

Camilo Retana

Performatividad, precariedad y método. Una conversación con Judith Butler

Camilo Retana: Quisiera comenzar preguntándole acerca del asunto del método, acerca de la relevancia del problema del método en su trabajo y en la teoría feminista. ¿Considera usted que su trabajo posee una metodología determinada? ¿Hay un procedimiento metodológico que se replice a lo largo de su obra?

Judith Butler: Es cierto que probablemente no tenga una metodología. No sé si estoy en contra de la metodología. Me inclino más por pensar que trabajo entre la filosofía y la teoría literaria y que lo que traigo de la teoría literaria es una práctica de lectura. Para mí lo más importante es encontrar una práctica de lectura que funcione con un texto en específico, con una cultura particular de objetos seleccionados o instituciones políticas. Mi pregunta es sobre todo cómo leer y no tanto cuál método usar. Creo que alguna gente que usa métodos decide la metodología y luego la aplica sobre el objeto, pero considero que eso es ser insensible al objeto. En cierto sentido, creo que se debe estar más abierto a las preguntas. Por ejemplo, ¿qué tipo de lectura está teniendo lugar en relación con un problema?, ¿cuál es el discurso dominante?, ¿cómo este discurso construye su objeto?, ¿cómo se puede descifrar el modo en que el discurso dominante trabaja?, ¿qué excluye ese discurso?, ¿qué produce? En lo que a mí respecta, trabajo leyendo constantemente discursos dominantes, viendo cómo construyen sus objetos y preguntándome cómo releer esas prácticas de manera que podamos construir el mundo de manera diferente.

Camilo Retana: Esto es particularmente notorio en sus aproximaciones a la filosofía, por ejemplo en su lectura de Hegel o en su lectura de

Freud. ¿Cree usted que hacer ese tipo de lecturas es necesario para que la filosofía siga siendo un discurso vigente, con alguna relevancia?

Judith Butler: A veces el trabajo que hago, las lecturas que proveo de textos filosóficos, aun de aquellos clásicos como los hegelianos, tienen alguna relación con la realidad político-social de nuestro tiempo. A veces no es así del todo. A veces solo me gusta estar inmersa en los textos filosóficos, trabajar con problemas. Si resuenan con alguna problemática contemporánea, magnífico; pero si no, para mí está bien. No toda mi vida se basa en traer la filosofía hacia los eventos políticos y sociales. A veces trabajo en filosofía, otras sobre textos literarios o filmes, sin tener que hacer esa conexión de inmediato. Así, pues, no veo mi trabajo como un trabajo continuo o integrado.

Camilo Retana: Con respecto de la escritura—usted no se refiere mucho al acto de la escritura—, uno podría suponer que en su opinión el cuerpo tiene una importancia particular en ella. ¿Cómo entiende el acto de escritura? ¿Qué podría decir sobre el acto de escribir teoría?

Judith Butler: Permítame tomar una vía alternativa antes de darle una respuesta. Podríamos preguntarnos: ¿por qué la gente leería a Hegel ahora? ¿Por qué leer a Freud? Se trata de textos viejos, escritos por hombres que ya no están. ¿Por qué retornar a esos viejos textos? Pues bien, creo que esos textos pueden vivir en nuestro tiempo, dependiendo del tipo de lectura que les demos. En otras palabras, nosotros leemos ahora de acuerdo con protocolos de lectura que son nuevos, que han sido desarrollados quizás por el post-estructuralismo, quizás por otras operaciones teóricas que nos permiten abordar los textos de nuevas maneras.

La pregunta entonces es cómo podría Hegel estar vivo para nosotros ahora. ¿Cómo podría Freud estar vivo para nuestro presente? Por ejemplo, ahora existen lecturas *queer* de Freud. Mi amigo Lee Edelman, en efecto, tiene unas hermosas lecturas *queer* de Freud. Probablemente no son históricamente correctas en el sentido de que Freud no aceptaría lo que Lee Edelman dice. Pero eso está bien, pues no necesitamos la aprobación de Freud, ni siquiera la aprobación de la escuela tradicional freudiana. Lo que necesitamos es ver qué puede ser útil, qué puede ser animado en nuestra vida presente a partir de cómo pensamos y leemos ahora. De hecho, la lectura es una forma de reanimar los textos para el presente. Para mí eso es sumamente importante: ¿cómo podemos traer a la vida estos textos?

Pero su pregunta es por el cuerpo. Existen algunas feministas que piensan que debemos escribir en una forma encarnada, expresando nuestros deseos, dejando que el cuerpo reviva y se revele a sí mismo a través del lenguaje. Lo veo de otra manera. Creo que el día en que repartieron las esencias femeninas, llegué tarde a la fila. Por otro lado, creo que tengo una forma encarnada de escribir, pero la gente no la reconoce como tal porque probablemente no es una forma tradicionalmente femenina. Eso significa que deben pensar un poco más acerca de lo que el cuerpo puede ser, acerca de sus posibilidades. Creo que sí existen formas de escribir y formas de hacer filosofía que creen o toman como premisa que podemos abstraernos del cuerpo y ocupar posiciones de una mente pura y también creo que esa es una posición peligrosa, porque envuelve un desentendimiento de las propias condiciones en que vivimos. Supongo que una pregunta que tengo es si existen formas de escribir que no descorporicen las propias condiciones de encarnación.

Camilo Retana: Quisiera hacerle algunas preguntas más sobre el tema de lo corporal; específicamente sobre su concepto de vulnerabilidad. En concreto me gustaría saber si cree usted que esa categoría podría tener más resonancia en países periféricos o latinoamericanos que en países metropolitanos. ¿Cree que adaptar esa teoría de la vulnerabilidad o esa discusión sobre la vulnerabilidad puede enriquecer su teoría si se la piensa desde países periféricos?

Judith Butler: Creo que debemos pensar un poco más acerca del concepto de periferia, porque como usted sabe existe una periferia dentro de los propios Estados Unidos (es decir, dentro de sus fronteras). La frontera entera con México es la periferia; no, por ejemplo, Washington D. C. Una pregunta sería si la periferia está siempre fuera de Estados Unidos o si está también dentro de los Estados Unidos. Otra, cuáles son los lazos de solidaridad entre personas nativas en Canadá, Estados Unidos, Centroamérica y Sudamérica. ¿Cuál es la relación entre la indigeneidad de estas poblaciones en las Américas que están en la periferia de la vida urbana y metropolitana o de los centros de poder políticos? De forma similar, podemos pensar en las fronteras de Europa, en la gente que está en los campos de refugiados, por ejemplo en Italia, Grecia, el norte de África o, incluso, en el norte de Francia. Esas personas exhiben vulnerabilidad y tienen que pensar la mejor forma para alcanzar cierta emancipación, cierta movilidad y el estatus de ciudadanos. Creo que la periferia tiene lugar en todas partes. Al menos en cualquier parte donde el capitalismo global esté funcionando, en todo sitio donde el poder del Estado esté en complicidad con el capitalismo global. Hay una periferia que siempre esta reproduciéndose. La podemos encontrar en las barracas, en los barrios, en los guetos; la podemos encontrar en las zonas fronterizas. Esta producción de la periferia es un elemento extremadamente importante para poder pensar la precariedad del trabajo en los mercados actuales, la esclavitud legal en Tailandia, en China. Todas estas personas sufren condiciones extremas de vulnerabilidad y precariedad. Desde mi punto de vista, no debemos limitarnos a un simple mapa geopolítico que nos dice que el poder está aquí y que no está allá. El poder y el desempoderamiento se reproducen en modos distintos alrededor del mundo y necesitamos un mapa más flexible del poder con el fin de dar cuenta de eso. Estaría muy insatisfecha si hubiera desarrollado una idea de vulnerabilidad que simplemente se traduce y se intenta imponer del “Primer Mundo” al llamado “Tercer Mundo”. Lo que he intentado hacer al desarrollar este concepto es seguir la pista de múltiples movimientos de las personas en precariedad alrededor del mundo y aprender de su activismo. Trato de subordinarme

a mí misma a estos movimientos. Es cierto que teóricamente algo de mi formación, orientación y posición como estadounidense incide sobre ello, pero intento examinarlo cuando me es posible.

Camilo Retana: Quiero preguntarle, de nuevo teniendo en cuenta su visión del cuerpo y su noción de vulnerabilidad, hasta qué punto su explicación sobre la emergencia del sujeto, a partir de su lectura de Althusser y Hegel, da cuenta de un sujeto hasta cierto punto individual. En otras palabras, ¿cómo hacer para dar cuenta, desde su punto de vista, de la emergencia de los sujetos entendidos como colectivos y no como individuos?

Judith Butler: ¡Buena pregunta! Creo que en mis primeros trabajos cuando hablé sobre el sujeto mucha gente asumió que hablaba simplemente sobre el individuo. Sin embargo, cuando pensé sobre el sujeto generizado, imaginaba el género como una norma social que afecta a muchísimas personas y que no puede ser reducida a esta o aquella persona. Se trataba más bien de una interpelación en su sentido althusseriano, es decir, como una que afecta a un número indeterminado de personas y donde las respuestas a esa interpelación pueden ser muy diferentes. Por ejemplo, cuando en el momento del nacimiento se dice que se trata de una niña, ya hay un primer momento en que se produce ese sujeto generizado. Pero ese sujeto podría no querer ser una niña, o convertirse en el tipo “incorrecto” de niña, o interpretar eso que llamamos femineidad de maneras imprevistas. De hecho, las reacciones a estas interpelaciones producen la diversidad cultural, la diversidad de género.

Pero aun así, la pregunta es si los actos performativos, es decir, los actos a través de los cuales encarnamos y reinterpretamos el género, son performativos por individuos. Me gustaría decir que en algún sentido es así, pero es muy raro que estas performatividades de género se den de forma solitaria. En otras palabras, nosotros actuamos con otros y actuamos para otros. Hay una escena social que es la que torna posible esa performatividad. Usualmente estamos remitiéndonos a otros que nos preceden y que abren el camino para nosotros. A veces podemos sentir que estamos en una frontera, en una región salvaje e inexplorada. Nos decimos: “¿hay alguien más en el mundo como yo?” Pero cuando encontramos a otros

que sí lo son, o que al menos nos reconocen, esos momentos se convierten en grandes expresiones de solidaridad. Y en ese momento se pueden articular las comunidades y apoyar a personas transgénero, *butch*, *femme*, *queer*, personas inconformes con el género o intersex, o sujetos bisexuales –quienes, dicho sea de paso, a menudo están en busca de quién pueda reconocerles. Entonces pienso que siempre hay una concepción social en juego cuando hablamos del sujeto.

Por otro lado, en los años más recientes me he interesado en el trabajo de Hannah Arendt, precisamente porque ella también tiene una visión performativa de los actos. En otras palabras, actuamos y, porque actuamos, producimos una realidad diferente. Pero para ella esa clase de acción es siempre plural. En su opinión, se tiene que actuar concertadamente para así producir un efecto social y político en el mundo. De modo que nadie actúa verdaderamente solo de acuerdo con lo que Hannah Arendt plantea. El hecho en sí de actuar significa actuar en colectivo, en plural. Somos siempre seres sociales y potencialmente agentes políticos cuando actuamos en conjunto. Y esta forma de pensar me llama la atención porque me parece que ofrece una manera colectiva –aunque Arendt no emplee esa palabra debido a su fuerte “alergia” al marxismo, mientras que yo sí me siento cómoda con ese concepto– de pensar al sujeto. En síntesis, creo que Arendt ofrece una potencial explicación sobre el sujeto colectivo y su capacidad de actuación performativa. Así que eso ha cambiado mi perspectiva de alguna forma.

Camilo Retana: Ayer una niña de trece años –Soad Ham Bustillo– apareció muerta en una de las calles de Honduras por protestar en contra de algunas medidas del actual gobierno hondureño. Esto es un ejemplo de cierta tensión existente entre la crítica (el cuerpo crítico que sale a la calle y se empodera) y la amenaza a ese mismo cuerpo (amenaza que, a menudo, supone la posibilidad de muerte.) ¿Cómo pensar esa tensión de forma productiva para que los cuerpos críticos puedan seguir postulando socialmente sus posiciones?

Judith Butler: Por supuesto que existe un horror puro frente a este evento. Es horroroso que una niña de trece años que se atreve a expresar sus opiniones políticas acerca del gobierno o su presidente, sea asesinada por estas opiniones, por su

coraje, y que deba pagar con su vida por decir la verdad como ella misma la entiende. Mi primera reacción es de horror. Pero luego me gustaría decir también esto: lo peligroso es que las personas pierdan el sentido de horror, como cuando se dice: “Ah, es que se trata de Honduras”, o “ella no debió hablar”, o “tal vez lo merecía”, o “¿qué le vamos a hacer?”. Hay muchas maneras de convertir muertes horribles en algo normal. Y recientemente vi algo de esto en México, en los periódicos locales o en el discurso de la gente al referirse a los cuarenta y tres estudiantes desaparecidos, ahora presuntamente muertos. El problema cuando esta clase de discursos se normaliza y se vuelve aceptado en los periódicos, en los medios de comunicación, en el habla diaria, es que perdemos nuestro sentido del horror, nos negamos a este sentimiento. Así que en verdad creo que debemos mantener vivo el sentido del horror.

¿Cómo hacerlo? Hay un riesgo latente, puesto que existe cierto modo amarillista de los medios de comunicación de acercarse a la cuestión convirtiéndola en un evento sensacionalista. Desde esa perspectiva, no existe análisis, no hay una explicación del porqué ocurre lo que ocurre y no hay ninguna objeción moral, sino solo una horrorizada fascinación. En cambio, deberíamos aspirar a que nuestro horror nos lleve a un análisis ético y político, que nos lleve a intervenir, y no a un horror sensacionalista. Me parece que hay acá una marcada diferencia.

Supongo que ahora podría decir lo siguiente. Como usted sabe, he escrito acerca de la obra de Sófocles, *Antígona*. Esta obra empieza con Creonte, el Rey, quien deja el cuerpo de Polinices, su sobrino, en el suelo sin enterrar, solo, expuesto sobre la calle. ¿Por qué hace esto? Bueno, él no cree que este sobrino deba tener un entierro apropiado. Pero, políticamente hablando, ¿qué está haciendo? Está haciendo un espectáculo de la muerte: Creonte muestra a todos alrededor suyo que si alguien lo desafía o le es desleal, algo similar podría pasar. Lo que han hecho con respecto de la muerte de esta niña de trece años es producir su cuerpo como un espectáculo con el fin de infundir terror a todas las personas. Así que una vez que esto sucede, una vez que las personas se aterrorizan, no serán capaces de seguir avanzando,

no serán capaces de hablar, ni de decir políticamente lo que piensan que es cierto. Se niega con esto la capacidad de ejercer su derecho a la libre expresión, que es un derecho democrático fundamental. Entonces, por un lado tenemos la brutal muerte de la niña pero, por otro, tenemos también un ataque a la democracia.

Camilo Retana: Finalmente, creo posible reconocer dos flancos de trabajo en su obra: una primera etapa que está relacionada con la discusión de la violencia de género –más vinculada a la teoría *queer*– y un segundo momento en el que usted se interesa por temas geopolíticos como la violencia de Estado. ¿Podría decirnos hacia dónde va su obra en el futuro o qué otros tópicos de interés cree que explorará más adelante? ¿Hacia dónde cree que camina su obra?

Judith Butler: Bueno, realmente no lo sé. Un tema que me interesa bastante es el asunto del luto público. Creo que incluso en mis obras anteriores sobre problemáticas de género, como por ejemplo *El género en disputa*, estaba al tanto de que existe una prohibición general y cultural del luto en las pérdidas de vidas gay, especialmente aquellas que luchaban contra el VIH o que murieron de SIDA. Esto fue hace veinticinco años y los Estados Unidos siguen sin reconocer cientos de muertes por causa del SIDA. En aquel entonces yo ya estaba interesada en la posibilidad de un luto público, en la posibilidad de reconocer estas pérdidas: consideraba que debería haber un reclamo por estas muertes y una demanda por una debida atención de salud que pudiera poner un alto a estas muertes. Y muchas de las formas de activismo en ese tiempo, incluyendo *Act Up* (AIDS Coalition to Unleash Power), estaban insistiendo en formas públicas de luto. *Queernation* y *Act up*, por mencionar dos organizaciones de los Estados Unidos, fueron muy importantes en este sentido.

Creo que después del 9/11 caí en la cuenta de que en Estados Unidos se iban a llorar las muertes sucedidas esa tarde, pero nunca las sucedidas en Iraq, e incluso, ni siquiera se lamentarían las muertes de los ciudadanos no estadounidenses que estaban presentes en el incidente del 9/11. Entonces me pareció que existía una jerarquización del luto. La pregunta que me surgió entonces es quién puede ser llorado públicamente y quién no. En otras palabras: ¿quiénes son dignos de luto

y quiénes no? ¿Quiénes son sacados de la categoría de lo que se puede lamentar como una pérdida? Mi postura ante esto es que todas las vidas deberían ser dignas de luto, lo cual significa que todas las vidas son igualmente valiosas y que toda vida debería ser igualmente protegida, acompañada y preservada. Y que para alcanzar esto deberíamos luchar por estructuras políticas, económicas y sociales igualitarias, donde todas las vidas sean consideradas y tratadas con igualdad.

También estoy interesada en cómo muchas veces los actos de duelo público devienen actos de protesta. ¿Cuál es la relación entre la

exigencia de reconocimiento público de una pérdida y la protesta contra las causas que provocaron o dieron origen a esa pérdida? Sin importar si se trata de protestas en contra de la violencia de Estado, de la violencia económica, en contra de un cartel o de la violencia doméstica, creo que deberíamos poder nombrar esa violencia y al mismo tiempo oponernos a ella. Pienso que el duelo, el acto de nombrar la violencia y de oponerse a ella, pueden pensarse como operaciones conjuntas, como parte de las protestas públicas y de los desafíos contemporáneos.