivamente normativa. Tratar de conseguir información de esta comunidad es muy difícil. Necesitamos más gente *trans* en la medicina (risas).