

dixit

JUDITH BUTLER

**Violencia de Estado, guerra,
resistencia. Por una nueva política
de la izquierda**

+ **"Las categorías nos dicen más
sobre la necesidad de categorizar
los cuerpos que sobre los cuerpos
mismos" (entrevista de Daniel
Gamper Sachse)**



Primera edición, 2011

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com

© Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona
Montalegre, 5
08001 Barcelona
www.cccb.org

© Judith Butler, 2010
© Traducción: Patricia Soley-Beltran
© Entrevista: Daniel Gamper Sachse

ISBN Argentina: 978-987-1566-53-2
ISBN España: 978-84-92946-29-7

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Safekat S.L.
28019 Madrid

Depósito legal: M-4741-2011

9 Violencia de Estado, guerra, resistencia.
Por una nueva política de la izquierda

47 “Las categorías nos dicen más sobre
la necesidad de categorizar los cuerpos
que sobre los cuerpos mismos”
(entrevista de Daniel Gamper Sachse)

Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*

Estoy muy satisfecha de volver a Barcelona esta tarde para hablarles de la relación entre la guerra y las culturas visuales, pero también de la relación entre la precariedad y una nueva crítica del poder del Estado desde la izquierda. Desde mi punto de vista, tenemos que repensar los términos del materialismo con el fin de comprender cómo las cámaras funcionan como instrumentos de guerra, pero también desarrollar una política contra la guerra que se centre en los desposeídos, lo que requiere nuevos vocabularios y nuevas acciones. Voy a comenzar con una reflexión sobre las dimensiones visuales de la guerra, para volver luego

* Esta conferencia tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCCB) el 7 de abril de 2010.

a la cuestión más amplia de cómo comprender las nuevas formas de opresión y desposesión, así como las estrategias que es necesario considerar.

Cuando pensamos acerca de cómo se llevan a cabo las guerras, qué formas toman las acciones de guerra, tendemos a pensar primero en los instrumentos materiales de la guerra, y tendemos a pensar que sabemos lo que queremos decir con “instrumentos materiales” cuando así los mencionamos. Aun cuando se esté de acuerdo en que las cámaras son instrumentos materiales de la guerra, resulta difícil decir que ellas hacen la guerra o que son parte de la acción de guerra. Después de todo, son las personas las que hacen la guerra, y se dice que ellas utilizan las cámaras. Pero ¿qué ocurre si los instrumentos adquieren su propia agencia y las personas se convierten en extensiones de esos instrumentos? Lo que se debe considerar es cómo pensamos acerca del material de guerra, qué cuenta como material y si las cámaras y sus imágenes son parte de esa materialidad extendida. Pero también debe dirimirse si las personas utilizan instrumentos, o si los instrumentos no sólo utilizan personas, sino que también redefinen la noción de persona como una

especie de instrumento, útil y desechable al mismo tiempo.

Por supuesto, esta cuestión ha dado lugar a algunos viejos debates que se discuten desde hace tiempo en los estudios sobre filmación y medios de comunicación, y que tienden a centrarse en la distinción entre la cámara y la imagen. En el contexto de la fotografía de guerra, la imagen puede reflejar o incluso documentar la guerra; a veces puede convocar respuestas emocionales a favor o en contra de la guerra, pero incluso entonces se entiende que asiste o apoya un esfuerzo de guerra o la resistencia a ella. Pero ¿forma realmente parte del hacer la guerra? Puede que sea más fácil decir que las cámaras son parte de la acción de guerra, ya que están literalmente agregadas a los misiles y a los dispositivos de bombardeo, y reemplazan a la agencia humana en el caso de los *drone*,* cuya

* En inglés a este tipo de aviones se los denomina técnicamente UAV (Unmanned Air Vehicle: Vehículos aéreos no tripulados), pero se los conoce popularmente como “drone”, en el ámbito internacional, o como “aviones espía”, en la prensa en español. Se trata de vehículos teledirigidos que llevan cámaras y sensores incorporados y que se emplean para misiones de combate. En el texto mantengo la denominación original de la conferenciante, ya que se trata de un término internacionalmente utilizado. [N. de la T.]

capacidad de destrucción en la guerra de Afganistán quedó fuera de duda. En efecto, la cámara-bombardero que es el *drone* ha causado muchas muertes de civiles, ya que localizan su objetivo a través de sensores térmicos cuya precisión es dudosa.

El avión no tripulado encuadra y alcanza su objetivo, pero ¿qué hacemos cuando miramos la guerra a través del encuadre de su cámara? ¿Se identifica nuestra perspectiva con el propio *drone* convirtiéndonos así, sin darnos cuenta, en instrumentos visuales de la guerra? Hago estas preguntas porque a veces se produce una confusión cuando suponemos que, por una parte, hay guerra y que luego se da su representación; lo primero es material, y lo segundo menos. Y a pesar de que atribuyamos algún sentido de materialidad a la imagen, tendemos a distinguir entre ese sentido de materialidad y el que pertenece a las pistolas, las bombas y los instrumentos de guerra directamente destructivos. Aunque tendamos a aceptar que los medios de comunicación del Estado contribuyen en la ejecución de la violencia de Estado, quizá sea el momento de reconsiderar la tesis de que los recientes esfuerzos por parte de estados, como el mío, para controlar las dimensiones visuales

y narrativas de la guerra no sólo han perseguido controlar y estructurar los modos de comprensión pública formulada y ratificada dentro de los campos visuales y audibles, sino también establecer los parámetros sensoriales de la realidad misma, incluido lo que puede ser visto y oído.

Por una parte, está la cuestión de la posición epistemológica en la que se nos sitúa cuando contemplamos sucesos de guerra o escuchamos las noticias. Por la otra, se construye cierta realidad mediante nuestro propio acto de recepción pasiva, ya que se nos solicita que aceptemos cierto marco de la realidad, tanto por lo que hace a su constricción como a su interpretación. Cuando los estados emiten directrices acerca de cómo informar sobre la guerra, y si debe informarse sobre la guerra, parecen estar tratando de regular la *comprensión* de la violencia, o la *aparición* de violencia dentro de una esfera pública que se ha transformado de manera decisiva a causa de Internet y de otros medios digitales. Pero si podemos en efecto preguntarnos si esta regulación de la violencia es también de algún modo violenta, si forma parte de la violencia, entonces necesitamos un vocabulario más preciso para distinguir entre la destrucción de la

bomba y el marco de su realidad, aunque, como sabemos, ambos ocurran al mismo tiempo. Del mismo modo que Althusser (basándose en Spinoza) sostuvo que puede haber diferentes modalidades de materialidad, sin duda puede haber, y hay, diferentes versiones de violencia y de los instrumentos materiales de la violencia. ¿Cómo comprender los marcos como parte de la materialidad de la guerra?

Los debates públicos sobre estas cuestiones tienden a centrarse en el contenido, como si el contenido fuera separable del modo en que se exhibe. Esos debates públicos acerca de si mostrar o no hechos de violencia presuponen un problema más fundamental. Aunque se muestre la violencia, ésta también se da encuadrada, y este marco no sólo construye activamente la comprensión pública de la violencia, incluida su presentación como un objeto de consumo visual, sino también su inteligibilidad. Y esta construcción tiene lugar mediante la expulsión de cierto contenido, mediante decisiones que institucionalizan en qué consistirá ese contenido. En otras palabras, antes de que llegemos a la cuestión ¿debería censurarse este contenido o no?, ya hemos pasado por la censura, porque lo que se considera “contenido” ya ha sido encua-

drado y moldeado para nosotros. Desde luego, no se puede ver sin algún tipo de marco y quizá tampoco haya historia sin algún tipo de organización del contenido narrativo. Pero el marco de la guerra es precisamente lo que permite que la guerra se convierta en inteligible, lo que significa que debemos preguntar acerca de las formas implícitas de censura que nos presentan la guerra como inteligible. El marco no sólo trata de mostrar “qué es” y de este modo establecer el contenido relevante, también presenta la interpretación y la justificación de qué es precisamente mediante un marco que no está abierto al escrutinio crítico. En este sentido, el marco no simplemente contiene o exhibe lo que contiene, sino que participa activamente en una estrategia de contención, produciendo y haciendo cumplir de un modo selectivo lo que se contará como realidad. Aunque el marco no siempre pueda contener lo que trata de hacer visible o legible, sin duda permanece estructurado con el fin de instrumentalizar ciertas visiones de la realidad. Esto significa que el marco está siempre excluyendo algo, siempre dejando algo fuera, siempre des-realizando y deslegitimando versiones alternativas de la realidad. Y así cuando el marco arroja cierta versión de la guerra al reino de la

no-realidad, ya sea en forma de espectros que persiguen a la versión ratificada de la realidad o en forma de realidades perdidas que no dejan huella, los marcos están activamente comprometidos en redoblar la destrucción de la guerra, en pulir la superficie de la melancolía, e incluso en terminar con toda una serie de actos asesinos.

Por supuesto, no hay un solo marco, y los marcos no son precisamente estáticos. Bajo las condiciones de la circulación digital, no podemos seguir atados a una noción de marco que se refiera exclusivamente al arte pictórico colgado en la pared. Y aun así el marco todavía opera de acuerdo con temporalidades fugitivas e inesperadas, y debe entenderse como parte de la circulación de la propia imagen. Por esta razón, es prácticamente imposible controlar la imagen debido a las formas contemporáneas de su reproducibilidad y capacidad de circulación. Puede viajar y viaja más allá del alcance de aquellos que tratan de censurarla y a veces se opone a la intención que la animó en su origen. La circulación reanima las intenciones de nuevos modos, expone la imagen a nuevas condiciones de animación y a menudo termina produciendo efectos que se vuelven en contra de aquellos que creían tenerla controlada, cuyo

control se supone que debe ser reflejado, retornado y consolidado mediante la propia circulación. Está claro que esto es un efecto de la amplia, por no decir frenética, circulación de las fotos de Abu Ghraib en Internet. En efecto, la incontrolable capacidad de circulación de la imagen contribuyó a originar una protesta pública global contra la guerra.

Por otra parte, esa misma capacidad de circulación incontrolada puede dispersar los efectos de la guerra, socavar nuestra capacidad de centrarse en sus costes e incluso naturalizar los efectos de la guerra a través del campo visual. Así pues, no puede afirmarse simplemente que la intensificación de la capacidad de circulación sea un efecto utópico de la nueva tecnología visual.

Quizá sea mejor entender la regulación del campo sensorial, incluidos lo que puede ser visto y lo que puede ser oído, no sólo como aquello que prepara el terreno epistemológico y afectivo para la guerra y, por lo tanto, forma parte de ella. Al mismo tiempo, y bajo ciertas circunstancias, el carácter no regulado de ese campo sensorial puede fragilizar e incluso detener las estrategias del combate. Aunque yo no defendería la idea de que la des-regulación de la imagen siempre funciona para obstruir los

objetivos de la guerra, creo que la lucha abierta por quién controla los medios de representación se halla en la médula de cualquier política anti-guerra. La cuestión puede plantearse del siguiente modo:

¿Puede continuarse la guerra o, de hecho, la escalada de la guerra, como estamos viendo en Afganistán, sin primero preparar y estructurar la comprensión pública acerca de qué es la guerra y sin tratar de suprimir cualquier información narrativa, visual o audible acerca de ella que ayude a exteriorizar la resistencia popular en su contra? Está claro que en los Estados Unidos la cobertura televisiva de la guerra posiciona a los ciudadanos como consumidores visuales de un conflicto violento que pasa en otra parte; y en especial, la distancia geográfica de lo que se denomina nuestros enemigos nos permite hacer la guerra sin una detallada inspección interna de nuestras acciones. Es posible que las operaciones de medios de comunicación globales como CNN exporten de hecho la visión de los Estados Unidos, imponiendo así una sensación de distancia infinita de las zonas de guerra incluso para aquellos que se encuentran en ellas. Pero si el marco de lo que vemos cuestiona la credibilidad de las afirmaciones que

respaldan la guerra, entonces no se consigue reclutarnos para el esfuerzo de guerra por medio de la interpelación visual de las noticias. En efecto, si no se llega a interpelar a los soldados mediante la información visual y narrativa de las guerras que luchan, entonces empiezan a perder la fe en lo que hacen, se declaran enfermos, desertan, solicitan que se los transfiera o simplemente se marchan. Estos actos se han incrementado recientemente y no se informa mucho sobre ellos pues esto sugeriría que la cobertura de las noticias no está haciendo el trabajo de reclutamiento que se supone debe hacer. Pero, por supuesto, se recluta a muchos soldados que aspiran a escapar de la pobreza, adquirir habilidades profesionales y convertirse en instrumentos de la economía; si la guerra está o no justificada, en cierto modo, es menos importante que la posibilidad de capacitarse como instrumentos asalariados de una economía cuyo valor tampoco está claro. Incluso así, no puede subestimarse el efecto de los medios de comunicación. A aquellos que llevan cámaras en el campo de la contienda, sean reporteros o combatientes, en cierto modo, se los recluta para la lucha. Si aquellos que brindan asistencia en la guerra, incluidos los que utilizan cámaras

en la contienda –ya sea como combatientes, guardas de prisiones o reporteros–, comienzan a producir el campo sensorial del combate de modos diferentes, entonces no puede sostenerse la propia razón de ser de la guerra. Después de todo, la justificación para la lucha se da en el campo sensorial, se utiliza el sonido y la imagen para reclutarnos en una realidad y para hacernos participar en ella.

En cierto modo, toda guerra es una guerra sobre los sentidos. Sin la alteración de los sentidos, ningún Estado podría hacer la guerra. ¿Deberíamos quizás expandir nuestra noción de la contienda bélica con el fin de entender cómo la regulación de los campos de lo visible y lo audible busca mantener esa comprensión pública, e incluso el consenso aparente que permite a un Estado librar sus guerras sin una revuelta popular que lo debilitaría? Recordemos que las guerras invocan el derecho a reducir la vida a la muerte o a una muerte en vida, a disponer de la vida a través de medios militares, a instigar el terror y a destruir las infraestructuras de la vida cotidiana de las poblaciones que se hallan en su punto de mira. Cuando hablamos de “poblaciones objetivo” estamos hablando de gente que ha sido agrupada dentro de un

marco y por un marco, que se han convertido en el foco de una serie de cámaras y cuyo estatus de objeto depende fundamentalmente de una máquina que enfoca su realidad, circunscribiendo tanto su precariedad como su carácter desechable. En efecto, señalar un pueblo como blanco es la acción inicial de la destrucción. No sólo es la preparación de la destrucción que está por llegar, sino la secuencia inicial del propio proceso de destrucción.

Pero como sabemos, las guerras no siempre siguen estos planes tan controlados; se matan algunas poblaciones que no habían sido definidas como blanco, pero esto se debe a que el poder destructivo de la maquinaria de guerra excede a su objetivo, produciendo daño colateral; la fantasía de la destrucción controlada se desmonta, pero el marco sigue allí, así como la fantasía controlada del Estado, pero marcando también su límite. La destructividad que el Estado trata de centrar en esta o aquella población no puede ser controlada, y por esta razón existen protocolos internacionales de guerra que tratan de proteger las vidas de los civiles en una situación bélica. El informe Goldstone, por ejemplo, se centra en la destrucción de vidas de civiles. La idea de una contienda legal o, de

hecho, de una guerra justa, se basa en la posibilidad de controlar los instrumentos de destrucción. Pero debido a que la falta de control es parte de su propia destructividad, no hay guerra que no cometa un crimen en contra de la humanidad, una destrucción de vidas civiles. En otras palabras, la legislación internacional que prohíbe los crímenes en contra de los civiles presupone que puede haber una guerra sin dichos crímenes. Pero si este tipo de crímenes son inevitables, entonces no existe una guerra que no sea criminal.

Al establecer cuáles serán las poblaciones blanco, la guerra distingue entre aquellos cuyas vidas deben ser conservadas y aquellos cuyas vidas son prescindibles. En este sentido, la guerra es el negocio de producir y reproducir la precariedad, de sostener a la población en el límite de la muerte, a veces matando a sus miembros, a veces no; de cualquier modo, produce precariedad como la norma de la vida cotidiana. Para poder sujetarlas a una operación de violencia efectiva y sostenida, a las vidas que se hallan bajo dichas condiciones de precariedad no se les debe extraer todas sus vísceras. Después de todo, las guerras también se inician con el fin de debilitar y dominar a aquellas

poblaciones que se convertirán en trabajadores o, ciertamente, en personal de seguridad en la reconstrucción de sus tierras bajo el auspicio de los poderes extranjeros y las compañías multinacionales. Así pues, como sabemos, en parte las guerras también se inician con el fin de producir y explotar una clase trabajadora desesperada en favor de los intereses económicos de aquellos que inician el conflicto armado. Como también sabemos, las guerras se luchan en épocas con altos índices de desempleo nacional con el objetivo de explotar y reclutar una clase trabajadora prometiendo competencias profesionales y compensaciones. Claramente, de este modo se incrementa el poder del Estado, así como su alianza con el poder corporativo. Pero como también sabemos, dichas alianzas no siempre funcionan, por supuesto; compañías como Halliburton han sido condenadas por corrupción y han perdido la mayoría de su potencial de inversión en Iraq, donde resulta que la población es mucho menos dócil y dispuesta a la colonización corporativa de lo que esperaban los Estados Unidos.

La tesis de *Marcos de guerra*, mi libro más reciente editado por Verso y Paidós, es que los marcos mediante los cuales llegamos a com-

prender la violencia de la guerra participan en el hacer y re-hacer de la guerra. Por “marcos” no me refiero sólo a los bordes de una foto, sino también, a los límites de lo pensable. Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil. Los marcos que presentan y sitúan en primer plano las vidas por las que es posible llevar duelo funcionan para excluir otras vidas como merecedoras del dolor. ¿Y cómo puede una vida ser valiosa si no se puede hacer el duelo por ella, si no se la puede perder? Dichos marcos operan en la prisión y en la tortura, pero también en la política de inmigración, según la cual ciertas vidas se perciben como vidas, mientras que otras, aunque aparentemente estén vivas, no consiguen asumir una forma que se perciba como la de los seres vivos. Las formas de racismo instituidas y activas a nivel perceptivo tienden a producir versiones icónicas de poblaciones que merecen ser lloradas en gran medida y otras cuya pérdida no es tal y que se mantienen como no merecedoras del dolor. La distribución diferencial de la posibilidad del duelo entre pueblos tiene implicaciones que atañen a cómo y cuándo sentimos disposiciones afectivas con consecuencias políti-

cas –como el horror, la culpabilidad, el sadismo justificado, la pérdida y la indiferencia– y a cuándo no podemos sentir las en absoluto.

Me gustaría volver al tema de las muertes civiles, particularmente a la cuestión de si, y en qué forma, pueden considerarse pérdidas “criminales” en el contexto de la guerra. He sugerido anteriormente que toda guerra conlleva crímenes de guerra, la definición de civiles como blanco y su destrucción. No presento este argumento como una justificación de dicha destrucción, sino como una razón para intensificar la resistencia a la guerra misma. Dar a conocer el número de muertos de guerra, incluidas las pérdidas de civiles, es parte del modo en que se construye la noción de guerra, pero es también un modo en el que se nos recluta a nosotros mismos en el esfuerzo de guerra. Pensemos acerca del problema de las cifras, dado que las cifras –particularmente las de muertos en guerra– circulan no sólo como parte de la representación de la guerra, sino también como parte de todo el aparato de la acción de guerra. Las cifras son un modo de enmarcar las pérdidas de la guerra, pero esto no significa que sepamos si, cuándo o cómo cuentan dichas cifras. Podemos saber cómo contar, o podemos

confiar en la fiabilidad de ciertas organizaciones humanitarias o de derechos humanos para hacer un recuento correcto, pero esto no es lo mismo que discernir si una vida cuenta y de qué modo lo hace. Aunque las cifras no pueden decirnos con precisión quiénes son aquellos cuyas vidas cuentan o aquellos cuyas muertes cuentan, podemos percibir cómo se enmarcan y desenmarcan cifras para descubrir el funcionamiento de las normas que diferencian las muertes tolerables y aquellas por las que se siente el duelo en el contexto de la guerra.

Invariablemente, cuando se inicia un ataque, como el ataque israelí a Gaza en diciembre del 2009 y diciembre del 2010, podemos empezar con los números, contar los heridos y los muertos como una forma de hacer un balance de las pérdidas. También podemos contar y transmitir anécdotas que, junto con las cifras, empiezan a desarrollar una idea sobre lo que ha ocurrido. Al mismo tiempo, no estoy segura de que las cifras o las anécdotas, aun siendo modos de hacer un balance, puedan por sí mismas explicar la cuestión de qué vidas cuentan y qué vidas no. Aun cuando resulte posible conocer las cifras, puede ser que las cifras no importen en absoluto. En otras palabras, paradójicamente, claramente hay

situaciones en las que contar no cuenta. Algunas personas se horrorizan al saber las cifras de muertos en combate, pero para otras estas cifras no importan. Entonces, ¿bajo qué condiciones cuentan los números, para quién y para qué? Y ¿por qué a veces las cifras no cuentan para nada?

Por supuesto, aquí hay algo paradójico, pues estamos acostumbrados a oír, por ejemplo, que los métodos cuantitativos reinan en las ciencias sociales y que las aproximaciones cualitativas no “cuentan” para nada. Y aun así, en otras áreas de la vida, resulta extraordinario comprobar el nulo poder que tienen las cifras. Esto sugiere que ciertos esquemas implícitos de conceptualización operan con mucha fuerza para orquestar lo que se puede admitir como realidad; funcionan mediante formas ritualizadas de desautorización, de modo que incluso el peso positivista de las cifras no tiene posibilidad alguna ante ellas. En efecto, podemos incluso imaginar que si alguien, cualquiera, pudiera saber cuántas mujeres y niños han muerto en Gaza sentiría indignación. La categoría “mujeres y niños” tiene cierta transcendencia, lleva a cabo cierta demanda emocional, ya que ambas categorías presumiblemente designan poblaciones inocentes. Por supuesto, dichas presunciones pueden o

no ser ciertas, y no sabemos exactamente si todos los menores –de edad inferior a los 18 años– se hallan en la categoría de niño. Pero por el momento presumamos que hay algo como una disposición general a contemplar la muerte de mujeres y niños como formas injustas e inaceptables de muertes civiles en guerra. Quiero sugerir que tal vez sea posible sostener este punto de vista y al mismo tiempo cuestionar si las mujeres y los niños deberían realmente ser concebidos como mujeres y niños, si operan del mismo modo que hacen las mujeres y los niños o si, de hecho, se los debería nombrar y considerar de un modo completamente diferente. Una vez que esto ocurre, se puede sostener el punto de vista general de que la muerte de mujeres y niños es una parte aceptable de la guerra, pero sostener, mediante una forma complicada de desautorización y racionalización, que estas muertes no entran dentro de esa categoría. Quiero sugerir que este modo de razonar se utilizó mucho en la prensa israelí posteriormente a ese ataque. Las cifras eran bien conocidas, pero no contaron. Y eso se debe a que los cuerpos atacados y destruidos ya se habían concebido como un puro instrumento de guerra.

Las cifras no hablan por sí mismas. Espero poder ofrecer una forma de contar los muertos de guerra que *no* forme parte del encuadre de la guerra; en efecto, estoy tratando de presentar algo diferente a un acto de guerra. Me guía un principio normativo: todos debemos luchar para superar –en nombre de un mundo interdependiente y dentro de los términos de una forma más radical de igualitarismo– la desigualdad radical que caracteriza la diferencia entre las vidas por las que se puede llevar duelo y las que no lo merecen. Así, las cifras que aquí presento tienen por objetivo tratar de mejorar esa desigualdad, una desigualdad que impregna los esquemas dominantes de conceptualización y afecto. De modo que sí existe, en efecto, un marco normativo dentro del cual aparecen esas cifras, pero quiero sugerir que es un marco que se opone a la guerra, y que no forma parte del esfuerzo para la guerra.

El Centro Palestino para los Derechos Humanos trató de contar las víctimas del ataque israelí de diciembre de 2008 y enero de 2009. La última cifra documentada que encontré fue la de 1.417 palestinos muertos y 4.336 heridos, la mayoría de ambas cifras corresponde a civiles. El enviado especial de las Naciones Unidas,

Richard Falk, presentó una cifra ligeramente diferente: 1.434 palestinos muertos en la invasión de Gaza, de los cuales 960 eran civiles, y entre esos civiles había 121 mujeres y 288 niños, aunque otras estadísticas afirman que fueron 313 niños y jóvenes. Israel ha tratado de desmentir todas estas cifras acusando a Hamas de inflar el número de víctimas civiles, afirmando que puede nombrar más de 700 militantes de Hamas muertos en la lucha. Incluso si aceptamos este punto, eso deja entre 500 y cerca de 1.000 muertos civiles palestinos. Parece claro que la cifra que establezcamos depende de cómo concibamos la categoría de “civil”. Y para comprender cómo funciona esa categoría, debemos preguntar si alguien que se supone pertenece a Hamas puede aun considerarse como civil, y entonces, en segundo lugar, si en definitiva se puede saber dentro de Gaza, o desde una vista aérea, si alguien es o no de Hamas. Recordemos que el propio Hamas tiene alas civiles y militares, así que cuando decimos que los muertos de guerra eran “Hamas”, no decimos de qué ala de Hamas y quizás eso tenga su importancia. Si entendemos que Hamas comprende una sociedad civil organizada y sostenible en Gaza, entonces no se puede disociar del todo a Hamas de la vida civil.

Eso significaría que tal vez no sea posible distinguir entre quién es Hamas y quién es un civil. En efecto, una razón por la cual Israel rehúsa admitir la ayuda humanitaria en Gaza es porque no quiere que los sistemas ya establecidos de distribución de alimentos, que organiza Hamas, sean ratificados o legitimados por los esfuerzos de distribución. Esto significa que Israel —con lo cual me estoy refiriendo al gobierno— reconoce que Hamas es coextensivo con la sociedad civil y la infraestructura material de Gaza. Si entendemos que sólo un sector de Hamas está implicado en la lucha (y que en ciertos casos se trata de grupos escindidos opuestos a Hamas) y que algunos sectores de Hamas forman parte de la policía civil, y que otros trabajan en irrigación, agua, alimentación, transporte y refugio, entonces ¿qué queremos decir cuando decimos que algunos de esos muertos formaban parte de “Hamas”?

Hay más cifras que tampoco pueden desmentirse: cerca del 80% de una población de un millón y medio (comparado con el 63% de 2006) depende de la ayuda alimentaria internacional, la cual fue dramáticamente reducida y completamente suspendida bajo el reciente asedio. Y estas cifras han empeorado: ahora un

millón cien mil personas dependen de la ayuda internacional para sobrevivir. Hace tiempo que se debate la cuestión del hambre en Gaza.

Aproximadamente un año antes del ataque más reciente, el 87% de los habitantes de Gaza ya vivían por debajo del umbral de pobreza, una cifra que se había triplicado desde el año 2000. Después del reciente ataque, se predice que cerca del 95% de la población va a vivir por debajo de dicho umbral. En el informe de noviembre del 2007, la Cruz Roja afirmaba, en relación con la cantidad de alimentos que se permite ingresar a Gaza, que la gente estaba obteniendo “lo suficiente para sobrevivir, [pero] no lo suficiente para vivir”. Según los informes de B'tselem, 20.000 habitantes de Gaza permanecen sin hogar después de la destrucción de sus residencias. A través de una serie de historias documentadas sabemos de personas que en el último año han perdido la vida por falta de comida adecuada, en especial personas que sufren graves problemas de salud y no reciben tratamiento.

Siempre es posible escuchar estas cifras y dejarlas de lado. Puede presumirse que cualquiera que presente dichas cifras ha tomado partido, es anti-Israel o no está interesado en saber toda la historia o en tener una visión

completa. Pero permítanme recordarles que grupos judíos han criticado enérgicamente al Estado israelí y su ocupación, y que incluso aquellos a quienes les importa el futuro de Israel han afirmado que su militarismo es autodestructivo. Para retornar al tema, si dejamos de lado las cifras por miedo a las conclusiones políticas que sustentan, dejamos de ver las cifras con el fin de salvaguardar cualquier cuestionamiento al punto de vista político propio preestablecido. Por supuesto, aun es posible leer o escuchar dichas estadísticas, no negarlas, pero insistir en que finalmente no importan, ya sea por una cuestión de indiferencia, o porque se considere dicho sufrimiento como algo merecido, o incluso por otra cosa: una forma de frialdad mojigata cultivada a lo largo del tiempo mediante prácticas locales y colectivas de construcción de la nación, que se apoyan en las normas sociales prevalentes articuladas tanto por las políticas públicas como por los medios de comunicación dominantes y las estrategias de guerra. Son modos de contrarrestar o acallar formas de indignación que podrían traducirse en apelaciones al fin de la violencia. Pero la frialdad con pretensiones de superioridad no sólo es necesaria para matar, sino también para

contemplar la destrucción de la vida con satisfacción moral, incluso con un sentimiento de triunfo moral.

Podríamos entonces analizar algunas de las fuentes culturales del poder militar en Israel durante el reciente ataque a Gaza –y el asedio en curso– como un intento de maximizar la precariedad de otros mientras se minimiza la precariedad de Israel. Esto es, por supuesto, una estrategia que no puede funcionar, precisamente porque busca negar la propia vulnerabilidad a la violencia al determinar al otro como radicalmente, si no permanentemente, vulnerable. La condición generalizada que establece la igualdad se niega en favor de una distribución diferenciada de la precariedad. Desde luego, esto no puede funcionar porque negar la precariedad del otro tiene cierto tipo de consecuencias, es decir, a su vez el otro tratará de negar la propia precariedad. Pero mi argumentación no trata precisamente de las consecuencias. La negación de la propia precariedad persigue negar la ontología social en la que cada uno de nosotros estamos expuestos al otro, y de la cual la precariedad es una condición generalizada.

Este modo de estar ligados unos con los otros en la precariedad no es precisamente una rela-

ción en la que se entra mediante la volición y la deliberación; precede al contrato y a menudo se desvanece tras esas formas de contrato social que dependen de una ontología de individuos volitivos. Estamos ligados al extraño, a aquel, o aquellos, a los que nunca conocimos y nunca escogimos. Matar al otro es negar mi vida, no tan sólo la mía, sino la noción de que mi vida es, desde el principio, e invariablemente, vida social. Esta verdad generalizada se manifiesta de formas bien explícitas en la relación entre Israel (lo que se denomina Israel) y Palestina, puesto que están inextricablemente unidos, sin contrato social, sin acuerdo recíproco y, aun así, de forma ineluctable. Así surge la cuestión: ¿qué obligaciones deben derivarse de esta dependencia, contigüidad y proximidad que ahora define cada población, que las expone a ambas al miedo a la destrucción, que incita a la destructividad? ¿Cómo entender dichas relaciones sin las cuales ninguna de las poblaciones puede vivir y sobrevivir, y a qué obligaciones conducen?

Sin embargo, se niega esta situación innegable de proximidad e interdependencia, de vulnerabilidad. Volvamos a la categoría del civil con el fin de comprender cómo se da esta negación. Hay en la prensa israelí quienes dicen que si se

mató a civiles, si se mató a niños, fue precisamente porque Hamas se esconde en los centros civiles, utiliza a los niños para escudarse, de modo que organiza la situación en la que Israel debe matar civiles y niños con el fin de defenderse a sí misma, legítimamente, contra Hamas. Se acusa a Hamas de utilizar “cínicamente” a niños y centros civiles para esconder su propio armamento. Hay diversas fuentes que pueden documentar la falsedad de estas afirmaciones, pero por el momento, consideremos cómo funciona este argumento. Si los niños palestinos muertos por bombas de mortero y fósforo son escudos humanos, entonces no son en absoluto niños, sino más bien piezas de armamento, instrumentos militares y materiales, que ayudan y asisten en un ataque a Israel. Como sabemos, los israelíes han bombardeado escuelas, patios de recreo al aire libre, instalaciones de las Naciones Unidas, así que, realmente, ¿cuán lejos puede llegar este argumento? Aun así, se hace la afirmación hiperdefensiva de que es culpa de Hamas —la utilización de niños como escudos humanos—, y hemos escuchado el mismo argumento contra Hezbollah en el sur del Líbano. Me pregunto: ¿todos los niños son escudos humanos? ¿O sólo algunos? ¿Se espera que

entendamos que los niños palestinos no son más que escudos? Si este punto de vista israelí fuera correcto, entonces los niños que ha matado la agresión militar israelí ya habrían sido transformados en instrumentos militares, en escudos que permiten atacar a los atacantes. Si alguien “siente” por los niños o, en efecto, si alguien llega a considerar a los niños como aquellos cuyas vidas están siendo injusta y brutalmente destruidas en un instante, de modos grotescos y horrorosos, entonces ese tipo de “sentimiento” debe ser superado por una racionalidad militar fría y virtuosa. En efecto, ésta no es sólo una fría racionalidad militar, sino que se enorgullece de su habilidad de ver y sentir más allá de la visión del sufrimiento humano extremo en nombre de una autodefensa que se expande infinitamente. Se nos pide que creamos que esos niños no son realmente niños, que no están realmente vivos, que *ya* han sido convertidos en metal, en acero, que ya pertenecen a la maquinaria del bombardeo, en cuyo punto de mira se concibe el cuerpo del niño como nada más que un metal militarizado que protege al atacante del ataque. Entonces, el único modo de defenderse a uno mismo de este ataque es matar a este niño, a todos los niños, al grupo entero; y si las

Naciones Unidas defienden sus derechos, entonces las instalaciones de las Naciones Unidas también deberían ser destruidas. Si alguien conceptualizara al niño como algo que no fuera parte de la maquinaria defensiva y manipuladora de la guerra, entonces habría alguna posibilidad de entender esta vida como una vida que vale la pena vivir, que merece ser protegida y que merece que se lleve duelo por su pérdida. Pero una vez que se transforma en una metralla fraudulenta, entonces incluso el niño palestino ya no vive, sino que, más bien, se lo considera una amenaza para la vida. En efecto, no hay otra vida que la vida israelí, que cuenta como vida y que debe ser defendida a cualquier coste. Y aunque podemos contar el número de civiles y niños palestinos muertos, no podemos contarlos. Debemos continuar contándolos una y otra vez. Tenemos que empezar a contarlos, como si todavía nunca hubiéramos aprendido a contar.

Pero, alguien podría objetar, ¿qué pasa con los israelíes de los pueblos del sur de Israel? ¿Es que no cuentan esas vidas? Desde luego que sí, y digo esto, no sólo advirtiendo que han sido contados, que han sido reconocidos, sino también que deben ser contados. Aunque las cifras muestren que las pérdidas palestinas son enor-

mes en comparación con las israelíes (en el último recuento eran quince), simplemente no es suficiente hacer una comparación de ese tipo. La cuestión no es llegar a una igualdad de pérdidas. No se quiere argumentar que debería haber la misma destrucción en el lado israelí. La cuestión es oponerse a la destrucción en todas sus formas.

Aun cuando el número de israelíes muertos en este conflicto sea significativamente menor que el de palestinos, sigue siendo cierto no sólo para los israelíes sino también para casi todos los medios de comunicación públicos que las estadísticas de la vida, la muerte y el encarcelamiento de israelíes son más expresivos, se adecuan a la norma de la vida humana ya establecida. De manera que en este caso, más que de una vida, se trata de la vida; mientras que la vida palestina o no es vida, una vida en sombras, o es un desafío a la vida tal como la conocemos. En esta última forma, se ha transformado totalmente en un arsenal o una amenaza espectral, figurando así como una amenaza infinita en contra de la cual se formula una “defensa” sin límites. Esa defensa sin límite encarna entonces los principios de ataque sin límites (sin vergüenza y sin consideración hacia

los protocolos establecidos internacionalmente sobre los crímenes de guerra).¹

Aunque por principio todos nos oponamos al asesinato de civiles inocentes, e incluso si nos oponemos sin que importe dónde ocurra y sin que importe quién lo haga y quién lo sufra, este principio sólo se aplica efectivamente si estamos dispuestos a utilizar el término “asesinato” para denominar la destrucción de niños que juegan en sus patios de recreo y si somos capaces de considerar a las poblaciones vivas como vidas y no exclusivamente como partes de la metralla militar. En otras palabras, si ciertos pueblos –y, de manera significativa, entre ellos los palestinos– no cuentan como seres vivos, si su propia

1 Aquí presento una serie de cifras que me acercan aun más al punto que quiero defender. Las publicó B'tselem, la red de derechos humanos israelí. También se encuentran en la web del gobierno israelí. En los tres años posteriores a la retirada de Gaza en 2005, murieron 11 israelíes bajo el fuego de los misiles –los misiles Qassam se lanzaron desde el norte de Gaza hacia Israel–. Por otra parte, sólo en 2005-2007, las fuerzas militares israelíes mataron a 1.290 palestinos en Gaza, entre ellos 222 niños, y esto fue antes de la guerra más reciente. Por supuesto, la marcada desproporción es chocante, pero hay que considerar también que las cifras –y su distribución en los meses anteriores– sugieren que no es correcto pensar que Hamas no pueda o no quiera entregar sus armas en cualquier situación.

vida, sus propios cuerpos se construyen como instrumentos de guerra o puros recipientes del ataque, entonces ya se los ha privado de vida antes de que se los mate, se los ha transformado en materia inerte, en instrumentalidades destructivas –y así se los ha enterrado antes de que hayan tenido una posibilidad de vivir– o en merecedores de la destrucción, paradójicamente, en nombre de la vida. Matar a una persona así, a una población así, supone un racismo que diferencia por adelantado quién contará como una vida y quién no. Cuando llega, entonces, el momento de tratar de aplicar la norma “no matarás”, ya hemos perdido de vista qué y quién está vivo, de modo que pensar en matar vida en nombre de la defensa de la vida se vuelve algo posible, incluso virtuoso. Por supuesto, es posible, incluso real, pero lo que no se llega a entender en esta circunstancia es que la vida de uno está ligada a la vida del otro, y que la vida es este mismo vínculo: arduo e irreversible.

Tengamos en cuenta que los torturados en Abu Ghraib por las fuerzas de seguridad de los Estados Unidos fueron prisioneros islámicos y que fue el partido islamista, Hamas, el que se estableció como el blanco que Israel debía destruir. En cada uno de estos casos, se intensi-

ficó la precariedad de la población islámica. En la política europea, se observa en un frente distinto de esta guerra: las políticas de inmigración, a menudo han tomado la forma de una defensa de “Europa” en contra de la diversidad racial, pero también en contra del ataque imaginado a sus apreciadas libertades que —se supone— la gente de los países musulmanes planifica y lleva a cabo.

Como parte del movimiento *queer* desde hace muchos años, soy sensible a este lenguaje de la libertad, y por cierto nadie quiere que su libertad sexual se restrinja por motivos religiosos. Pero también soy sensible a cómo las apelaciones a la libertad sexual se han utilizado falsamente para limitar la inmigración, del mismo modo en que se utilizaron los principios feministas para autorizar la guerra de Afganistán. Quizá sea éste el momento de distinguir entre el movimiento gay libertario, que defiende los principios de la propiedad capitalista y del individualismo, de otros movimientos sociales que valoran la libertad como parte de la lucha por la igualdad social, como el anarquismo y los proyectos de democracia radical. El movimiento *queer*, concebido transnacionalmente, ha tratado siempre de luchar en contra de la homofobia,

la misoginia y el racismo, y ha funcionado como parte de una alianza que lucha contra la discriminación y los odios de todo tipo. En su origen, las políticas *queer* tuvieron como objetivo confirmar la importancia de la batalla en contra de la homofobia independientemente de cuáles fuesen la identidad y las prácticas sexuales de cada uno en particular. Pero también se trataba de señalar la importancia de la alianza, de armonizar las diversas formas que toma el ser minoritario, una lucha en contra de las condiciones de precariedad, sin tener en cuenta la “identidad”, y una batalla en contra del racismo y la exclusión social.

Mi propia filiación con lo “*queer*” tiene como objetivo afirmar las políticas de alianza a través de la diferencia. Dicho de un modo general, una alianza fuerte en la izquierda requiere, al menos, un compromiso para combatir tanto el racismo como la homofobia, combatir tanto la política antiinmigración como las varias formas de misoginia y la pobreza inducida. ¿Por qué estaría alguno de nosotros dispuesto a participar en una alianza que no tiene claramente en cuenta todas estas formas de discriminación y que no atiende además a las cuestiones de justicia económica que también afligen a minorías sexuales,

mujeres y minorías raciales y religiosas? Quizá sea importante recordar la relevancia que tiene la crítica a la coerción y a la violencia del Estado para un movimiento político vigoroso de izquierda, incluso si reconocemos que la economía transnacional, incluidas las instituciones del Estado, es responsable del incremento de los niveles de pobreza y de su naturaleza diferencial.

En tales circunstancias, los progresistas sexuales se han vuelto “críticos” del Estado que parece estar apoyando nuestras libertades con gran entusiasmo. ¿Qué es lo que está haciendo exactamente con nuestras libertades? Y ¿estamos dispuestos a que nuestras peticiones de libertad sean instrumentalizadas con el propósito de reproducir la identidad nacional europea de un modo racista mediante políticas de inmigración restrictivas y coercitivas?

Si el fortalecimiento del Estado en contra de las comunidades inmigrantes, las nuevas y las establecidas, implica privarlas de libertad, cuestionar sus propios derechos de asamblea y expresión, si el Estado considera a su propia población musulmana como una amenaza al valor de la libertad, entonces está protegiendo una solicitud de libertad únicamente mediante la intensificación de la falta de libertad, el au-

mento de sus propios mecanismos coercitivos y su adhesión a proyectos racistas. Nada de esto puede formar parte de las políticas *queer*, ya que lo *queer* es ese modo de afiliación activa y diferenciada que lucha en el ámbito público por una mayor igualdad y la libertad de todas las minorías, y en contra de tornar prescindibles y precarias aquellas vidas que necesitan tanto el reconocimiento como la emancipación.

Quizá debamos recordar que el racismo en las fronteras está ligado a las nuevas guerras en el Oriente Medio, que son encuadradas como guerras “en contra del Islam” y que buscan utilizar nuestras propias reivindicaciones de libertad –sexual y estética– como instrumentos para entablar una guerra racista e intensificar la precariedad. Sin duda estas estrategias son mejores que apelar a un Estado que utiliza la defensa de la “libertad” para reafirmar su pureza nacional, sus concepciones racistas de la cultura, como la condición previa para la razón, la modernidad y la civilización, y para detener toda crítica pública sobre el modo en el que patrulla sus fronteras y vigila a sus poblaciones minoritarias. Cualquiera que sea la libertad por la que luchamos, debe ser una libertad basada en la igualdad. En efecto, no podemos encontrar la

una sin la otra. La libertad es una condición que depende de la igualdad para realizarse. Lo que está en juego es repensar y enfrentar los procesos de minorización en las nuevas condiciones globales, preguntando qué alianzas son posibles entre las minorías religiosas, raciales y sexuales (cuando estas “posiciones” no son tanto identidades como modos de vida en relación con los otros y los ideales guía). Entonces quizá podamos componer constelaciones en las que la oposición al racismo, la discriminación, la precariedad y la violencia del Estado continúen siendo objetivos claros para la movilización política y en las que la oposición a la guerra sea al mismo tiempo un modo de ejercitar la libertad en conjunción con la igualdad y, mediante la demolición de la maquinaria de guerra del Estado, de reanimar el mundo sensorial y una democracia sensible.

“Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos”
(entrevista de Daniel Gamper Sachse)*

Judith Butler es profesora del departamento de retórica y literatura comparada de la Universidad de California, Berkeley. Sin embargo, sus obras y sus intereses abarcan diversas disciplinas, siendo la filosofía la influencia más decisiva en su pensamiento y el eje desde el que estructura sus reflexiones. Tal vez el estilo en ocasiones críptico y autorreferencial de su escritura sea el causante de que haya sido etiquetada como una representante destacada de la posmodernidad. Se trata, en este caso, de una etiqueta que poco dice sobre sus intereses o sobre el hilo normativo que recorre sus obras. Según Butler, la política, tanto en su vertiente pública como en sus ramificaciones en la vida privada (“lo

* Realizada en febrero de 2008 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona –CCCBB– y completada en septiembre de 2010 en conversación escrita con la autora.

privado es público”), está condicionada por distinciones de género que nos preceden y que reproducimos si no cuestionamos los significados que nos constituyen. El sesgo de género que aplica a su análisis social es, sin duda, una apuesta que ancla sus reflexiones en una realidad normativa. Sólo si llevamos al primer plano de la conciencia los prejuicios de género que nos constituyen y que perpetúan pautas de dominación y de sometimiento será posible eliminar las discriminaciones ocultas en ocasiones en el mero acto de nombrar a alguien por su nombre o de solicitarle que declare su “sexo”. Hay economías políticas que subyacen a nuestra valoración de la realidad. Esta sospecha de Butler constituye la perspectiva desde la que contempla diversas formas de interacción social o nuestras reacciones afectivas supuestamente espontáneas ante fenómenos hoy en día tan cotidianos como la guerra y el terrorismo.

Daniel Gamper (DG): Profesora Butler, al final de su conferencia “Violencia de Estado, guerra, resistencia”, usted dijo: “Cualquiera que sea la libertad por la que luchamos, debe ser una libertad basada en la igualdad”. Parece que éste es el concepto de libertad en el que deberían pensar los activistas y los teóricos de izquierdas, y con cuya ayuda se podría contrarrestar la tendencia europea a vilipendiar a los ciudadanos musulmanes a causa de su no respeto a la libertad sexual. ¿No piensa, en cambio, que los países europeos deberían incentivar la asimilación de los inmigrantes para mantener vigentes las libertades individuales clásicas? ¿Conlleva el respeto al otro vulnerable que deberíamos aceptar sus estilos de vida presuntamente basados en la dominación masculina de las mujeres?

Judith Butler (JB): No me convence el modelo de la “asimilación” que exige el sacrificio de los valores de una comunidad religiosa o regional para lograr la conformidad con una idea de lo que son las normas europeas. Pienso que, efectivamente, las comunidades migrantes forman parte de lo que se considera Europa hoy, y no existe una idea de lo europeo sin que los migrantes sean una parte constitutiva. De modo

que esta idea de asimilación e integración me causa problemas. Por supuesto, como usted mismo indica, la gente tiende a pensar que lo opuesto a la asimilación es la “aceptación de la dominación de las mujeres” o incluso la “homofobia”. Pero ésta no es necesariamente la alternativa. Hay dos reflexiones que hacer al respecto. La primera es que en lugar de “integración” y “asimilación” deberíamos pensar en la importancia de la heterogeneidad. La resistencia a esta transformación es el nacionalismo, el cual suele ser reaccionario. Y el esfuerzo por subordinar o excluir a los nuevos migrantes no es de ningún modo el tipo de “igualdad” que nosotros defenderíamos. La segunda es que si queremos combatir seriamente la misoginia y la homofobia, como efectivamente debemos hacer, entonces nos tenemos que preguntar realmente en qué sectores de la sociedad encontramos estos tipos de discriminación. Si decidimos localizarlos en las nuevas comunidades migrantes, entonces habremos encontrado una manera muy astuta de ocultar la misoginia y la homofobia presentes en la cultura imperante: en las instituciones religiosas de todos los tipos, en la educación, en el empleo. Para lograr el mejor resultado habría que conseguir una alianza fuerte con los movi-

mientos *queer* y feministas de las comunidades migrantes y de otras partes de la sociedad europea para combatir la homofobia y la misoginia en todas sus formas y en todos los lugares.

DG: Se diría que usted plantea desarrollar una política anti-guerra. ¿Cómo sería?

JB: No sé si deseo desarrollar una política anti-guerra. Ya existe una política anti-guerra y hemos visto importantes movilizaciones contra las guerras estadounidense y británica durante la última década. Lo que me interesa es cómo estas movilizaciones fueron posibles, qué intervenciones de los medios de comunicación fueron necesarias, y cómo la gente trabajó más allá de las fidelidades ideológicas en resistencia al militarismo. Pienso que de estos movimientos de masas podemos aprender a producir alianzas efectivas. Esto significa que tenemos que trabajar a través de las fronteras identitarias y nacionales, pero no de manera imperialista.

DG: Usted critica vigorosamente la guerra de Afganistán y el ataque israelí en 2008-2009 a la franja de Gaza. En sus reflexiones se centra en la creación de la realidad por gobiernos y periodis-

tas que, por así decir, continúan la violencia con medios distintos de la fuerza, con cifras y marcos interpretativos. ¿Cuál sería la alternativa? ¿Crear otra realidad más respetuosa con las víctimas reales? ¿U ofrecer una visión más adecuada de la realidad? En breve, ¿es aún útil el concepto de realidad (no como algo creado, sino como “lo que existe”, es decir, un concepto no posmoderno de realidad)?

JB: Acepto que no podemos tener un acceso directo a la realidad sin una presentación de la misma. Uno podría decir, filosóficamente, que la ontología depende de los medios de comunicación. Eso no es lo mismo que decir que la realidad está simplemente construida, o es completamente ficticia. Antes bien, significa que siempre hay una lucha sobre cómo representar mejor lo que está sucediendo. Mi crítica en concreto a la cobertura mediática de las guerras estadounidenses, especialmente en los Estados Unidos y en los conglomerados mediáticos globales alimentados con dinero de las grandes corporaciones americanas, es que el periodismo era una forma de hacer la guerra. ¿Cómo sería un periodismo que rechazara ser reclutado en acciones de guerra con los medios de comu-

nicación? Insisto en que hay una realidad, y no cuestiono la muerte de población inocente en Gaza o de población civil por los *drones* americanos en Afganistán. Pero, dicho esto, tenemos que describirlo, y en toda descripción que ofrezcamos habrá una interpretación. El periodismo es un lugar de lucha política... inevitablemente.

DG: En otro de sus textos sobre la guerra, en concreto el dedicado al terrorismo suicida, no aparecen los estereotipos habituales utilizados para explicar este fenómeno, como, por ejemplo, la religión, el mal o las víctimas.¹ En lugar de esto, usted enfatiza la distinción, no siempre justificada, entre violencia estatal y violencia no estatal. ¿Por qué?

JB: Todo depende de cómo se defina el terrorismo. Se suele asumir de antemano que el terrorismo suicida tiene sobre todo motivacio-

1 Judith Butler, "Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto", en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 57-94. Una primera versión de este texto fue publicada por el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) (*Vulnerabilitat, supervivència*, Breus CCCB, Barcelona, 2008) con motivo de la conferencia que Judith Butler impartió en el CCCB el 18 de febrero de 2008.

nes religiosas, y que las razones religiosas están vinculadas al islam. Pero hay muchas perspectivas islámicas opuestas sobre el terrorismo suicida. Muchas de las motivaciones de los que cometen atentados terroristas suicidas no son necesariamente religiosas. Con frecuencia tienen que ver con cuestiones relativas al territorio político o son muestras de rechazo político a ejércitos ocupantes. Creo que nos equivocamos si intentamos entender el terrorismo suicida como una expresión pura de violencia religiosa. Sin duda, es importante pensar sobre las víctimas del terrorismo suicida, pero deseo subrayar que también hay que pensar sobre las víctimas de otros tipos de violencia. No es que me tengan sin cuidado las víctimas, lo que me importa es por qué nos preocupamos eminentemente de ciertos tipos de víctimas que son objeto de ciertos tipos de violencia. Por qué distinguimos entre los que fueron asesinados justificadamente y los que fueron asesinados injustificadamente. Me parece que hay motivos para sentir preocupación y horror por todas las víctimas de estos asesinatos. Me preocupa que algunos de nuestros modos más estereotipados de describir el terrorismo reiteren estos errores o prejuicios.

DG: Usted pone el acento en que nuestros afectos están políticamente determinados. ¿Es así?

JB: Deseo dejar claro para empezar que no creo que nuestros afectos, sentimientos y emociones estén determinados *totalmente* por lo político. Dicho en otros términos, no acepto una explicación determinista de nuestros afectos. Creo que es verdad que tenemos ciertos tipos de creencias políticas no revisadas que explican por qué sentimos horror ante ciertos tipos de muerte y no ante otros. Son creencias que nos llevan a considerar injustificada la violencia insurgente, por ejemplo. Estas creencias no están perfectamente explicadas ni argumentadas. No determinan nuestras reacciones morales, pero sí nos predisponen de ciertos modos. Al decir esto, estoy hablando de un “nosotros” que tampoco está claro. ¿Quiénes somos “nosotros”? Habría que reflexionar sobre esto. Pero, en relación con su pregunta, es importante explicitar que lo político no nos determina plenamente, como lo demuestra que yo, y muchos de mis compatriotas, nos horroricemos ante la violencia ejercida por los Estados Unidos. El problema es que las narrativas que cuestionan esta violencia no siempre logran

llegar al público. No sólo deben enfrentarse a los medios de comunicación sino también a las creencias arraigadas. Una fotografía, por ejemplo, no habla por sí misma, pues los sistemas de creencias influyen en los afectos que la fotografía puede provocar, de modo que podemos contemplar la fotografía y no sentir nada. La estructura de las creencias es tan fuerte que permite que algunos tipos de violencia se justifiquen o ni siquiera sean considerados como violencia. Así, vemos que no se habla de asesinados sino de bajas, y que no se menciona la guerra sino la lucha por la libertad. Sin embargo, actualmente la disonancia es tan fuerte que ha movilizó a muchas personas en contra de la guerra, de modo que gran parte del espíritu bélico que dominaba en los años posteriores a 2001 ha empezado a cambiar.

DG: ¿Es el cosmopolitismo una alternativa a esta influencia de lo político en nuestros afectos? ¿No debilita el cosmopolitismo los vínculos morales con la gente que nos rodea?

JB: No tengo clara mi posición al respecto. Pienso, apoyándome en Levinas y en su concepto de obligación moral, que tenemos obliga-

ciones con las personas que no conocemos. Tengo la obligación de proteger las vidas de otras personas, pero ¿de qué personas? ¿Las más cercanas? ¿Las que puedo reconocer? ¿Las que tienen la misma nacionalidad o la misma religión? ¿Por qué circunscribir las vidas que estoy obligado a proteger basándome en la nacionalidad o en la religión? Creo que tenemos que plantearnos esta pregunta, dado que nos ayuda a explicar por qué nos indignamos cuando resultan heridas o asesinadas en la guerra las personas con las que nos identificamos más fácilmente, mientras que apenas sentimos dolor por aquellos con quienes no nos identificamos. En ocasiones, incluso, utilizamos los daños de las víctimas de la guerra para autoglorificarnos. Esto no significa que dejemos de proteger a los que tenemos más cerca, lo que significa es que no aceptamos que la importancia de las vidas dependa de que se parezcan a las nuestras o de que las podamos reconocer. Esto conlleva que los términos de reconocimiento se pongan a prueba. Creo que ahora todos nosotros, en esta situación global, tenemos la obligación de cuestionar nuestras ideas acerca de qué vidas merecen ser protegidas, qué vidas son vidas humanas. Vivimos con

normas de reconocimiento muy limitadas y cuando nos confrontamos con la alteridad que no se parece a nosotros, tenemos que cambiar las normas de reconocimiento que utilizamos para reconocer esas otras vidas. En la situación actual, topamos con los límites de nuestras ideas sobre quién es reconocible como ser humano y quién no.

DG: ¿Por qué concentra su argumento, en “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto”, en el cuerpo y no en el individuo o en el ser humano racional?

JB: Creo que si nos centramos en el cuerpo podemos pensar sobre la interdependencia de un modo distinto. Podemos empezar con el cuerpo del bebé, que no puede sobrevivir sin el cuidado físico de otra persona y cuya dependencia física de otro ser humano determina si sobrevivirá o no. Cometemos un error si creemos que el paso de la infancia a la madurez implica lograr una independencia que nos libera de esa interdependencia. Los adultos seguimos dependiendo de los otros para nuestra supervivencia. Dependemos de estructuras de poder estatal que nos protejan y que no nos persigan, del personal

sanitario para que nos ayude y no nos ponga obstáculos, de un medio ambiente que debe estar libre de contaminación, de que la calle esté bien pavimentada para que no nos caigamos, y si tenemos alguna discapacidad física dependemos de que haya modos de salvar los obstáculos en el espacio público. Vivimos en profundas redes de interdependencia radical que la ideología del individualismo niega. Hay que pensar la interdependencia como una condición humana pero también como condición de todos los seres sintientes. Esto nos brinda una nueva perspectiva política menos centrada en cuestiones de territorio y de soberanía que en el reconocimiento de la dependencia mutua. El cuerpo es un buen punto de partida, porque como cuerpos somos vulnerables y dependientes. Ésta es nuestra condición. Incluso diría que si, como cuerpos, quedamos completamente aislados, no sobrevivimos ni como niños, obviamente, ni como adultos.

DG: ¿Cómo crear un marco normativo a partir del cuerpo?

JB: Si entiendo bien la pregunta, se trata de saber cómo la estructura del cuerpo o algo

relativo al cuerpo puede tener implicaciones en cómo debería ser la vida social o política. No sólo entramos en la vida social porque alguien cuida de nosotros o porque alguien se dirige a nosotros mediante el lenguaje o los gestos, sino que estamos en parte constituidos por cómo somos interpelados como cuerpos. Cuando somos interpelados en términos de género, como hombre o mujer, se nos atribuye un género en virtud de nuestro cuerpo y mediante esta interpelación también se le da al cuerpo en cierto modo una forma social. Por otra parte, nos entendemos a nosotros mismos y reflexionamos sobre nosotros mismos a través de estas interpelaciones. Puede ser que no nos sintamos a gusto con ellas, pero son las condiciones de nuestra formación y no podemos simplemente descartarlas. Por este motivo, nuestras pasiones, nuestros afectos o nuestra comprensión de cómo somos en tanto que cuerpos, están marcados por cuál es nuestra raza, cuál es nuestro género, cuál es nuestra morfología. Todo esto es parte de la experiencia vital que hacemos de nuestro yo corporal. Esto también significa que estamos constituidos por los otros, no podemos partir de una situación de independencia radical respecto de la socialidad. Hay ciertas formas

políticas que intentan fijar esta independencia. Son formas políticas que intentan negar la socialidad de la política y la socialidad constitutiva del sujeto. Que intentan producir individuos por una parte, y poder estatal por la otra. Foucault fue muy perspicaz cuando se preguntó qué formas de poder estatal son correlativas con ciertas formas de individualización. Sin duda, en los Estados Unidos existen ideas muy fuertes sobre el individuo: se nos exige ser individuos. Estas ideas de individualidad se van perfeccionando al mismo tiempo que el Estado deja de proteger las necesidades básicas, como los recursos para la vivienda y la comida, o desaparecen las prestaciones educativas y las subvenciones. En los Estados Unidos ha habido un esfuerzo sistemático por negar una determinada forma de interdependencia propia de la nación. La consecuencia es que dejamos de sentir obligaciones hacia los pobres y les decimos que son individuos que deben encontrar su propio éxito pues su pobreza es el resultado de su fracaso como individuos. Consideramos que han fracasado moralmente. En los últimos diez años, los Estados Unidos han roto casi todos los tratados internacionales en los que han participado, como el tratado de no proliferación armamen-

tística o el tratado contra el calentamiento global. No pienso que los tratados sean formas políticas definitivas, pero creo que el modo en que los Estados Unidos se han desmarcado de ellos es un signo de que el país se entiende como no interdependiente. Ya en 2001, con los ataques al *World Trade Center* y al Pentágono, pasó a defender su impermeabilidad como nación después de que se mostrara que era un cuerpo permeable cuyas fronteras habían sido violadas. Pero su reacción fue hacerse impermeable, convertirse en una nación cerrada cuya soberanía debía extenderse por todo el globo. Otras naciones habrían reaccionado aceptando su vulnerabilidad a los ataques y estableciendo alianzas internacionales que impedirían que éstos volvieran a suceder, pero ése no ha sido el modo de proceder de los americanos. Ahí se manifiesta la diferencia entre una política que refuerza la soberanía y que tiene como único objetivo la impermeabilidad, tanto para los individuos como para las naciones, y una política que acepta que siempre somos permeables. Si entendiéramos que somos vulnerables y permeables, podríamos pensar de modo distinto sobre la inmigración, y ver las fronteras no como barreras para mantener a los extranjeros

al otro lado, sino como lugares de paso, modos de transacción y espacios en los que se produce la interpenetración cultural. Creo que esta versión es muy distinta de la que se basa en la soberanía y el territorio.

DG: En su texto usted pone el énfasis en Guantánamo. ¿Cómo se puede ofrecer resistencia a la rehabilitación de la tortura en los Estados Unidos?

JB: Debo decir que me resulta muy sorprendente que sea posible tener un debate abierto sobre si la tortura es buena o mala. El mero hecho de que nos lo preguntemos demuestra que hemos perdido el norte y que hemos conseguido revertir trescientos años de jurisprudencia internacional que había fijado la tortura como un mal absoluto. ¿Qué significa que el juez Scalia, de la Corte Suprema, diga que la tortura no es mala más que cuando fracasa en sonsacar la información deseada? Se trata de un argumento consecuencialista que considera que no hay principios básicos en juego. Me parece gracioso, por decirlo de alguna manera, que se acuse a los teóricos posmodernos de haber relativizado los valores

morales, cuando son en realidad los conservadores de derechas los que consideran que se puede debatir sobre la tortura. Si se puede discutir sobre la tortura, entonces lo que hay que hacer es volver a argumentar y crear un consenso internacional que convierta a los Estados Unidos en un Estado villano, completamente inaceptable, para que deje de ejercer su función internacional si persiste en esta línea de actuación. Creo que esto tiene que ocurrir pero no es fácil saber cuándo.

Probablemente se necesitan alianzas globales que no partan de los Estados-nación. Creo que todos los mecanismos transnacionales deben activarse para aislar y desacreditar la rehabilitación norteamericana de la tortura.

DG: Pasemos ahora a cuestiones relativas a los rasgos centrales de su pensamiento. Quisiera empezar con una pregunta muy general. ¿Es usted feminista? ¿Qué entiende por feminismo?

JB: Sí, completamente, siempre he sido feminista. Esto significa que me opongo a la discriminación de las mujeres, a todas las formas de desigualdad basadas en el género, pero también significa que reclamo una política que tome en

cuenta las restricciones impuestas por el género en el desarrollo humano.

DG: ¿Cómo empezó a interesarse por este asunto? ¿Qué lecturas o experiencias personales la motivaron en esta dirección?

JB: Durante la educación secundaria, cuando tenía unos 14 años, leí a Simone de Beauvoir, Gloria Steinem y otras feministas que me resultaron extremadamente interesantes e importantes. Fui consciente, tanto en el mundo social en el que vivía como en el académico, de que había formas dominantes de sexismo que ponían las cosas difíciles a las chicas que intentaban destacar. Vi también que algunas chicas socavaban sus propios esfuerzos temerosas de parecer demasiado listas y perder aceptación por ello. Competía en algunos deportes y quería jugar al fútbol americano pero no había lugar para las chicas. Me dejaron jugar, también en el equipo de béisbol, pero no fue fácil. Yo tampoco era una gran jugadora, le aseguro, pero insistí en formar parte de los equipos. También sentía que muchas personas progresistas preocupadas por asuntos de justicia social, movilizadas en contra de la guerra y a favor de la protección del medio

ambiente, que luchaban contra la pobreza y el racismo e incluso se declaraban en contra de la desigualdad entre hombres y mujeres, restringían sus compromisos a la esfera pública. Su vida privada, mientras tanto, seguía estructurada por jerarquías no revisadas y presupuestos sobre el género, y sobre los roles asociados a cada género. Me fui interesando por las discriminaciones de género y de raza practicadas por personas públicamente progresistas. Ahí se ponía de manifiesto de qué manera la distinción entre las esferas privada y pública enmascara algunas formas de opresión y las perpetúa. Me fui interesando en exponer estas formas sutiles de discriminación y de opresión.

DG: ¿Cuáles son las influencias intelectuales que la incitaron en sus inicios?

JB: Leía mucho. Kierkegaard y Spinoza fueron los primeros filósofos que leí con más detenimiento cuando tenía unos 14 años. Durante la secundaria estudié también a Platón y Aristóteles, y empecé a leer sobre psicología y psicoanálisis. Freud me interesaba. Y la tradición y la teología existencialistas. Pero también me ocupé de la filosofía política liberal clásica.

Me interesaban especialmente los fundamentos de la revolución y leí a Locke y Montesquieu para saber cuáles eran. Era a principios de los años setenta y yo seguía la estela del espíritu del 68. También leí, claro, a Marx y los marxistas, pero no fue hasta mucho después que me sentí interpelada por el marxismo. Era una idealista. Beauvoir me resultaba interesante porque en ella encontré la noción de “hacerse a sí misma” en su famosa formulación: “*On ne naît pas femme: on le devient*”. Esta frase fue en su momento el núcleo de mi trabajo feminista porque me pareció que, en realidad, una nunca se convierte en mujer de igual modo que uno nunca se hace hombre, sino que siempre estamos en proceso de devenir algo, sin *telos*. Nadie alcanza nunca un estado final que le permita decir “ahora soy un verdadero hombre o una verdadera mujer”. Esta idea de que no se puede lograr definitivamente el género fue especialmente interesante para mí. Se puede aplicar a todo el mundo. Algunas personas no alcanzan nunca su género y otras sí, pero incluso las que parecen haberlo alcanzado tienen que repetir los actos correspondientes una vez tras otra. Intentar entender el género como una acción repetitiva o como una práctica mimética sin

telos fue importante para mis primeros ensayos sobre el género. Gran parte de mi trabajo más reciente es el esfuerzo por responder la pregunta sobre cómo estoy constituida por el mundo social que me precede y que nunca elegí, un mundo social que, aun así, me da los recursos y las condiciones para hacer algo nuevo. Me he interesado en qué significa ser un agente condicionado socialmente y, desde hace poco tiempo, me he concentrado en cómo pensar la responsabilidad respecto de un mundo que uno no ha hecho y que uno no controla plenamente. Cómo me define mi límite respecto de los otros y cómo puedo redefinirlo manteniendo las obligaciones con mi mundo social. Empecé trabajando sobre Hegel, después sobre el género, el cuerpo, el lenguaje y la psique, y ahora me he centrado en la responsabilidad ética y política.

DG: ¿En qué medida y en qué contexto crítico sigue teniendo sentido entender el sexo por oposición al género? En otras palabras, ¿cuál es la diferencia entre sexo y género? ¿Qué papel desempeñan la naturaleza y la cultura?

JB: No estoy segura de que la distinción entre sexo y género siga siendo importante. Algunos

antropólogos en los años ochenta y noventa afirmaban que el sexo era un hecho biológico, y el género, la interpretación social o cultural de ese hecho biológico. Ahora, sin embargo, los historiadores de la ciencia han demostrado que las categorías de sexo han cambiado con el tiempo, que ahora usamos criterios diferentes para determinar el sexo, que hay un 10% de la población que es intersex, personas que tienen partes anatómicas indeterminadas o mezcladas, o que tienen formaciones cromosómicas complejas que no se atienen al sistema binario macho-hembra. No se puede decir que el género sea una forma cultural y el sexo simplemente un asunto biológico, porque la biología misma tiene una historia social y no siempre ha considerado el sexo de la misma manera. Esto se pone de manifiesto cuando, en los Juegos Olímpicos o en la *Women's Tennis Association* (WTA), se preguntan qué criterios deben elegir para determinar el sexo: ¿cromosomas, endocrinología, morfología? ¿Qué test utilizar? ¿En qué medida el test no determina los resultados? ¿Existe un buen modo de categorizar los cuerpos? ¿Qué nos dicen las categorías? Creo que las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuer-

pos mismos. A mí me resultó interesante la distinción entre sexo y género porque permite, como decía Beauvoir, diferenciar entre anatomía y función social, de modo que se podría tener una anatomía cualquiera pero la forma social no estaría determinada por la anatomía. Si bien tengo la capacidad física de reproducirme, esto no significa que tenga que hacerlo, de igual modo que tener una mano derecha hábil no me obliga a ser escritora. Sólo significa que hay un tipo de condición física de posibilidad para determinados caminos sociales y modos de actualización, pero ninguno de ellos es normativo. No se puede negar la materialidad del cuerpo, pero las categorías que se aplican para clasificar los cuerpos o las enfermedades dependen de los instrumentos y de los cálculos que se eligen, de los tratamientos aplicados que, a su vez, son el resultado de los modos en que se ha definido la enfermedad. Actualmente se debate sobre el significado del cáncer o sobre la diferencia entre ser VIH positivo y tener el SIDA. Son discriminaciones discursivas muy importantes que tienen implicaciones cruciales, pues describen la realidad y, al hacerlo, producen también esta realidad social. No se puede separar el poder del discurso para producir una

realidad social, de una parte, del poder del discurso para describir una realidad existente, de la otra. Ambas cosas suceden al mismo tiempo. Se puede decir que una persona es una mujer y esta afirmación puede resultar bastante poco problemática, si se señalan simplemente rasgos morfológicos relevantes o se hacen las pruebas correspondientes, pero el acto de nombrar constituye a ese sujeto al mismo tiempo que se refiere a él. Nunca se dice simplemente que una cosa es o cómo es, sino que siempre estamos al mismo tiempo construyendo lo que decimos. Sería incorrecto decir que la construcción sustituye a la referencialidad, pero creo que es correcto decir que ambos, descripción y construcción, suceden en el mismo momento.

DG: ¿Existe un contexto de violencia de género? ¿Quién y cómo es afectado por él?

JB: Lo que sabemos es que en muchas partes del mundo está documentada la violencia contra personas transgénéricas o transexuales y, a veces, la violencia contra esas personas sucede en la calle sin que la policía lo considere delito. En ocasiones, incluso, es la misma policía la que

ejerce la violencia. En los últimos años han surgido diversas organizaciones que llaman la atención sobre la violencia ejercida contra personas que son percibidas como discrepantes con las normas de género establecidas. Vivir públicamente un género no normativo puede convertirte en objeto de violencia. También puede ser un riesgo para mantener el trabajo o el hogar, o suponer que no se reciba un tratamiento sanitario adecuado. Existen, pues, formas de violencia social y física. Creo que la violencia contra las mujeres, incluidas la violación y la agresión, también debe ser entendida como violencia de género. Es una forma de identificar y lesionar a una persona en virtud del género. Es muy importante que nuestros marcos incluyan no sólo presupuestos feministas, sino también de qué modo las personas transgénéricas, los *queer*, las lesbianas o los gays son afectados por construcciones sociales. Se pueden trazar paralelismos entre las vulnerabilidades propias de estas personas y las de las personas con cuerpos discapacitados. A causa de su dependencia, las personas discapacitadas son infantilizadas y feminizadas. Para concluir, existe efectivamente un contexto de violencia de género, y la policía y la ley no siempre son los mejores aliados para combatirla.

DG: ¿Qué piensa de medidas legislativas como la propuesta en el primer gobierno de Zapatero para contrarrestar la violencia de género?

JB: No las conozco lo bastante. Creo que cualquier persona de cualquier género que agrede a cualquier persona de cualquier género es culpable de agresión. A mi parecer todos los agresores deben ser tratados por igual. La agresión es una acción mala que debe ser perseguida con independencia del género. También es cierto que algunos tipos de agresión tienen una impronta cultural que reproduce determinadas formas sociales de dominación o de odios sociales aceptados. La legislación en los Estados Unidos permite que si se puede probar no sólo que uno ha sido agredido, sino que el agresor lo ha hecho porque uno forma parte de una minoría social o por ser una mujer, eso puede modificar la pena y hacerla peor. Pero un hombre golpeado por una mujer también ha sido agredido. Tal vez no pueda decir que se trata de un acto discriminatorio pero tiene derecho a perseguir a la agresora. No creo que un acto sea peor que el otro. Tenemos que dirigir nuestra atención a la violencia socialmente estructurada, como la de los hombres contra las mujeres, pero también hay

que considerar la de los hombres contra los hombres, así como la violencia contra personas transgénéricas. ¿Cómo entenderla? ¿Qué hacemos si una mujer agrede a un “hombre” transgénérico? Las categorías se desmoronan y ya no podemos utilizarlas.

DG: Usted pone el acento en la agresión. Se podría objetar que si todo es interpretación, como aparentemente dicen los pensadores posmetafísicos, entonces ¿qué es la agresión? ¿Es un hecho?

JB: Es un hecho, sin duda. Pero una vez que lo hemos dicho, tenemos que decidir qué tipo de hecho es. Por ejemplo, la violación es sin duda una agresión a una mujer, pero también es una manera de constituir a la mujer como una criatura susceptible de ser agredida, una criatura vulnerable. Hay algo más en juego y tenemos que preguntarnos qué significados sociales son actualizados y representados por este hecho. Si no entendemos el contexto social en el que se enmarca, no entendemos el hecho, no podemos identificarlo ni describirlo y de ningún modo podemos desarrollar una estrategia para oponernos a él. La violación es un acto violento

pero también es una manera de fijar el estatus subordinado de la mujer violada. Es un acto performativo, en cierto modo, en tanto que constituye a la mujer como ser indefenso, sin derechos. Yo no diría que es un asunto subjetivo, que no hay hechos, lo que digo es que el violador está actualizando y representando una interpretación de lo que es una mujer, y lo hace sobre el cuerpo de la mujer. Es una interpretación impuesta por la fuerza. No es únicamente la que ejecuta el hombre solo, no es sólo su interpretación, sino que se puede reproducir socialmente, sigue un patrón social y debe ser leída e interpretada como tal.

DG: ¿Qué narración de sí mismo es posible para un cuerpo que ha sido modificado en contra de su voluntad, como es el caso con las intervenciones quirúrgicas en algunos niños intersex?

JB: Cualquier historia que se cuente será una historia de coerción, de desconocimiento. En muchos casos se les ha mentado. Son relatos sobre cómo uno se convierte en objeto, voluntario o no, de una intervención modificadora, sobre cómo se vive con las secuelas, cómo ha sido el diagnóstico y cuál el tratamiento. La

mayoría de las narraciones autobiográficas que he leído y oído de personas intersex no sólo tratan de la pregunta sobre cuál es su sexo, sino también y en especial sobre cuál era el interés del *establishment* médico y psicológico. ¿Qué hicieron conmigo? ¿Qué me dijeron mis padres? ¿Cómo llegué a entenderlo y cómo lo interpreto ahora? Hay muchas maneras de interpretarlo. Algunos se alegran de tener una atribución de género específica y lo desean así, otros han sido operados y ya no pueden tener placer sexual porque sus padres creyeron que era más importante parecer normal que ser capaz de tener una sexualidad placentera, lo cual es sin duda horrible. Algunos están a favor de la cirugía, otros no y desean seguir viviendo con su ambigüedad o con su indeterminación genital. No es una comunidad unánime en sus juicios. Algunas de las organizaciones mayoritarias como la *Intersex Society of North America* han desarrollado nuevos protocolos para los hospitales, los psicólogos y los progenitores, para que sepan enfrentarse a esta situación y actuar de modo responsable. Con frecuencia, recomiendan esperar hasta el momento en que la persona afectada pueda dar su consentimiento a cualquier modificación. Estoy impresionada por los enormes cambios

sucedidos en la mayor parte de las instituciones médicas en los últimos diez o veinte años tras los esfuerzos sostenidos de los activistas.

DG: Usted ha dicho en alguna ocasión que las mujeres no deben entenderse a sí mismas ni hablar de sí mismas como víctimas.

JB: Hay experiencias de victimización y formas de victimización, no lo niego. Pero si las mujeres desean organizarse para oponerse a la violación y a la discriminación, con la finalidad de lograr una mayor libertad de género, no pueden hacerlo sólo como víctimas. Ése no puede ser nuestro único punto de referencia. Queremos ser personas que ejercen su libertad, que participan activamente en política, que tienen derecho a ciertos tipos de desarrollo, que pueden reclamar justicia. Somos también agentes y somos capaces de cambio. Los movimientos sociales deben unir las energías creativas y afirmativas de las personas, no sólo reiterar los daños y producir una identidad como sujetos del daño. Sin duda, no negaría que hay formas extremas, persistentes y malignas de victimización, pero adoptar esta perspectiva en un movimiento social es contraproducente.

DG: En las primeras páginas de *El género en disputa*, usted cuestiona que la representación política sea una solución.² Ahí cuestiona la identidad de las mujeres como grupo homogéneo. ¿Cómo deberían ser las soluciones? ¿Cuál es el orden del día para el feminismo en política?

JB: El problema es que si las mujeres luchan por tener representación se constituyen como grupo, “nosotras, las mujeres”, de modo que en primer lugar tienen que decidir qué son las mujeres. Quién forma parte y quién no. Ahí surgen problemas con la comunidad de personas transgénéricas. Puede haber mujeres muy masculinas de la comunidad lesbiana a las que tal vez el grupo no acepte, porque se considera que no representan los valores femeninos. A mí me preocupa lograr una acción política que no legisle sobre el género, que no decida qué son las mujeres o cuáles son los valores de las mujeres, sino que permita una comprensión crítica de las normas de género en oposición a las normas de género que son restrictivas y excluyentes. Tengo la sensación de que el feminismo tiene que aliarse con los gays, las lesbianas, los *queer*, las perso-

2 Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007.

nas transgénéricas, y que todas estas alianzas deben formar parte de una lucha de izquierdas que incluiría también la política contra la guerra, la lucha a favor de una inmigración justa, y la denuncia de cómo la globalización y sus efectos ponen a muchas personas en el umbral de la precariedad. No estoy a favor de una política basada en una identidad bien delimitada y homogénea, sino que apoyo nuevas posibilidades de alianzas en las que el feminismo tiene que formar parte activa.

DG: ¿Cuál es el rasgo común a todos estos movimientos que hace que los podamos considerar como parte de una política de izquierdas?

JB: No estoy segura de que todas las luchas sociales que forman parte de la izquierda tengan una cosa en común y no estoy segura de que la necesiten. Lo que necesitan es ser capaces de fijar lugares de traducción, de conexión y de reconocimiento recíproco. Estos lugares pueden cambiar dependiendo de las circunstancias. No creo que la izquierda necesite una única característica definitoria. Puede parecer algo absurdo, pero estoy segura de que todas las personas que se consideran de izquierdas tienen nociones

muy fuertes de justicia y de igualdad que son básicas para sus orientaciones políticas. La justicia tiene que ser pensada más equitativa y radicalmente. Se necesitan nuevas nociones de justicia sexual o económica. También hay que extender la justicia a ámbitos de la vida que no han sido tomados en consideración. Por ejemplo, la lucha contra la pobreza, contra la destrucción del medio ambiente, son asuntos que deben ser considerados. Pero ¿qué significa “justicia”? ¿Qué significa “aquí”? ¿Qué relación hay entre la justicia sexual y la justicia económica? Las intersecciones entre estos movimientos son los lugares para las alianzas, y esto es distinto a buscar un denominador común.

DG: ¿Entiende usted su trabajo como filósofa en términos políticos? ¿Se considera usted una intelectual en el sentido clásico del término?

JB: No sé muy bien si soy filósofa. Puede que el hecho de que no lo sepa sea un signo de que sí lo soy, pero puede que no. La verdad es que no pienso mucho sobre quién soy en ningún sentido definitivo, de modo que si quiero ser consistente debo resistirme a la pregunta por la identidad. Hay una idea del intelectual compro-

metido en Francia, como lo eran Sartre o Bourdieu. No me entiendo a mí misma en estos términos. Creo que soy parte de los movimientos sociales sobre los que escribo; mi propia vida fue posible gracias a determinados movimientos, feministas, lesbianos, gays, de derechos civiles. Ellos me formaron. Algunas de las cosas que hago reflejan lo que sucede en estos movimientos y creo que el trabajo intelectual forma parte del movimiento social, pues sin él no funciona. Hay intelectuales fuera de la academia, en el periodismo o en la política, que también son importantes. Decir que estoy en la izquierda es una manera de decir que, a pesar de que todo el mundo está confundido acerca de lo que sea la izquierda, estoy recreando lo que es la izquierda, y eso es algo que la izquierda siempre hace. Es una aspiración, una forma de producir una determinada visión. El trabajo intelectual es una manera de conectar con las personas, de formar parte de una conversación en curso. Los intelectuales no marcan el camino ni son prescindibles. Creo que la reflexión teórica es parte de toda buena política.

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2011 en Safekat S.L.
28019 Madrid.

