

# CCCB Educació

Judith Butler

—  
Recull de textos  
i recursos per  
treballar a l'aula  
—



## Índex

1. Objectius.....	3
2. Biografia.....	4
3. Bibliografia seleccionada .....	5
4. Introducció a Judith Butler .....	6
4.1. Marina Garcés, lectora de Butler .....	6
4.2. Entrevista de Fina Birulés a Judith Butler .....	7
4.3. Informació als mitjans de comunicació .....	8
5. Recursos .....	10
5.1. Diversitat en curt .....	10
6.2. Rainbow resources .....	11
6.3. Documental 'Trànsit, menors transsexuals' .....	12
6.4. 'Judith Butler' a la sèrie <i>Merlí</i> .....	12
6.5. 'Oh my goig' .....	13
6.6. Blogs sobre gènere i sexualitat.....	14
6.7. Recursos del CCCB.....	15
7. Bibliografia.....	16
7.1. Llibres i premsa .....	16
7.3. Blogs .....	16
7.4. Audiovisual.....	16

## 1. Objectius

Aquestes orientacions didàctiques tenen com a objectiu facilitar l'explicació de la filosofia de Judith Butler a les aules dels cicles d'ESO i batxillerat dels diferents centres educatius que participaran a la sessió que Butler oferirà al CCCB el 18 d'abril de 2018.

Així, es vol:

- Donar a conèixer la figura i l'obra de Judith Butler
- Exposar les principals teories filosòfiques de Judith Butler
  - Introduir els conceptes bàsics del seu pensament
  - Promoure la reflexió crítica a partir de la seva filosofia
  - Acompanyar l'accés als textos filosòfics de Butler
- Contribuir a familiaritzar-se amb el vocabulari essencial dels estudis de gènere
- Oferir un ventall de recursos per treballar el gènere i la sexualitat a l'aula
  - Recollir els recursos disponibles sobre educació en la teoria de gènere.
  - Treballar el reconeixement i la comprensió a partir de l'empatia vers les altres persones
  - Sensibilitzar l'alumnat vers el reconeixement i l'acceptació de les diferents orientacions sexuals, gèneres i maneres de viure.

## 2. Biografia

**Judith Butler** (Cleveland, Ohio, 1956) és catedràtica “Maxine Elliot” del Departament de Literatura Comparada de la Universitat de Califòrnia, Berkeley. En aquesta mateixa universitat, Butler ha impulsat Programa de Teoria Crítica i, anteriorment, havia estat vinculada al Departament de Retòrica i al Departament d’Estudis de Gènere.



CCCB, 2015. Autor: Miquel Taverna.

El 1990 va publicar *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Paidós, 1999), assaig que va suposar un gran revulsiu en el si de la teoria feminista perquè qüestionava frontalment la idea que el sexe era un pressuposit biològic sobre el qual es construïa culturalment el gènere. Arran de l’enorme influència que ha tingut aquest llibre, Butler ha estat considerada una de les pensadores fundacionals de l’anomenada teoria *queer*<sup>1</sup>, terme utilitzat per designar diferents propostes sorgides a partir de la dècada dels noranta que, grosso modo, coincideixen a afirmar que el gènere i la sexualitat no són identitats «naturals» ni immutables, sinó categories sorgides de construccions socials i culturals. Amb els anys, Butler ha anat complementant la seva teoria, especialment pel que fa a les implicacions ètico-polítiques sorgides del seu concepte de *performativitat* del gènere, en obres posteriors com *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Paidós, 2002) o *Deshacer el género* (Paidós, 2006).

---

<sup>1</sup> *Queer*, paraula anglesa que significa “rar”, “estrany”, “bord”. Utilitzada habitualment per designar despectivament els homosexuals, ha estat reapropiada per gran part dels col·lectius LGTBI per definir i autorepresentar les persones amb identitats de gènere no binàries.

Aquests assaigs sobre teoria de gènere comparteixen una premissa bàsica que és present en tota la producció filosòfica de Judith Butler: la preocupació ètica i política per fer que totes les vides puguin ser *vivibles*. Per Butler, existir significa conviure; és a dir, assumir que vivim en un món compartit amb la resta i, per tant, som éssers interdependents. Això l'ha dut a reflexionar sobre les normes socials i culturals que delimiten l'àmbit d'allò que és normal i exclouen tot el que en queda fora —cossos, vides, pràctiques sexuals, etc.— i no té dret a ser vivible. Sobre aquestes qüestions, destaquen els llibres *Vida precària. El poder del duelo y la violencia* (Paidós, 2006), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Paidós, 2011) o *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Paidós, 2017).

### 3. Bibliografia seleccionada

- *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (1990; Paidós, 1999).
- *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (1993; Paidós, 2002).
- *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (1997; Paidós, 2001).
- *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2004; Paidós, 2006).
- *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Aморrortu, 2009).
- *Deshacer el género* (2006; Paidós, 2006).
- *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2009; Paidós, 2011).
- *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015; Paidós, 2017).

## 4. Introducció a Judith Butler

### 4.1. Marina Garcés, lectora de Butler

La filòsofa **Marina Garcés** (Barcelona, 1973), dedica un capítol del seu llibre *Filosofía inacabada* (Galaxia Gutenberg, 2015) a explicar el pensament de Judith Butler. A continuació es reproduïx aquest text, titulat “Del sujeto femenino a la performatividad de género”, atès que és un bon punt de partida per entendre l’aportació filosòfica de Butler.

## Del sujeto femenino a la performatividad de género

*Judith Butler y los cuerpos que importan*

El feminismo filosófico o el pensamiento de género se dan en continuidad con el movimiento feminista, pero no se reducen a ser la expresión teórica de sus luchas reivindicativas concretas, sino que van más allá: son una de las principales expresiones de la filosofía contemporánea, como crítica y superación de la metafísica y de sus pretensiones de una universalidad impuesta bajo un único patrón.

La pregunta por la subjetividad de la mujer, o por la mujer como sujeto de experiencia, abre brechas en los principales pilares del pensamiento moderno: en la universalidad y neutralidad del sujeto, en la teoría política basada en categorías totalizadoras como la clase o la humanidad y en el lenguaje y su racionalidad falogocéntrica. El género como problema filosófico abre así nuevos focos de crítica a la identidad y nuevos planteamientos teóricos sobre la relación entre el cuerpo y la mente, la naturaleza y la cultura. Si la metafísica se ha construido sobre una serie de olvidos y de rechazos, lo femenino es uno de ellos. Y como ellos, es un fantasma que vuelve a escena.

Su entrada en la escena filosófica se fecha en 1949, con la publicación del libro de Simone de Beauvoir *El segundo sexo*.<sup>1</sup> Ante la opresión de la mujer y las luchas feministas por sus derechos y su emancipación, Simone de Beauvoir desborda el horizonte reivindicativo y plantea la pregunta ¿qué es una mujer?, ante la cual ella misma va a responder

1. De Beauvoir, S.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005.

con las dos famosas tesis que han guiado toda la filosofía feminista posterior: la mujer es lo Otro del sujeto hombre; y no se nace mujer, se llega a serlo.

Estas dos tesis son el punto de partida no sólo de la emancipación de muchas mujeres sino de una nueva práctica de reflexión filosófica sobre la identidad de género, su adquisición, sus fundamentos y su potencial de transformación. De ahí surgirán varios hilos de pensamiento, que actualmente se han diversificado mucho, pero que en la década de los años sesenta y setenta presentaban básicamente dos tendencias: la del «matricidio» operado por las pensadoras francesas de la generación posterior a Beauvoir, como Julia Kristeva, Luce Irigaray o Hélène Cixous, quienes frente al universalismo aún ilustrado y humanista de Simone de Beauvoir reivindicarán la diferencia sexual irreductible. La otra tendencia será la radicalización de las posturas de Beauvoir hacia una deconstrucción de la categoría misma de género, por parte de pensadoras sobre todo americanas.

En este contexto, uno de los hilos más significativos y singulares, es el que va de Beauvoir a Judith Butler: de 1949 a 1990, del existencialismo al postestructuralismo, de la liberación de la mujer a las prácticas homosexuales y de transgénero, del primer cuestionamiento de la identidad de género a su problematización como categoría útil para la política feminista actual.

### *De la mujer como sujeto al género como problema*

Se podría decir que Butler lleva a Beauvoir hasta sus últimas y más inesperadas consecuencias cuando, en la línea de pensamiento abierta por la propia Simone de Beauvoir, acaba demostrando que la mujer como sujeto es un obstáculo para el pensamiento feminista.

Bajo la idea de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo, Beauvoir analiza la opresión de la mujer como algo que no responde a una realidad biológica o física, sino a una

construcción cultural del género. La mujer es construida como «lo otro» del sujeto, en una dialéctica que no es recíproca: lo masculino sería la universalidad desencarnada del sujeto frente a la corporeidad no reconocida de la mujer. Lejos de derivarse causalmente de la realidad corporal, el género es la interpretación de unas normas culturales que se inscriben sobre el cuerpo. Hay en ellas, por tanto, un margen de elección y de proyección que la mujer no debe aceptar fatal y pasivamente. En el horizonte de la mujer oprimida se anuncia la posibilidad de una mujer liberada, capaz de tomar en sus manos el derecho a ser un sujeto existencial, en una dialéctica por fin simétrica, de individuo a individuo, respecto al hombre.

En la línea abierta por Beauvoir sobre la inesencialidad del género, sobre su carácter construido y adquirido culturalmente, Butler va más allá y plantea las preguntas siguientes: en primer lugar, si el género es una interpretación cultural que no se deriva de la realidad física del cuerpo y del sexo, ¿qué es el sexo? ¿A qué responde la idea del cuerpo sexuado como base material de nuestra identidad de género? ¿No es el sexo ya siempre también una interpretación? Y en segundo lugar, recogiendo los planteamientos de Monique Wittig en «No se nace mujer» y *El cuerpo lesbiano* (1977)<sup>1</sup> si el género mujer es construido, ¿no es ya la misma categoría de género fruto de una matriz de poder que es la heterosexualidad obligatoria? ¿Tiene sentido la dualidad hombre/mujer, como interpretación de nuestra identidad de género, fuera de la matriz heterosexual y de sexualidad reproductiva? ¿Tiene por tanto sentido «ser mujer» y reivindicarse como sujeto fuera de esa relación?

A partir de estas interrogaciones, Judith Butler pone las bases de una teoría feminista que se construye contra la lógica del reconocimiento y de la representación, es decir, contra toda visibilidad de un sujeto, sea masculino o femenino. Una teoría feminista que tendrá como horizonte ya no sólo

1. Wittig, M.: *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-textos, 1977.

la reivindicación de los derechos de la mujer sino la subversión de la identidad de género. Es lo que se conoce como teoría *queer*: un feminismo que, paradójicamente, debe poner en cuestión las categorías en las que se sustenta la mujer como sujeto político y las bases de su diferencia sexual. Es un feminismo que se sitúa más allá de todo esencialismo, ya sea el de la materialidad del sexo o el de la identidad del sujeto. Por un lado, mediante una práctica genealógica, en el sentido nietzscheano-foucaultiano, muestra la contingencia de los términos y de las identidades. Por otro lado, mediante una práctica subversiva de resignificación de las categorías, apunta más allá de cualquier instancia auténtica u original. Es un feminismo para el que el horizonte de la emancipación no existe. Lo que hay son prácticas de subversión. Como para Foucault y para Derrida, no hay un afuera de la ley y de las relaciones de poder, pero sí su desplazamiento, sus grietas y sus márgenes, en un trabajo de resignificación siempre inacabado.

Como reza el título de su libro más conocido, *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad* (1990),<sup>2</sup> la propuesta de Butler es una problematización del género como categoría. La categoría de mujer, cuando se postula como sujeto del feminismo, plantea tres problemas principales, a partir de los cuales se abren los tres ejes de su teoría: la teoría performativa de la identidad de género, la teoría productiva del poder y la propuesta de subversión paródica de la identidad.

### *Identidad y performatividad*

La construcción de la categoría mujer como sujeto coherente y estable contribuye a reificar el género y consolida lo que Butler llama la matriz heterosexual obligatoria. Aferrarse a

2. Butler, J.: *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.



la categoría mujer, incluso como herramienta de reivindicación feminista, no hace sino reforzar el régimen binario epistémico-ontológico en el que normalmente entendemos y situamos las relaciones entre géneros. La identidad no tiene para Butler ningún contenido descriptivo. Es un ideal normativo, y por tanto excluyente, constituido por unas prácticas reguladoras y por unas normas de inteligibilidad que establecen determinadas relaciones de coherencia entre determinadas instancias. En este caso, entre el sexo, el género, la práctica sexual y el deseo. El género no tiene, por tanto, ningún núcleo sustancial. No es otra cosa que las coherencias creadas de manera contingente a través de la regulación de atributos.

¿Y el sexo? El sexo es ya siempre género también: no remite a la distinción entre un orden natural y un orden cultural previos. El sexo es tan construido como el género. Es el referente natural y anterior al discurso del que se dota la construcción del género como base e instancia legitimadora: la producción del sexo como prediscursivo tiene que ser entendida como efecto del aparato de construcción cultural que se designa como género.

La construcción de este sistema basado en la relación entre el sexo y el género es analizado por Butler desde la noción de performatividad. Tomada de las teorías lingüísticas de J. L. Austin, pero interpretada a partir de Derrida, se convierte en uno de los conceptos clave de su trabajo. Lo que sostiene Butler es que el género es un efecto sustantivo producido performativamente. ¿Significa esto que nos damos un cuerpo sexuado y una identidad de género hablando, es decir, a través de nuestros actos lingüísticos? Frente a las teorías psicoanalíticas que remiten los contornos de toda identidad a la interiorización de la ley, lo que analiza Butler, siguiendo a Foucault, son los procesos de inscripción e incorporación que dibujan la cartografía del cuerpo normalizado y la creación de una interioridad o esencia que se manifiesta y que garantizaría su estabilidad como sujeto de una identidad. Que el género sea un efecto performativo signifi-

ca que sus atributos, sus gestos, actos o prácticas, no son expresión de una identidad preexistente sino que ellos mismos constituyen la identidad que pretenden revelar. Por tanto, la identidad de género no tiene otro estatuto ontológico que los diversos actos que constituyen su realidad. Ellos producen el doble efecto de una interioridad o núcleo de coherencia y de una sexualidad natural. Siguiendo fielmente al Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, que sentencia que no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar o del devenir, Butler afirma que el género es un actuar sin actor, un hacer tras el cual la genealogía nos muestra que no hay ningún agente.

### *Subversión y poder*

El sujeto que pide ser representado, en este caso la mujer, es producido por el sistema mismo. Este segundo aspecto nos obliga a acercarnos al concepto de performatividad a la teoría foucaultiana del poder, de la que es una concreción. Foucault ha ido más allá de una imagen puramente represiva del poder, que deja muchos fenómenos sin explicar, hacia una concepción en el que el poder es productor de realidad. Influída por el contexto postestructuralista americano, muy marcado por la deconstrucción derridiana, Butler recoge de Foucault la idea de que el poder o la «ley», como ella refiere normalmente, no se define solamente por su exterioridad ni por su negatividad. Aunque prohíba, limite y reprima, las relaciones de poder, allí donde actúan, son esencialmente productivas y creadoras de realidad.

En el marco de su trabajo sobre la identidad de género, esto significa que poder y sexualidad son coextensivos y que no hay antes, después o afuera de la ley. Este antes y este después son también instancias instituidas performativamente, invocadas desde un marco normativo que sitúa la subversión en un afuera, en un horizonte de total liberación, ya sea la idea de una sexualidad liberada o de una mujer

emancipada. Es la dualidad que se expresa en el eslogan de Mayo del 68 «bajo los adoquines está la playa». Pero buscar esa playa es lo que para Butler, como para Derrida, aplaza e impide la tarea concreta de pensar las posibilidades inmanentes de subversión que una situación ofrece. Si la subversión es posible, será una subversión dentro de los términos de la ley, a través de las posibilidades que emergen cuando la ley se gira contra sí misma y produce mutaciones inesperadas de sí misma.

Un desarrollo interesante en este contexto es la propuesta de Donna Haraway en su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (1984)<sup>1</sup> en el que, partiendo de premisas muy parecidas (el abandono del sujeto mujer, el rechazo del hecho natural como elemento de identidad y de unificación, etc.), no renuncia a dar un horizonte utópico al feminismo, pero ya no bajo la idea de una autenticidad a liberar sino con un mito que propone todo lo contrario: el *cyborg*, como hibridación de sujeto y de máquina, se propone como nuevo sujeto político que da sentido a la experimentación en las fronteras de las identidades que nos encierran. Desde ahí, se entienden mejor los límites que plantea la categoría de mujer como sujeto estable del feminismo.

### Actualidad del feminismo

Para Butler, problematizar las categorías de la identidad y del género no implica simplemente negarlas o inventar otras, como haría Haraway con su *cyborg*. De lo que se trata, para ella, es de captar las posibilidades que emergen en el marco del poder para abrir ese término y hacer de él el lugar de nuevas experiencias de resignificación. Butler no apunta, como Haraway, a una sociedad postgénero o a cualquier

1. Haraway, D.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2000.

equivalente de un mundo nuevo. Su propuesta es desplazar y abrir las categorías de la identidad a la experimentación y a la subversión. Es, como puede verse, una tarea deconstructiva que, manteniendo abierta la incompletud esencial de las categorías y haciendo del género una totalidad siempre diferida, se acerca más a la filosofía de Derrida que a la idea que tiene Foucault de la resistencia.

Esta tarea deconstructiva y de resignificación es pensada por Butler en términos de *parodia*, que es definida como una repetición subversiva de las prácticas de significación de género. Así se concretan lo que son para Butler las posibilidades inmanentes que emergen de la misma ley: para Butler siempre hay una distancia y un punto ciego de arbitrariedad entre el género como ideal normativo y los actos singulares que lo constituyen por repetición. Recordemos que la genealogía del género nos había mostrado que detrás de su apariencia sustantiva no se esconde nada más que las relaciones de coherencia y de continuidad que se establecían en la serie de actos que lo constituían performativamente. Es en la repetición de estos actos donde a la vez se consolida la identidad y emergen las posibilidades de subvertirla. Las posibilidades de transformación de género se encuentran precisamente en la relación arbitraria entre esos actos, en la posibilidad de fallar en la repetición, en la de-formación o repetición paródica, que expone el efecto fantasmal de la identidad.

La parodia, inspirada en experiencias como la de las *drag queens*, hace patente el carácter imitativo que constituye el género y hace estallar, así, la ley de la identidad inscrita e incorporada en nuestros cuerpos. La parodia arremete contra la idea de autenticidad y la desfundamenta. Como Butler diría, nos recuerda que no nos podemos desnudar. De lo que se trata es de multiplicar de manera creativa y crítica nuestros juegos y nuestros disfraces. Rehacernos el cuerpo, como dirían Artaud y Deleuze. Y con la palabra de Nietzsche siempre resonando detrás: «No conozco ninguna manera de tratar con tareas grandes que el

juego: éste es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial».<sup>1</sup>

Seguir la senda abierta por S. de Beauvoir, cuando proclamó que no se nace mujer, sino que una llega a serlo, ha llevado a Butler a mostrar que este llegar a ser mujer tiene ya detrás unas relaciones de poder instituidas que hacen necesario que el feminismo vaya más allá de la categoría mujer como sujeto de su pensamiento y de sus prácticas políticas. Ese más allá no es inaugurar un mundo nuevo. Es lo que nos abre una práctica de deconstrucción de las categorías (identidad del sujeto mujer, materialidad del cuerpo sexuado) para desplazarlas de sus efectos de opresión y de poder y abrirlas a un futuro de múltiples significaciones.

### *Vidas lloradas*

«¿Qué muerte contará como muerte?»<sup>2</sup> A partir del atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, Judith Butler da un giro a su interrogación acerca de los cuerpos que importan. De los cuerpos que importan a las vidas que importan: ante la experiencia directa de la vulnerabilidad, de la posibilidad de que puedan hacernos daño, Butler ve aparecer la amenaza de una violencia redoblada o la posibilidad ética y política de pensarnos, colectivamente, desde ahí. Sabemos que los muertos no se contabilizan igual, según su origen, condición social y circunstancias de su muerte. Sabemos, también, que cotidianamente hay en el mundo miles de muertes que nunca serán lloradas. Forman parte de la normalidad, de esa violencia que no es percibida como violencia, de unas desapariciones que no provocan duelo. Desde esta relación entre duelo, muerte y violencia, podemos plantearnos la

1. Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2001, p. 61.

2. Butler, J.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 23.

pregunta acerca de cuáles son las representaciones que dejan a tantos millones de vidas fuera de los marcos de la dignidad y cómo desplazarlos, haciendo una crítica de sus presupuestos políticos, filosóficos y culturales.

En los libros, conferencias y numerosos artículos que Judith Butler elabora y comparte a partir de ese momento, lo que se plantean, básicamente, son dos líneas de trabajo. Por un lado, el análisis de los mecanismos de distribución de la vulnerabilidad y de la violencia. Hay unas formas dominantes de la representación que enmarcan qué vidas quedan a salvo y qué vidas quedan expuestas a vivir lo invivible y a morir sin duelo, cuál es el campo de visibilidad de lo reconocido y cómo se establecen sus límites. Butler las analiza y las somete a crítica, a través de una aproximación histórica y concreta a las maneras como se explica la guerra y el sufrimiento hoy en el mundo, especialmente en Oriente Medio, que es donde apunta la respuesta norteamericana al 2001 y donde Butler sitúa también la exigencia personal que, en tanto que judía, tiene que asumir respecto al conflicto palestino-israelí.

Esta crítica de los marcos y las representaciones sobre las que se justifican los fenómenos de exterminio, expulsión, agresión o tortura apuntan, en segundo lugar, a la necesidad de desarrollar una filosofía que parta de la vulnerabilidad y la interdependencia como condiciones éticas y políticas de la comunidad. La filosofía del cuerpo que en una primera etapa de su pensamiento giraba en torno a las demarcaciones sexuales y las formas de violencia física y simbólica a la que está sometido bajo la matriz normativa heterosexual, se abre ahora a las formas de violencia que nos han constituido como individuos supuestamente soberanos y autosuficientes bajo la matriz individualista de la modernidad. Contra estas representaciones que nos individualizan y nos clasifican, Butler desarrolla una ontología social de la vida humana a partir de una vulnerabilidad, que no se podría ignorar sin dejar de ser humanos. Ser vulnerables es ser interdependientes. Existir es depender. No son las fronteras bien vigiladas

las que garantizan nuestra sobrevivencia, sino los lazos que nos unen y nos atan a los demás. ¿Cuáles serán los «nosotros» que nazcan a partir del reconocimiento de esta estrecha relación que nos une a los demás? Esta pregunta sería, quizá, el reverso de la primera, la que se abre cuando atravesamos la contabilización diferenciada de las muertes y sus duelos.

Que el sujeto está ligado al sujeto que no soy nos sitúa en un terreno ontológico de la interdependencia y en el terreno político de la convivencia. A partir de las experiencias del activismo que convoca a los cuerpos juntos en las calles y plazas de todo el mundo en 2011, desde ese Occupy que diez años después llena de vida digna el vacío dejado por los muertos en las Torres, Butler encuentra la fórmula para dirigirse a la herida que no ha dejado de sangrar, en su historia personal y en la del mundo: Israel y su política respecto a Palestina. En un libro de 2015, *Parting ways*, Butler plantea la clave de toda verdadera política: la convivencia. Y la convivencia tiene como condición no poder escoger con quienes convivimos. Toda política que se base en la selección y partición de nuestros «nosotros»<sup>1</sup> respecto a otros que quedan fuera es una política de guerra y de aniquilación. Vivir dignamente es convivir con aquellos que no hemos escogido, nos gusten o no. Dice Butler que no se trata de que esta apuesta sea posible, sino de impulsar desde el pensamiento un imposible que altere los marcos de lo políticamente factible hoy. Ésta es la tarea que desde los cuerpos normativizados y los cuerpos dañados, Judith Butler no ha dejado de llevar a cabo, desde un principio muy básico: que toda vida importa.

1. Butler, J.: *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós, 2010, p. 63.

## 4.2. Entrevista de Fina Birulés a Judith Butler

L'any 2008, amb motiu d'una visita al CCCB, Judith Butler va ser entrevistada per **Fina Birulés**, professora de Filosofia a la Universitat de Barcelona (UB) especialitzada en teoria feminista, història de la producció filosòfica femenina i anàlisi de la subjectivitat política. L'entrevista, que es reproduïx a continuació, va ser publicada al número 72 (Estiu/Tardor 2008) de la revista *Barcelona Metròpolis*.

# Judith Butler

“El gènere és extramoral”

Entrevista **Fina Birulés**

Es pot establir cap relació entre les transformacions polítiques, derivades dels esdeveniments de l'11 de setembre de 2001 —l'ocàs de les sobiranes estatals i la centralitat de les polítiques de seguretat— i les transformacions de la subjectivitat política i del gènere? En els seus últims textos, la filòsofa Judith Butler esbossa en aquesta direcció una “ontologia de la vulnerabilitat”<sup>1</sup>.

La seva obra *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990), a més de ser una de les més difoses del feminisme mundial, ha estat considerada un dels textos inaurogurals de la *Queer Theory* —un corrent dins els estudis gais i lèsbics que tracta de fugir de les imposicions teòriques i de les formes culturals i socials de la diferència dels sexes.

Poc inclinada a parlar de “postfeminisme”, Butler parteix dels recursos conceptuals i polítics presents en la tradició feminista per pensar la categoria de gènere, més enllà de la diferència entre masculí i femení, i per tornar a formular la pregunta sobre “allò humà”. La filòsofa nord-americana posa l'èmfasi en la necessitat de resistir a la temptació de resoldre les discrepàncies en una unitat, ja que, segons el seu parer, el que manté vius el pensament i les lluites polítiques són precisament les dissensions.

Aquesta entrevista es va realitzar el febrer de 2008 amb motiu d'una conferència impartida per Judith Butler al Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB).

**Parli'ns, si us plau, de la seva pròpia concepció de la crítica i de la seva relació amb les conegudes paraules de Foucault: “No sé si avui dia cal dir que el treball crític implica encara la fe en la Il·lustració; considero que sempre necessita el treball sobre els nostres límits, és a dir, una tasca pacient que doni forma a la impaciència de la llibertat”. Un dels seus últims escrits s'hi refereix, i potser podria relacionar el treball crític i la seva vinculació amb el feminisme.**

El treball crític exigeix una preocupació pels límits, i Foucault s'interessa particularment pel problema de com aquest camp delimitat forma el subjecte. Així doncs, si estem formats com a subjectes obedients, si l'Estat o alguna altra forma regulada de poder se'ns imposa i nosaltres l'acceptem, esdevenim subjectes d'obediència. Però en el moment en què ens preguntem sobre la legitimitat d'aquest poder ens tornem crítics, adoptem un punt de vista que no està completament format per l'Estat i ens interroguem sobre els límits que se'ns poden exigir.

I, si jo no estic enterament formada per aquest poder de l'Estat, com estic formada o com ho podria estar? Formular-se aquesta qüestió ja és començar a formar-se d'una altra manera, fora d'aquesta relació amb l'Estat, perquè la crítica me'n distancia fins a cert punt. Quan algú diu “no” al poder, ho diu a una particular formació pel poder. Diu: no seré subjectat d'aquesta manera i pels mitjans amb què l'Estat estableix la seva legitimitat. La posició crítica implica una certa manera de dir “no”, dir “no” com un “jo”, i això ja és una formació del “jo”. Moltes persones es pregunten sobre quina base Foucault estableix la resistència al poder. El que ens diu és que en la pràctica de la crítica ens formem com a subjectes, a través de la resistència i el qüestionament. Foucault no pressuposa un subjecte preexistent que pugui dir “no” i

**Judith Butler** Assagista, pensadora i professora del Departament de Retòrica de la Universitat de Berkeley (Califòrnia), és coneguda pels seus estudis sobre gènere i sexualitat, en els quals aborda la qüestió de què significa desfer, resignificar, els restrictius conceptes normatius de la vida sexual i del gènere.

criticar l'autoritat. El subjecte mateix es forma a través de la pràctica de la crítica. I, efectivament, des del meu punt de vista, certes formes de crítica suposen un qüestionament de la intel·ligibilitat de les normes que ens constitueixen com a persones. Si jo sóc interpel·lada per les autoritats existents com a ciutadana o com a no ciutadana, com un gènere o a través d'una categorització racial, haig de lluitar contra aquesta determinació social. Les normes estableixen la meua intel·ligibilitat social, les categories a través de les quals entenc la gent i a mi mateixa. Si des d'un inici se m'atribueix un gènere, si em diuen “noia”, sóc activament una noia; el “jo” que emergeix a través d'aquest gènere és intel·ligible, en part, com a ésser social: el gènere garanteix la meua intel·ligibilitat i la meua llegibilitat com a persona, i si qüestiono aquest gènere m'arrisco a certa intel·ligibilitat, a perdre el meu lloc i la meua llegibilitat social com a persona particular. Tanmateix, el “jo” podria dir “no” o podria preguntar “per què?”, “amb quins mitjans, amb quin fi he estat generada, amb quin dret aquest *establishment* mèdic m'ha atribuït un gènere, o amb quin dret la llei m'ha atribuït un gènere?” El “jo” pren distància d'aquestes normes de gènere, fins i tot si aquestes normes són les condicions de la seva formació; és a dir, no les abandona, no les destrueix, sinó que hi forceja. El gènere, es pot referir?, es pot entendre com una pràctica de la llibertat?, pot ser entès com una manera d'arribar a ser? I si és així, quines altres formacions són possibles? Segons el meu parer, el feminisme implica pensar sobre les pràctiques de llibertat: quan fem objecció a les pràctiques discriminadores en l'ocupació, a la reclusió en l'esfera privada, quan protestem per la violència contra les dones..., no ho fem solament perquè volem que les dones aconseguixin la igualtat, que siguin tractades amb justícia. Igualtat i justícia són normes molt importants, però volem anar més enllà: volem certes llibertats per



a les dones perquè no estiguin totalment limitades a les idees establertes de feminitat o fins i tot de masculinitat. Volem que siguin capaces d'innovar i crear noves posicions. En la mesura que el feminisme ha estat, almenys en part, un tipus de filosofia, és crucial per a ell fer nous tipus de gènere. Si el feminisme suggereix que no podem qüestionar les nostres posicions sexuals o afirma que no necessita la categoria de gènere, llavors de fet em diu que, d'alguna manera, m'haig de conformar a una posicionalitat determinada o a una estructura determinada -restrictiva per a mi i per a altres- i que no sóc lliure per fer i refer la forma o els termes en què he estat feta. És veritat que no puc canviar radicalment aquests termes, i encara que decideixi resistir a la categoria de dona, hauré de lluitar amb aquesta categoria al llarg de tota la meua vida. D'aquesta manera, sempre que qüestionem el nostre gènere correm el risc de perdre la nostra intel·ligibilitat, de ser anomenades "monstres". La meua lluita amb el gènere seria precisament això, una lluita, i això té alguna cosa a veure amb la una *tasca pacient de donar forma a la nostra impaciència per la llibertat*. Així, es pot entendre la performativitat de gènere: la lenta i difícil pràctica de produir noves possibilitats d'experiències de gènere a la llum d'una història i en el context de normes molt poderoses que restringeixen la nostra intel·ligibilitat com a humans.

Es tracta de lluites complexes, polítiques, perquè insisteixen en noves formes de reconeixement. De fet, en la meua experiència del feminisme, aquestes lluites polítiques s'han anat desenvolupant com a mínim durant l'últim segle. Jo només ofereixo un llenguatge radical per a aquestes lluites.

**En parlar de performativitat i de la possibilitat de noves maneres de ser, sorgeix la pregunta sobre com valorar les diverses formes innovadores d'agència, perquè no tota novetat ha de ser necessàriament "bona". A la seva obra *Desfer el gènere* en parla una mica; però, hi ha cap criteri que ens permeti distingir? Hi escau parlar d'universalitat?**

Si ens referim a les diverses maneres en què el gènere és entès com a forma o interpretació cultural del cos, considero que no és apropiat parlar de gèneres *bons* i *dolents*: el gènere és extramoral. Els qui volen establir gèneres normals i gèneres patològics o persegueixen regular el gènere s'equivoquen. Estan absolutament i universalment errats. Hi ha operacions il·legítimes de poder que tracten de restringir la nostra idea del que el gènere pot ser, per exemple en l'àrea de la medicina, del dret, de la psiquiatria, de la política social, en les polítiques d'immigració, en les polítiques antiviolència. El meu compromís suposa una oposició a tota mesura restrictiva i violenta usada per regular i restrin-



gir la vida de gènere. Hi ha certs tipus de llibertats i de pràctiques que són molt importants per al floriment humà. La restricció excessiva del gènere mina, soscava, la capacitat humana per florir. I, encara més, considero que el floriment humà és un *bé*. Sé que en això també hi ha una actitud moral, sé que tinc una forta estructura normativa, però que no té res a veure amb el fet de dir “aquest tipus de gènere és *bo* i aquest és *dolent*”. Això últim constitueix un ús perillós de la moralitat; en canvi, jo tracto de desplaçar l’estructura moral cap a un altre marc en què podem interrogar-nos: com sobreviu un cos?, què és un cos florent?, què és el que necessita per florir en el món? I necessita diverses coses: necessita ser nodrit, ser tocat, estar en àmbits socials d’interdependència, tenir certes capacitats expressives i creatives, ser protegit de la violència, que la seva vida sigui sostinguda per mitjans materials.

Avui dia, hi ha moltes persones amb modalitats de gènere que són considerades inacceptables –les minories sexuals o de gènere– i que són discriminades, considerades anormals, pels discursos psiquiàtrics o psicològics, o que són

objecte de violència física. A aquestes persones, no se’ls dóna l’oportunitat que les seves vides siguin reconegudes com a dignes de ser protegides o ajudades, ni tan sols com a vides mereixedores de dol. Qüestionem les normes de gènere que ens impedeixen o ens fan incapaços de reconèixer certes vides com a dignes de ser viscudes i que ens eviten proveir de condicions materials a través de les quals aquestes vides puguin viure i florir com a vides. Ser reconeguts en públic significa també ser entesos com a vides la desaparició de les quals seria sentida com una pèrdua.

Això mateix es dóna també en la guerra: certes vides són considerades dignes de ser protegides, mentre que d’altres són considerades extingibles, radicalment prescindibles. Es podria dir que tot el meu treball gira entorn d’això: què compta com una vida? I de quina manera certes normes de gènere restrictives decideixen per nosaltres? Quin tipus de vida val la pena de ser protegida i quin tipus de vida no?

**Durant les últimes dècades s’han produït canvis importants en molts aspectes de la vida de gais, lesbianes i fins i**

© APA / Landov / Cordon Press



**tot transsexuals. Per exemple, al nostre país s'han aprovat els matrimonis entre persones del mateix sexe. En vista de les seves reflexions sobre com un context més ampli d'intel·ligibilitat té conseqüències ontològiques, sembla que convindria reflexionar també sobre fins a quin punt aquest reconeixement pot arribar a generar noves formes de restricció, altres formes de normalitat.**

Sens dubte, si hi ha matrimoni, també n'hi ha d'haver d'homosexual: el matrimoni ha d'estendre's a qualsevol parella amb independència de la seva orientació sexual; si l'orientació sexual és un impediment, aleshores el matrimoni és discriminatori. Per la meua part, no entenc per què ens hem de limitar només a dues persones, ja que això sembla arbitrari i podria ser potencialment discriminatori; però sé que aquest punt de vista no és gaire popular. Tanmateix, hi ha formes d'organització sexual que no impliquen monogàmia i formes de relació que no impliquen ni el matrimoni ni el desig de reconeixement per la llei –encara que sí per la cultura. També hi ha comunitats integrades per amants, ex-amants, amitats que tenen cura dels fills, que constitueixen complexes xarxes de parentiu que no és adequat descriure-les com a conjugals.

Estic d'acord que el dret al matrimoni homosexual corre el risc de tenir un efecte conservador, d'afavorir que el matrimoni sigui considerat normalitzador i presentar com a no normals, fins i tot com a patològiques, altres formes molt importants d'intimitat, de parentiu, existents. Però la qüestió és: què fem políticament amb això? Jo diria que tota lluita pel matrimoni homosexual també hauria de ser una lluita a favor de les famílies alternatives, els parentius i les formes alternatives d'associació personal. Necessitem un moviment que no aconseguixi drets d'algunes persones a costa dels d'altres. I pensar aquest moviment no és fàcil.

L'exigència de reconeixement per part de l'Estat ha d'anar acompanyada d'una crítica: per a què necessitem l'Estat? Tot i que, de vegades, el necessitem per a alguns tipus de protecció, hem de deixar que defineixi les nostres relacions? Hi ha formes de relació que valorem i que no poden ser reconegudes per l'Estat, per a les quals basten les formes de reconeixement de la societat civil o de la comunitat. Necessitem un moviment que es mantingui crític, que es formulï aquestes qüestions i les mantingui obertes.

**M'agradaria portar a col·lació una pensadora de la qual m'he ocupat en els últims anys, Hannah Arendt. Em consta que hi ha aspectes del seu pensament que li interessin. Quin lloc ocuparia en la seva obra la distinció arendtiana entre alliberament i llibertat? Així mateix, com pensar la responsabilitat en el context de reflexions com les seves sobre la importància de la performativitat i la resignificació com a pràctiques polítiques?**

És cert que, en general, no penso en la llibertat en termes d'alliberament. Continuo molt influïda per la *Història de la sexualitat* de Foucault, el qual ens prevé d'imaginar un alliberament del poder. No pot haver-hi mai un alliberament total del poder, especialment en relació amb la política de la sexualitat. Foucault diu dues coses al mateix temps: d'una banda, mai no podem alliberar-nos totalment del poder (no hi ha marge des del qual puguem dir “no” al poder) i, d'altra banda,

no estem mai completament determinats pel poder. De manera que, malgrat la impossibilitat de transcendir el poder, s'obre un espai de llibertat i queden refutats tant el determinisme com el voluntarisme radical. Quin és l'espai de llibertat que s'obre una vegada hem entès això? Aquí, la llibertat és un tipus de pràctica, de lluita, un procés continu sense un principi ni un final. Quan aquesta pràctica es veu sistemàticament minada, no podem funcionar com a subjectes polítics, les nostres capacitats polítiques han estat soccavades.

En referir-me a la llibertat, no al·ludeixo a un subjecte individual, en soledat, ja que un subjecte és lliure en la mesura que està condicionat per convencions, normes i possibilitats culturals que fan possible la llibertat, encara que no la determinin: són les condicions de possibilitat de la llibertat. *Qui* som com a subjectes de llibertat depèn de formes no voluntàries de connexió amb els altres; no sols he nascut en un conjunt de regles o de convencions que em formen, sinó també en un conjunt de relacions de les quals depenc per sobreviure i que em constitueixen com a criatura interdependent en aquest món. Les qüestions de responsabilitat emergeixen en el context d'aquesta socialitat.

Sobre la responsabilitat, m'interessen les productives formulacions de Levinas. Segons Levinas, no sóc responsable de les meves accions –tot i que, de fet, també ho sóc–, sinó responsable de l'Altre, de la demanda de l'Altre. I qualsevol demanda de l'Altre és anterior a qualsevol possibilitat de contracte social: sigui quina sigui la demanda que em planteja l'Altre, m'afecta, m'implica en una relació de responsabilitat.

Els contractes legals no poden descriure com cal aquesta situació de responsabilitat primària. Això significa que sóc responsable fins i tot dels qui no estan en una relació de contracte amb mi o no formen part de la meua comunitat ni de la meua nació i d'aquells els quals no els afecta el mateix marc legal. Això ajuda a entendre, per exemple, com podria ser responsable d'aquells que viuen a distància de mi o en una altra organització política o dels sense Estat. En el marc levinasià, fins i tot els que no freqüentem, aquells el rostre i el nom dels quals desconexim, ens presenten una demanda. Es tracta, doncs, d'acceptar la interdependència global i fins i tot una obligació de protegir les vides dels que no coneixem. Segons Levinas, aquesta obligació primària s'expressa amb el que comunament es denomina *manament*, “no mataràs”: un requeriment a preservar la vida. Això no vol dir que jo puc preservar la vida de cada individu, o que haig de fer-ho, sinó que haig de pensar quin tipus d'estructures polítiques cal per sostenir la vida i minimitzar les violències que l'extingeixen. Puc lluitar per un món que maximitzi la possibilitat de preservar i sostenir la vida i minimitzi la possibilitat d'aquelles formes de violència que, d'una manera il·legítima, lleven la vida o redueixen les condicions perquè es doni. Això és part del que penso avui. I s'ha de dir que no és pas fàcil situar Arendt en aquest context.

Malgrat que el mateix Levinas no era un pacifista, considero que, a partir del seu pensament, es pot desenvolupar una filosofia de la no-violència i fins i tot una concepció d'una comunitat política transnacional que tingui aquests valors com a fonamentals. Cal situar-se en el marc levinasià i desenvolupar un tipus d'ètica transnacional sobre la base

Per a la pensadora, la vida mai no és tan sols vida nua, sinó que sempre està saturada políticament. La lluita dels palestins de Gaza per la mera supervivència és per si mateixa una pràctica de llibertat. A la imatge, manifestació de palestins en la frontera de Gaza amb Egipte, el mes de març passat.

de la no-violència, i però cal estar-hi en desacord respecte de la diferència entre ètica i política, del pacifisme, d'Israel.

**Certament, no solament som responsables del que hem fet; la responsabilitat apunta a l'entrecruament d'autonomia i límit. En la mesura que sempre vivim i sobrevivim a través d'una mena de consentiment que difícilment es pot considerar voluntari, la responsabilitat política té a veure també amb allò de què ens fem càrrec, amb allò que desitgem que perduri, que volem innovar i conservar. Llevat que la nostra actitud cap al món sigui d'indiferència, podem parlar d'una responsabilitat política en el manteniment d'estructures i d'hàbits o valors que impedeixen que en molts àmbits sigui possible la llibertat femenina.**

Començo amb una crítica que Derrida fa a Levinas: si cal respondre a totes les demandes, això suposa una infinitat de demandes i: com decidir a quin conjunt de demandes respondre? Potser la responsabilitat només és possible en circumscriure un conjunt de demandes, és a dir, arribant a ser irresponsable en relació amb totes les altres demandes. D'una manera que li és característica, Derrida afirma que la responsabilitat, en sentit levinasià, condueix a una irresponsabilitat necessària. Però això és encara malentendre la singularitat de la demanda que se'ns presenta. No n'hi ha prou d'atendre cas per cas. Pensem, per exemple, en la violència contra les dones: certament, a un violador o un agressor el podem considerar responsable davant la llei; en un marc legal, ha de retre comptes, ha de ser castigat, després que s'hagin aportat proves. Sens dubte, necessitem una institució legal punitiva, però la qüestió és si la responsabilitat legal esgota la idea de responsabilitat. La responsabilitat legal no és un model adequat per pensar tot el camp de les responsabilitats que tenim perquè hi ha una qüestió fonamental: les violacions, la violència domèstica, continuen; per què aquestes pràctiques socials es reproduïen una vegada i una altra en una cultura? Cal una intervenció més àmplia, una crida d'atenció sobre la violència contra les dones i contra les minories sexuals; crec que és molt important relacionar-les: violència contra els transsexuals, per exemple, contra les treballadores sexuals, contra els immigrants il·legals que no poden recórrer a la llei, i contra molts grups desposseïts de tot dret. Necessitem una política forta que vinculi aquestes formes de violència, així com la producció, a través dels mitjans de comunicació, de l'educació, d'un *ethos* que faci de contrapès. Mirant cas per cas, es perd l'horitzó: aquestes formes de violència formen part d'una pràctica social –fins i tot socialment acceptable entre certs tipus d'home–, d'un model social. Però, com intervenir en el nivell de les pràctiques socials? Amb la llei, però no solament a través d'ella, ja que tenim una responsabilitat de refer el món, d'instituir certes pautes de no-violència d'una manera més general. La responsabilitat política ha d'acompanyar la responsabilitat legal.

**En els seus últims llibres tracta el tema del lloc que ocupen passions i emocions com el dol i la vulnerabilitat en política, i assenyalava la urgència de preguntar-se de nou “què és allò humà?”. No és sorprenent que tot això ho escrigui una**

**autora que sembla ubicar-se en la tradició antihumanista, d'allò que als EUA es coneix com a French Theory?**

Cal anar amb compte en parlar d'“humanisme”. N'hi ha prou de dirigir la mirada als llegats de l'humanisme per veure que no hi ha un únic humanisme: les formes que emergeixen a Itàlia són molt diferents de les que emergeixen a França. Hi ha també un humanisme en la filosofia política liberal clàssica que no és assimilable a l'humanisme literari. En tot cas, si estem d'acord que l'antropologia filosòfica és una forma d'humanisme que suposa que hi ha una única idea d'allò humà i que és possible atribuir trets definitoris a aquest subjecte humà, llavors estem prenent allò humà com quelcom *donat*, ja existent.

El que vull suggerir és això: que allò humà esdevingui possible –en moments i llocs concrets– depèn de certs tipus de normes socials que estan implicades en l'exercici de produir i de “de-produir” allò humà. Dit d'una altra manera, perquè allò humà sigui humà, ha de relacionar-se amb l'inhumà o el no-humà, i això és una operació diferencial del poder. L'humà és produït i sostingut en una forma i és “de-produït” i no sostingut en altres formes: l'ésser humà és un efecte diferenciador del poder.

Als EUA, per exemple, avui dia hi ha un discurs molt poderós que tracta d'establir allò humà com si emergís de la tradició judeocristiana. Així mateix, hi ha algunes polítiques morfològiques que defineixen allò humà basant-se en certes idees del que hauria de ser un cos humà. I això produeix una població d'individus discapacitats els cossos dels quals no s'adeqüen a la idea de morfologia. L'ideal regulatiu d'allò humà produeix sempre un cert “enfora” i crea un problema: com ens referim a aquests altres éssers? N'hi ha prou de pensar en la història de l'esclavitud, cosa que perviu als EUA, on encara no és clar si tots els homes negres que s'empresonen són humans.

Allò humà no és quelcom donat, és un efecte diferenciador del poder, però necessitem el terme perquè sense ell no podem entendre el que passa. Em preocupen aquelles postures que diuen: “l'humà pertany a l'humanisme, ja no podem parlar mai més de l'humà”; “l'elecció pertany al voluntarisme, hem de deixar de parlar d'elecció”; “la Il·lustració pertany al que hem desmantellat, ja no podem parlar més d'Il·lustració”. Però no es pregunten: “què és Il·lustració?”, “per què retorna el que ja ha estat?”, “per què tornem a allò humà?” Doncs perquè aquests conceptes, aquests ideals realment importants, no ens han deixat, continuen formant-nos. I hi ha una nova manera d'entendre'ls que parteix del fet que aquests no tenen una única forma i que, en realitat, la regulació d'aquesta opera políticament per produir exclusions que cal desafiar. Que algú digui que una persona considerada no humana és humana suposa una resignificació d'allò humà i posar l'èmfasi en el fet que allò humà pot funcionar d'una altra forma. De vegades és important usar el terme precisament d'aquesta manera com fa sovint el discurs dels Drets Humans: agafar algú a qui no se li atribueixen les característiques definidores d'allò humà i afirmar que és humà és un acte performatiu que redefineix allò humà a la llum d'un alliberament, en el context d'una emancipació. No es tracta de cercar el que ja hi era; es tracta de fer que succeeixi.





**En les seves reflexions recents, quan parla d’“allò humà” ho vincula a la pregunta sobre quines vides mereixen ser reconegudes com a dignes de ser protegides o ajudades. Quan parla de “vida”, parteix de la distinció entre bios i zoe?**

La qüestió de la vida és difícil; tinc dubtes sobre la manera en què la distinció que Arendt estableix a *La condició humana* ha estat popularitzada per Giorgio Agamben. Malgrat que bios i zoe són analíticament distingibles, sempre estan implicades l’una en l’altra. Tinc problemes quan Arendt afirma que la finalitat de la vida no pot ser la vida mateixa. Per a ella és una idea terrible, ja que només entén la vida vinculada a valors i principis molt importants. Arendt volia distingir entre la vida que val la pena viure i la vida mateixa, i en això seguia Sòcrates: una vida no examinada no mereix ser viscuda. És per això que, per a ella, són tan importants el pensar, el jutjar i la responsabilitat, perquè entén que aquestes activitats humanes fan la vida digna de ser viscuda i, si aquestes no són possibles, llavors la vida tampoc no ho és. Però no ens ajuda a entendre per què cal preservar i cuidar la vida dels éssers sensibles, inclosa la dels éssers humans.

Arendt distingeix entre esfera pública i privada. L’esfera pública és on nosaltres pensem, jutgem i actuem; la privada indica que algú s’ocupa de la llar, el menjar, la reproducció de les condicions materials de la vida. Ens convé recordar que hi ha una política d’aquesta esfera. Les qüestions de

parentiu, de la família, de la feina, són qüestions polítiques.

M’agradaria retrocedir i preguntar per les condicions de supervivència: què cal per sobreviure? Depenem de l’entorn i de l’alimentació; els aliments han de ser ben distribuïts i l’alimentació sana. Depenem de la justícia i de la distribució econòmica. Crec que pot haver-hi una política d’aquesta esfera que s’ocupi de la vida tan sols com a vida, de la nua vida; una política que ens permeti veure que la vida no és mai només vida nua, que sempre està saturada políticament. Per això el meu desacord amb la caracterització d’Agamben de la nua vida, per exemple quan es refereix als palestins de Gaza, espoliats dels seus drets, exposats a la brutalitat sense defensa, com reduïts a mera vida; no es tracta de mera vida, estan políticament saturats: s’està desenvolupant una lluita per creuar la frontera, per cercar aliments, per reconstruir la casa o les cases destruïdes per les bombes o per aconseguir medicines. Totes aquestes accions són lluites, fins i tot diria que són pràctiques de llibertat. Les pràctiques de supervivència són extremadament importants; si diem simplement que són mera vida orgànica, no podem reconèixer-les com a lluites polítiques.

**En els seus últims llibres tracta de pensar la comunitat en termes de relacionabilitat, perspectiva molt interessant que permet establir un nexa entre les violències mal ano-**

**Per a Butler, la violència contra les dones, les minories sexuals o els immigrants il·legals formen part d’un model social, i aquesta és la raó per la qual aquestes pràctiques es repeteixen un cop i un altre cop dins d’una cultura. A la imatge, participants en una manifestació gai a la plaça de Sant Jaume de Barcelona.**

“La vida sempre està saturada políticament. Si diem que les pràctiques de supervivència només són vida orgànica, no les podem reconèixer com a lluites polítiques”.

**menades “domèstiques” i la violència bèl·lica. Creu que ens permetria repensar la política internacional, global?**

Quan els EUA van ser atacats el setembre de 2001, el Govern va procurar construir ràpidament una idea del país com a sobirà, impermeable, invulnerable, perquè era inacceptable que les seves fronteres haguessin estat travessades. El sistema va ser crear imatges molt poderoses, normalment d'homes: homes en el Govern, homes lluitant per salvar gent del World Trade Center. Vam tenir una mena de ressorgiment de la idea de l'home fort, eficaç i militaritzat. Un home el cos del qual no serà mai destruït ni afectat per ningú, que serà pura acció i pura agressió. Es va produir una certa idea de subjecte: qui és el subjecte americà? *Qui* és Amèrica? Es va oferir una afirmació molt agressiva de la sobirania masculina –una certa idea de la subjectivitat masculina, que constitueix també una autocomprensió nacional–, i després van anihilar la sobirania de l'Iraq, de l'Afganistan, i van recórrer a Guantánamo perquè no es troba sota la sobirania de Cuba i també perquè és fora de les seves fronteres sobiranes i hi podien fer el que volguessin. Es juga a la sobirania, però no es respecta com a principi.

Una altra possibilitat hauria estat dir: ens han atacat, acceptem que pertanyem a una comunitat global, les nostres fronteres són poroses, la gent pot travessar-les, hem de decidir com volem viure això. En comptes de defensar-nos, el que necessitem són nous acords internacionals i també mostrar els EUA vinculats a la llei internacional: recordem que des de 2001, i fins i tot abans, Bush ha rebutjat signar gairebé qualsevol tractat internacional; qualsevol cosa que tingui a veure amb la cooperació internacional, inclosa l'ONU. Ell exercia la seva sobirania sobre ells i contra ells.

Potser la cooperació internacional és un *ethos*: som dependents d'un món global, tots som vulnerables, pot haver-hi acusacions i acords. Com vivim plegats? Quina mena d'acords assumim? Però són les nacions-estat les que estableixen acords entre elles, i la veritable qüestió és la gent sense Estat: població insurgent, gent que viu en organitzacions polítiques que no són susceptibles de participar en els acords internacionals. Quin tipus de connexió es pot establir aquí? Això implica un altre tipus de política, una política global, que no es restringeix a les nacions-estat. Em refereixo a altres maneres de pensar la nostra vulnerabilitat com a nacions, els nostres límits com a nacions, i que vinculen la concepció del subjecte com a fonamentalment dependent o fonamentalment social, així com les formes d'organització política que busquen estructurar la política global a fi d'assolir un reconeixement de la interdependència.

**Finalment, m'agradaria formular-li algunes de les preguntes que el pensament de la diferència sexual li ha plantejat: com explica, des de la seva concepció del gènere, la his-**

**tòrica asimetria entre els sexes? Com explica la manca de reconeixement del nostre primer origen, el fet d'haver nascut d'una dona?**

Sempre em sorprèn que, a Europa, es donin aquestes grans divisions entre Irigaray i les pensadores de la diferència sexual, d'una banda, i Butler, d'una altra, perquè als EUA treballlem en les dues línies. Per a mi, aquest contrast no existeix; a les meves classes ensenyo Irigaray. Segons el meu parer, quan estudiem quins significats s'han conferit a la reproducció sexual i com ha estat organitzada, trobem convergències molt importants entre l'obra d'Irigaray i la meua, perquè la qüestió és: com l'escena de la reproducció arriba a ser el moment definitori de la diferència sexual? I, què podem fer-hi, amb això? Pel que fa a aquesta qüestió, podem trobar-nos amb diversos punts de vista: el de la psicoanàlisi, que subratlla la dependència masculina de la mare i al mateix temps el seu rebuig; i el que emfatitza la importància del que és maternal com un valor femení, com la base de la crítica feminista; i podem trobar també una altra perspectiva que tracta d'abordar preguntes com ara: per què la sexualitat ha estat pensada de forma restrictiva en el marc de la reproducció sexual?, què significa que la diferència sexual decideixi sobre la reproducció?, què significa pensar la sexualitat no-reproductiva en relació amb aquesta feixuga escena simbòlica de la reproducció? Cada estat-nació, cada unitat nacional religiosa, vol controlar la reproducció. Tothom està molt inquiet amb la reproducció: els conservadors espanyols volen controlar la reproducció, diuen no a l'avortament; per què? Perquè és a través del control del cos de les dones com s'aconsegueix la reproducció de la població i es fa possible reproduir la nació, la raça, la masculinitat.

Totes nosaltres intentem canviar aquests valors i treballar-hi, tractant de trobar altres espais i possibilitats per a l'àmbit femení, per al masculí, per al que no és femení ni masculí. Tenim concepcions distintes sobre com pensar aquesta diferència; però, sens dubte, totes tenim interès a seguir la pista d'aquesta diferència. Com que no podem assumir una divisió contundent entre aquestes postures, penso que pot haver-hi un diàleg entre elles: cap de nosaltres no vol acceptar la concepció de la reproducció sexual que transforma les dones en un no-ésser que fa possible l'ésser de l'home. Totes partim d'aquí, encara que tinguem estratègies diferents sobre com sortir-ne. **M**

**Nota**

- 1 Moltes de les seves obres han estat traduïdes al castellà i al català, com ara: *El gènere en disputa* (Mèxic, Paidós, 2001), *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción* (Madrid, Cátedra, 2001), *El grito de Antígona* (Barcelona, El Roure, 2001), *Cuerpos que importan* (Barcelona, Paidós, 2003), *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid, Síntesis, 2004), *Deshacer el género* (Barcelona, Paidós, 2006), *Vida precaria (Poder del duelo y la violencia)* (Buenos Aires, Paidós, 2006). Pel que fa a entrevistes i articles en volums col·lectius, cal destacar: “El gènere com a actuació” (*Transversal*, núm. 15, 2001) i *El gai saber, introducció als estudis gais i lèsbics* (Barcelona, Llibres de l'index, 2000).

### 4.3. Informació als mitjans de comunicació

**Marta Segarra**, catedràtica de Literatura francesa i d'Estudis de gènere a la Universitat de Barcelona i directora de recerca del Laboratoire d'études de genre et de sexualité (LEGS) del Centre Nationale de la Recherche Scientifique francès, va publicar un article al diari Ara amb motiu de les reivindicacions del 8 de març de 2018 on feia un recorregut per les principals aportacions de diferents pensadores feministes de les últimes dècades. L'article, titulat "El feminisme com a revolució del pensament"<sup>2</sup>, compava amb aquestes breus pinzellades sobre la filosofia de Judith Butler, que seveixen a mode de resum:

#### **"Ser dona no és natural" - Judith Butler**

"És de sentit comú creure que ser dona o ser home és la cosa més natural del món, ja que respon a la biologia o a la genètica: naixem nen o nena, i això ens condueix, d'adults, a ser un home o ser una dona, és a dir, de gènere masculí o de gènere femení. Però Judith Butler (1956) ens mostra que el gènere és un procés que no s'acaba mai: cal una actuació constant al llarg de la vida per adaptar-se (o separar-se) dels models de feminitat i masculinitat imperants, que funcionen com a normes socials. És només gràcies a la repetició de gestos, actituds i reaccions, i a l'adhesió a aparences físiques i a determinats valors, que encaixem en un patró o en l'altre, en un esforç constant que pot ser conscient o, més sovint, inconscient. D'aquí ve la noció, potser la més coneguda de l'obra de Butler, de "performativitat" del gènere: com al teatre, el gènere "s'actua" (*perform* en anglès); no és una identitat fixa que ens ha estat donada.

Aquesta idea sembla donar una gran llibertat als individus que no es conformen amb les restriccions que imposa cadascun dels dos models, però Butler insisteix sobretot en les vides "invivibles" d'aquelles persones que no encaixen en la norma, per motius de sexe, d'orientació sexual o de *raça*, entre d'altres, unes vides tan *precàries* que ni tan sols mereixen ser plorades, com per

<sup>2</sup> Article publicat al Diari Ara el 10/03/2018.

exemple les dels primers malalts de la sida als anys vuitanta, o les víctimes de les guerres *antiterroristes*. Davant d'aquestes profundes desigualtats, Butler preconitza una “política de les aliances” que mobilitza tant les idees com els cossos.”

Si el que es busca és un mapa de coordenades per orientar-se en l'ampli ventall d'aportacions del pensament feminista actual —amb algunes propostes que, com escriu Marta Segarra, de vegades fins i tot estan enfrontades entre si—, és recomanable llegir l'article [“Un movimiento, muchos feminismos: mapa de ideas para orientarse en las trincheras”](#), escrit per **Eudald Espluga** a Playground Magazine, ja que repassa les principals corrents que configuren el debat feminista actual.

## 5. Recursos

Actualment, internet ofereix molts recursos per treballar el gènere, el sexe i la sexualitat amb estudiants d'educació secundària. S'hi troben des de dossiers pedagògics específics sobre gènere, relacions afectives i sexe fins a materials periodístics d'actualitat que serveixen per acostar els alumnes a la situació de desigualtat i minorització de molts col·lectius. A continuació, oferim un recull de continguts i activitats que poden ajudar a aprofundir en el pensament de Judith Butler i treballar-lo a l'aula.

### 5.1. Diversitat en curt

'Diversitat en curt' és una iniciativa de la Regidoria de Feminismes i LGTBI de l'Ajuntament de Barcelona que consta d'un conjunt de materials didàctics per a cada cicle d'ensenyament sobre diversitat sexual i afectiva. S'hi proposen dinàmiques d'aprenentatge, de reflexió i debat a partir del visionat de curtmetratges a l'aula o mitjançant la realització de tallers.

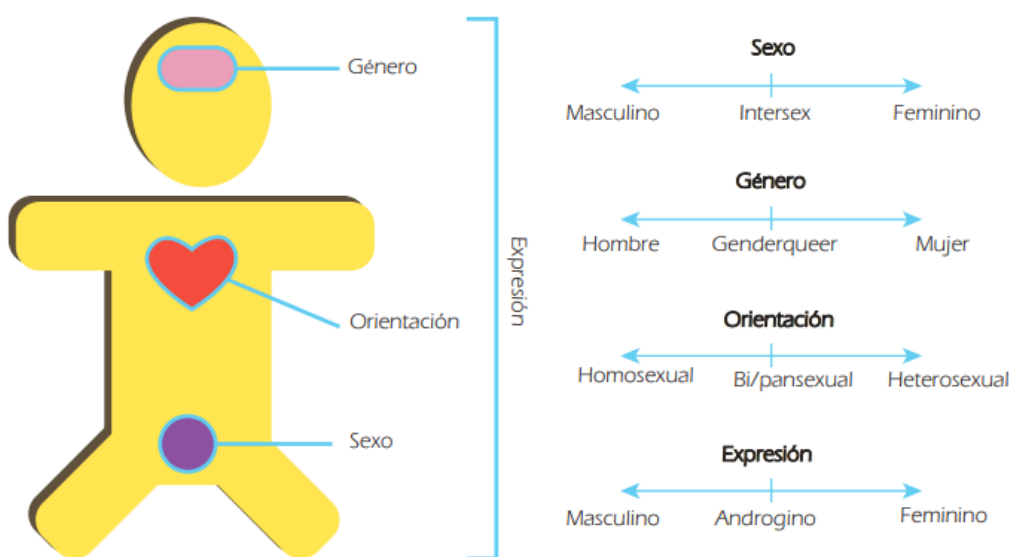
Un dels objectius d'aquest projecte és ser una eina per preveure i resoldre les situacions d'assetjament que poden tenir lloc en l'àmbit escolar.

6. [Presentació Diversitat en curt](#)
7. [Llista de reproducció dels curtmetratges](#)
8. [Guia didàctica Educació primària i secundària](#)
9. [Activitats ESO](#)
10. [Activitats batxillerat, cicles formatius, PFI, adults](#)



## 6.2. Rainbow resources

Les entitats d'educació en el lleure ja fa temps que introdueixen la diversitat de gènere i sexe en les seves activitats per a infants i joves. Fruit d'aquest treball en els valors del respecte i la igualtat neix el projecte 'Rainbow Resources', de l'International Falcon Movement (IFM<sup>3</sup>), un dossier pedagògic sobre la sexualitat i el gènere. Està format per dues parts: en primer lloc, un bloc de continguts pels educadors i, segonament, una sèrie d'activitats per treballar amb els infants i



joves des de tres eixos: (1) **identitat i ésser**, (2) **famílies i relacions i assetjament** i (3) **discriminació**. És un document que parteix dels **drets sexuals** de les persones i que va desenvolupant la teoria juntament amb les etapes evolutives dels infants i joves per adequar els continguts pedagògics a cada edat.

Recurs del Rainbow Resources de l'IFM, 2015

Té un format molt visual i recull més de 30 dinàmiques per treballar la teoria de gènere amb tots els infants i joves. Però sobretot, té clar que per poder transmetre aquests valors cal que l'educador també es formi i sigui conscient dels seus biaixos culturals.

<sup>3</sup> Federació internacional d'entitats d'educació en el lleure de la qual forma part la federació catalana d'Esplais Catalans (Esplac).

### 6.3. Documental ‘Trànsit, menors transsexuals’



El 2016, el programa “30 minuts” de TV3 va dedicar un dels seus documentals als infants i joves trans: ‘Trànsit, menors transsexuals’<sup>4</sup>.

Després del visionat, pot debatre’s críticament el seu contingut tot emprant les categories d’anàlisi que aporten els estudis de gènere i, en especial, Judith Butler. A mode de reflexió, es proposen un seguit de preguntes:

- El documental es manté en el **binarisme home-dona** i no aprofundeix en les persones que se senten còmodes en un trànsit “entremig”?
- Pot ser que la decisió d’operar-se i canviar el sexe i l’aspecte es degui a les **normes socials externes** que ens obliguen a **encaixar en els cànons** home-dona? De manera que si un neix dona però no se sent bé amb les característiques que s’atribueixen a les dones s’hagi d’operar per ser home i poder ser entès als ulls de la resta?

### 6.4. ‘Judith Butler’ a la sèrie *Merlí*



La sèrie *Merlí* va revifar l’interès dels joves per la filosofia. Tot i que en el marc de la sèrie la filosofia era sols un teló de fons per desenvolupar la trama argumental, centrada en els problemes emocionals dels protagonistes, sí que pot servir com un primer acostament a diverses teories filosòfiques. Encara que els referents filosòfics de la sèrie siguin eminentment masculins (dels 40 episodis, només 3 estan dedicats a filòsofes dones), hi ha un capítol dedicat a Judith Butler que pot ser interessant visionar.

<sup>4</sup> ‘Trànsit, menors transsexuals’, *30 minuts*, emès el 31 de juliol del 2016.

Tanmateix, es proposa contrastar el capítol amb la proposta filosòfica de Butler per fer-ne una lectura crítica i veure si realment la ficció reproduceix bé el seu pensament o també acaba caient en estereotips i prejudicis de gènere. O bé si manté la transsexualitat o el transvestisme dins del binarisme home-dona en comptes de fer visible l'amalgama de colors que hi ha entre els dos pols.

- Podeu contrastar les opinions amb la lectura crítica de l'episodi que va **fer Joan Burdeus**, filòsof, a l'article “Merlí. Una dona autèntica”, publicat a *Núvol*.

### 6.5. ‘Oh my goig’

‘Oh My Goig’ és un projecte educatiu i transmèdia de **BTV** pensat per informar i sensibilitzar els i les adolescents (i no tan adolescents) sobre la seva sexualitat. De la mà de Noe Elvira, del Centre Jove d'Anticoncepció i Sexualitat (CJAS-APFCiB), s'ofereixen eines per aprendre a conèixer millor el propi cos i a gaudir d'una vida sexual positiva, responsable i lliure.

Entre els diversos programes que han fet trobem tres episodis que tracten la temàtica sexe/gènere, transsexualitat i col·lectius LGTBI.

‘Desmuntant el sistema sexe/gènere’   9 de febrer del 2017	‘Sóc noia trans, he de començar a hormonar-me ja?’   31 de març del 2017	‘LGTBI, trans, transsexual... Saps què signifiquen?’   2 de març del 2017
 <p>Oh My Goig! Desmuntant el sistema sexe / gènere</p>	 <p>Oh my goig FAQs -E09- : Sóc noia trans. Puc començar a hormonar-me ja?</p>	 <p>LGBT, transgènere, transsexual, ... Saps què signifiquen?</p>

## 6.6. Blogs sobre gènere i sexualitat

'Ulleres per esquerrans' és un blog creat per la Mariona Zamora i l'Amat Molero. A través del blog analitzen situacions quotidianes de l'associacionisme juvenil i parlen de masculinitats alternatives d'una manera amena i il·lustrativa.



Ricardo Saavedra, psicòleg especialitzat en col·lectius LGTBI, porta un blog en català, castellà i anglès sobre les diversitats afectives anomenant 'Psychodiversa'.

## 6.7. Recursos del CCCB

A part dels recursos ja esmentats sobre teoria de gènere a l'aula també es pot presentar la filosofia a través de les **xerrades** que l'autora ha ofert arreu del món. En diverses ocasions ha assistit al **CCCB** i es poden visionar les seves conferències online.

12 de febrer del 2008	16 d'abril del 2010	5 de novembre del 2015
<p><b>La condición humana. La vulnerabilidad y la supervivencia</b> Conferencia de Judith Butler</p> <p>12 febrero 2008</p> 	<p><b>Violència d'estat, guerra, resistència</b> Conferencia de Judith Butler</p> <p>16 abril 2010</p> 	<p><b>Cuerpos que aún importan</b> Conferencia de Judith Butler</p> <p>5 noviembre 2015</p> 

A més, la col·lecció *Breus* del CCCB, que recull els textos d'algunes de les millors conferències celebrades al Centre de Cultura Contemporània, compta amb els textos de les tres conferències de Judith Butler al CCCB:

- *Vulnerabilitat, supervivència*, núm. 24 (2008)
- *Violència d'Estat, guerra i resistència*, núm. 40 (2010)
- *Cossos que encara importen*, núm. 82 (2017)

D'altra banda, el CCCB també han acollit altres autors amb discursos complementaris al de Judith Butler, com és el cas de la conferència "Cossos trans\*", feta per **Jack Halberstam**, que també es pot consultar online.



## 7. Bibliografia

### 7.1. Llibres i premsa

BIRULÉS, Fina, (2008), “Entrevista a Judith Butler”, a *Barcelona Metropolis*, núm.72.

BURDEUS, Joan, *Núvol*, “Merlí. Una dona autèntica”, 1/11/2016.

GARCÉS, Marina, (2015), *Filosofía inacabada*, pp. 266-272, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

INTERNATIONAL FALCON MOVEMENT, (2015), *Rainbow Resouces: Guía compasito sobre genero y sexualidad*.

SEGARRA, Marta, *Diari Ara*, ‘El feminisme com a revolució del pensament’, 04/03/2018.

### 7.3. Blogs

SAAVEDRA, Ricard, *Psychodiversa*. <https://psychodiversacat.wordpress.com/>

ZAMORA, Mariona i MOLERO, Amat. *Ulleres per esquerrans*.

<https://ulleresperesquerrans.com/>

MCCANN, Hannah, *Binary this*. <https://binarythis.com>

### 7.4. Audiovisual

Ajuntament de Barcelona, projecte *Diversitat en curt*

BTV | *Oh my goig*

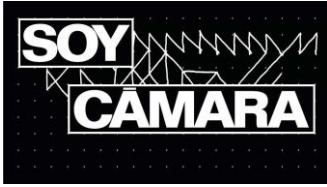
- “Desmuntant el sistema sexe/gènere, 09/02/2018
- “Sóc noia trans, he de començar a hormonar-me ja?”, 31/03/2017
- “LGTBI, trasgènere, transsexual... Saps què signifiquen?”, 2/03/2017

**CCCB** | vídeos de Judith Butler i Jack Halberstam

- “La condición humana. La vulnerabilidad y la supervivencia”, 12/02/2008
- “Violència d’estat, guerra, resistència”, 16/04/2010
- “Cossos que encara importen”, 5/11/2015
- “Cossos trans\*”, 01/02/2017

**TV3** | capítol *Merlí*, documental *30 minuts* i episodi de *La gent normal*

- “Assetjament a l’escola”, *La gent normal*, 19/02/2018
- “Judith Butler”, *Merlí*, nº 20
- “Trànsit, menors transsexuals”, 30 minuts, 31/07/2016



## **PENSAR AMB JUDITH BUTLER**

**Guió i direcció:** Ingrid Guardiola

**Muntatge:** Mireia Schröder, Ingrid Guardiola, Joan Carles Rodríguez

**Idioma:** català, anglès

**Subtítols:** català

**Duració:** 19 min.

### **Sinopsi:**

Judith Butler, va trobar-se amb 400 adolescents al CCCB per parlar de tot el que envolta el gènere. Els adolescents van compartir totes les seves inquietuds amb la que és una de les filòsofes més importants actuals. Aquest Soy Cámara captura les reflexions que es van fer i inclou les veus de les lectores de Butler (Lorena Fuster, Marina Garcés, Joana Masó, Begoña Sáez, Marta Segarra, Meri Torras) que en desgranen el seu pensament. Aquestes filòsofes ens situen davant dels conceptes butlerians com el problema del gènere, la performativitat, la norma, la violència, la interdependència, la vulnerabilitat o les vides precàries. Aquest Soy Cámara pren el risc de intentar explicar la filosofia a tots els públics sense perdre el rigor i la profunditat.

**URL:** <http://www.cccb.org/ca/multimedia/videos/pensar-amb-judith-butler/230175>