

Judith Butler: A Living Engagement with Politics (February 2016)¹

EMMA INGALA*

Universidad Complutense de Madrid

JUDITH BUTLER**

University of California, Berkeley

Emma Ingala: In *Precarious Life* (2004), precariousness and vulnerability are presented as a generalized condition of human beings – and of non-human beings – that cannot be willed away, constituting almost a sort of transcendental and universal condition beyond the particular socio-political norms and discourses – even though it is only realized and actualized through those norms and discourses. In *Frames of War* (2009), the distinction between precariousness and precarity, already implicit in *Precarious Life*, shifts the emphasis from ‘the more or less existential conception of “precariousness”’ to ‘a more specifically political notion of “precarity”’² that takes into account the differential allocations and distributions of vulnerability. In *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (2015), the notion of ‘precariousness’ has almost disappeared and left all the theoretical weight to that of ‘precarity’. Does this shift respond to the need to take distance from transcendental a-historic stances? What is the

¹ Esta entrevista ha sido realizada gracias a la financiación obtenida a través de una Beca Complutense del Amo del Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Relaciones Internacionales (Universidad Complutense de Madrid), disfrutada durante los meses de julio y agosto de 2015 en la Universidad de California, Berkeley; gracias a la invitación y el apoyo de Judith Butler y su cátedra Maxine Elliot; y gracias al proyecto de investigación financiado por el MI-NECO y dirigido por José Luis Pardo Torío “Naturaleza Humana y Comunidad III: ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?”, FFI2013-46815-P (2014-2018).

² Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009, p. 25.

* eaingala@ucm.es ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-1356-4759>

** jb_crittheory@berkeley.edu

ontological and political status of precariousness and vulnerability? Is it still important, from the perspective of an ethics of recognition, non-violence, and responsibility, to keep the idea of precariousness on top of that of precarity?

Judith Butler: I saw that my readers started to make a strict distinction between precariousness and precarity, and I did not mean for that distinction to be so firm. For instance, one could say that one may become ill and even die of an illness, and that no one, no institution, no social power, is responsible for that death. At the same time, wherever there is health care there is a question of better and worse health care, and so a differential of power that enters into how and where and at what speed one is treated, and how efficacious the treatment may be. So the illness may not be induced by environmental causes, but the diagnosis and treatment, even the conditions of dying, are all traversed with social power. Of course it makes a difference if we understand the same illness as having been induced by a toxic environment. Then it is clearer how we can find the differential problem of precarity in the midst of precariousness. If certain populations are exposed to toxicity and others protected, then we have a demographic difference showing how precarity emerges from precariousness. That we die, or that we die from something, cannot really be changed, and no one can be faulted for that fact. But the moment we talk about the mode and means of dying, health care, differential exposure to injury, accident, and toxicity, we are in the midst of a demographic problem of induced precarity.

E. I.: Again in *Precarious Life*, you stated the following: ‘I propose to start, and to end, with the question of the human (as if there were any other way for us to start or end!)’³, but when the human is called upon in *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, and gradually since 2004, it seems that it is mostly to highlight its dependence on the nonhuman, the processes through which it is installed and normalized as a norm, and the impossibility to analytically distinguish between human, animal, and machine. As such, what is the role, if there is any, of the concept of the human in your theory at this stage? When is it – if it is at all –, according to you, theoretically interesting or practically efficient to invoke the concept of the human, beyond the need to criticize the exclusions it entails and the norms it imposes? Is there a positive use for it? Can it operate at some point as a reference or criterion for political and ethical agency?

³ Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004, p. 20.

J. B.: I am not sure I understand the question. Perhaps it would help to distinguish between the concept of the human as the ground of agency and a concept of agency that includes the human. The human cannot stand alone as a foundation for agency, reflection, or even ethics, since the very capacity to deliberate, to act, and to reason depends upon resources and supports that are non-human. Those resources, whether they are language, education, shelter, or the reproduction of the biological life of the human, are all acting on humans when humans think, act, and decide. So the point is not to accept an idea of the human as self-grounding. Once that takes place, there are all kinds of ways to consider the human, especially to consider the differential grievability and value of humans. One could, as I do, argue in favour of the equal value of all human life, and of the equal grievability of all human life. But those are normative positions: there should be equal value and grievability. One might accept my claim and even my ethical aspirations, but still want to know how best to understand what is living in human life. If what is living in human life is linked to other living processes, then the anthropocentrism of my ethical formulation is effectively betrayed once we stop to ask about the term “life” and how it links human and non-human creatures and processes. Indeed, that link, understood as interdependency, also informs a different ethical dimension of my work, one which, once again, works against the human as self-grounding. So the human has a role to play in all these arguments, for sure.

E. I.: Laws and norms are presented in your work as ambivalent instances, and so is the extra-legal: on the one hand, laws and norms are exclusionary and homogenizing operations whose violent mechanisms only become clear from the excluded outside – or from the failed inside, which is another form of exclusion or outside –, and that outside constitutes the place for resistance and critical engagement with them; on the other hand, the violence of an outside of the law manifested in certain states of exception – such as indefinite detention – can only be fought against and resisted from within the frame of law. Where do we find the criterion to choose between laws, or between a ‘good’ outside – an outside as the place for thinking critically and otherwise – and a ‘bad’ outside – an outside that engenders unlivable lives –?

J. B.: I guess I see the matter a little differently. Law is one operation of power, and sometimes it makes sense to make use of law, and other times, especially when law becomes lethal, it is crucial to seek recourse to extra-judicial modes of power, including political self-determination. I am very much interested in uses of the law within social movements that are committed to expanding the reach of democracy. So I would not say that all law operates in exclusionary and homog-

enizing ways, or that all of its mechanisms are violent. Those claims are too general for me, and fail to consider other forms of law, or ways that rival legal systems operating at the same time can sometimes occasion productive tensions. I am not opposed to seeking constitutional protections for people who are wrongly imprisoned, or even to take down a prison system which operates in the service of racism. But law is not a solution in itself: it belongs to a wider tactic of power. I do not think we have to distinguish between a good and bad “outside” to the law, but to track how law operates within, and as, a field of power that may work to realize democratic aims, or to open up and keep alive the ideal of democracy.

E. I.: Could it be said that your position in favor of an international conception of rights and obligations points toward an idea of cosmopolitanism? Are the idea of an ethics of cohabitation and the defense of ‘a form of global connectedness’⁴ not an overcoming of communitarianism and a quest for cosmopolitanism? In *Parting Ways* (2012) you seem to prefer the concept of pluralization to that of universality, but is it still possible to think of a universality that nevertheless preserves the differences and singularities?

J. B.: The idea of cosmopolitanism does not interest me. It seems based on unexamined assumptions about urban sociality, and it does not always acknowledge the conflict and the risk of violence that inhabits any group that seeks to co-habit with another. Pluralization is an ongoing process, and it names a way of negotiating with differences that may well break out into violence. And it also works in the service of a radical democratic aim, to continue to revise the terms of democratic participation in order to better represent those who have had no representation within its terms. It is true that communitarianism can lead to forms of religious, racial, or nationalist belonging that more quickly exclude people from their ranks. Cosmopolitanism does not really touch upon the democratic crisis represented by large numbers of people living on the margin of the metropole, in global slums, or in refugee encampments.

E. I.: Hannah Arendt distinguished between two modes of civil disobedience: one engaged with change and another one aiming at preservation or restoration of a previous state. In the neoliberal scenario, has the left given up on change and settled for preservation – of democracy, of the welfare system –? How can we manage the tension between survival and subversion, or between persistence and resistance, in the current economic, social and geopolitical circumstances?

⁴ Butler, J., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge/London, 2015, p. 105.

J. B.: I am never sure which “Left” is being referenced in questions such as these, since the Left is surely asking who it is, and how best under these conditions to understand itself. The problem I have with Arendt’s notion of civil disobedience is that she understands it as an option for already established citizens. The non-citizen may well take action against the state, may demonstrate illegally, or seek to circumscribe a set of laws that would entail expulsion from the state. But that non-citizen actor is not committing civil disobedience. It is true that citizens can object to new laws, seeking to restore an older order, or they can be seeking change. But let us remember that it may be the right-wing that seeks change (ban the Muslims!) and the left-wing that seeks to preserve national health coverage in Europe, or anti-racist legislation. It would be naïve to say that change is good and preservation is bad. It depends on the framework of political values one operates with. My sense, here again, is that we have to develop a robust concept of radical democracy as a framework within which to make such judgments.

As for resistance and survival, it is true that people can sacrifice themselves for the purposes of demonstrating political ideals. But one ideal that I have is to make life more livable for growing numbers of people. It is, as it were, one of the egalitarian imaginaries that inhabits my work. So I would like to increase those forms of social and economic support that maximize livability, and secure survival at the same time that I do not accept ways of doing this that involve totalitarianism, fascism, or violent state control. I do think that many people who now understand themselves as precarious have become part of resistance movements. They are exemplifying precarity in the context of solidarity, and the aim is to achieve a significant structural change so that precarity is reduced. This, of course, means taking on the enormous problem of capitalism and the accelerating economic inequality.

E. I.: To what extent is your recent work a response to the neo-liberal modes of subjectivation and socialization?

J. B.: I think it is trying to offer alternatives to neo-liberal forms of subjectivation. Foucault makes it seem in *The Birth of Biopolitics* that the neo-liberal form of the subject is inevitable, and that we are all now pervaded by neo-liberalism. I find these claims too sweeping, and they fail to take into account the forms of solidarity and alliance that are actively combating corporate greed, accelerating inequality, dispossession, and securitarian violence. Precarity does not only produce subjects who seek to maximize their value as human capital; it also produces movements of people who reject that form of subject formation, who are actively de-constituting the neo-liberal mandate in their actions and forms of alliance.

E. I.: Even if you claim that bodily presence is not an indispensable requisite for assemblies to be effective, ‘presence’ and the appearance of the bodies in the public space play an important part in your latest theories. Could we say that there is a revalorization of this concept in your work –analogous to the reevaluation of the notion of responsibility in *Notes toward a Performative Theory of Assembly* –, an appreciation of a sort of presence different from that of the metaphysics of presence?

J. B.: The mere presence of bodies does not act politically unless or until that presence starts to signify. As we know from performance studies and theories of gesture, signifying can take embodied forms. The early queer actions, ACT UP and Queer Nation, signified their political demands through bodily positioning and blockades. Our bodies are ordered by powerful networks of signification that form our very sense of embodiment, socially shaping the bodily schemas in which we live and work and love. When we show up to demonstrate against precarity, we are “saying” something by showing up, namely, that precarious conditions are unlivable. Those bodies signifying have to become available to public viewing, which means that there have to be cameras and modes of circulating images. There is a pointing operation, and for that the bodies that are affected by such policies make themselves seen, and do so through a self-referential gesture or stance. This might be understood as the deictic dimension of bodily self-reference that takes place in any given demonstration or mobilization. It is this body, or these bodies, that both suffer and resist, that are at risk of losing the conditions of subsistence, and link with one another in order to secure the conditions for subsistence and flourishing on the grounds of equality and justice. There is no mere or pure presence of the body; it is animated within and by a set of signifying practices.

E. I.: There is a coexistence in your texts between, on one hand, an understanding of the political and, in particular, of radical democracy in terms of a messianic impossibility – in relation to Benjamin or Derrida – or unachievable state, and, on the other hand, the appeal to urgently make vital needs – such as shelter, protection from violence, food, etc. – central to the demands of politics. What is your conception of the political?

J. B.: I am sure I do not have “a conception of the political”. I am not sure one needs to have such a conception in order to think about politics or even to engage politically. It may be that the conception of the political is an effect of certain practices, and that it changes historically depending on how politics is cir-

cumscribed and enacted. And yet, I would like to make some effort to answer the second part of your question. I do not follow Derrida in holding to an idea of a political future “yet to come” (*à venir*). I appreciate the open-ended idealism of that gesture, but it is not mine. I am more interested in the shift from abstract rights to substantive freedoms, a shift that has been part of Marxist thinking for some time. So to understand precarity as (a) exposing global interdependency and (b) producing expanding modes of resistance to powers that induce precarity, implies a relation between social movements, law, and political power. We cannot think about what equality is until we realize the radical difference between grievable and ungrievable lives. And we cannot think about substantive freedom without coming to understand how political determination has been undermined for large populations operating under unwanted and coercive forms of sovereign rule and administrative violence (Palestine). So all these liberal principles have to be rethought in their historical concreteness and then re-animated in order to make actual democratic and social transformations of the political possible. I think this involves rethinking the idea of the “people” and here my engagement with thinkers such as Étienne Balibar and Ernesto Laclau has been most important to me.

E. I.: Is there such thing as a ‘turn to ethics’ in your work, or is an ethical concern – together with an ethical ambivalence – present from the beginning? How do you think the relationship between the ethical and the political? In an interview with William Connolly⁵, you seemed to imply that ethics comes from politics, but afterwards this relationship gets complicated – for example, when grief becomes a basis for politics –. Are they intertwined to such an extent that it is not possible – or even desirable – to establish a hierarchy between them, as implied by Adorno’s quote: ‘we might even say that the quest for the good life is the quest for the right form of politics’⁶?

J. B.: People who talk about a “turn to the political” or a “turn to the ethical” imagine a subject who is dwelling in one enclosed domain and who suddenly turns, leaving something behind, moving toward another, quite distinct domain. I do not understand this. I think maybe it belongs to ways of thinking that are committed to tracking “trends” and maintaining forms of classification in the place of actual thinking. My argument has been for some time that the ethical and the political converge at the problem of violence and non-violence, since

⁵ Butler, J., Connolly, W. E., “Politics, Power and Ethics: A Discussion between Judith Butler and William Connolly”, *Theory & Event* 4.2 (2000).

⁶ Quoted in Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, op. cit., p. 195.

at such junctures, we have to ask what kinds of obligations we owe to one another. If we seek to derive those obligations from the social bonds that we have, then we are elaborating ethical principles from, and about, a socio-political situation. What we call a “bond” is not ethical at the exclusion of the social or political. I know that some Levinasians would have it that way, but I am more interested in the nexus of interdependency and potential violence that characterizes social bonds, especially in the context of plural political forms. It is only because we are already implicated in the lives of others, and so part of an ongoing political existence, that we develop obligations that we can call “ethical.”

E. I.: Some readings of your analyses of vulnerability and mourning have interpreted them in terms of a giving up of the notion of performativity and action, and, in general, of a vindication of passivity. These readings seem to ignore the necessary coexistence of these two poles in your conception of human life – explicit for example in your critique of Hannah Arendt’s distinction between the public and the private and, as a whole, in your new book –. In general, could we say that the tension between performativity and vulnerability, agency and subjection, humanity and non-humanity, subversion and survival, is a tension that needs not to be solved by choosing one of the poles but to be acknowledged and maintained? Are these tensions a constitutive part of your thought?

J. B.: I consider myself lucky that I do not know of such “readings.” I wonder whether people just hear the word “vulnerability” and say “no”. That happens very often in life, and for understandable reasons. My argument is that vulnerability includes responsiveness and outrage, indignation and grief, and that all of these can, and do, mobilize people into action. They do not “lose” their vulnerabilities of this kind when they act: on the contrary, they would not be compelled to act without them, and they constitute part of the passionate pursuit of justice over time. The ideal is not to negate vulnerability in order to become an “invulnerable” actor, or a master subject. That is the end of solidarity and of action, and it depends on the denial of interdependency, the insight that powers exercised in one part of the globe have repercussions in another. I am not sure that I see the “tensions” that you name. I have first to be affected in order to act. Otherwise, I act from no motivation, and my action is pure freedom, unconditioned. So if I am the sort of creature who is acted on as I act, that means I respond to the world that I criticize, and that I seek to act upon the world that acts on me and on others. This seems to me to be one way to describe a living engagement with politics.

Judith Butler: un compromiso vivo con la política (febrero de 2016)⁷

EMMA INGALA*

Universidad Complutense de Madrid

JUDITH BUTLER**

University of California, Berkeley

Emma Ingala: En *Vida precaria* (2004), la precariedad y la vulnerabilidad son presentadas como una condición generalizada de los seres humanos –y de los seres no-humanos– de la que no cabe desprenderse, constituyendo casi una suerte de condición trascendental y universal más allá de normas y discursos socio-políticos particulares –si bien solo se realiza y actualiza a través de tales normas y discursos. En *Marcos de guerra* (2009), la distinción entre precariedad (*precariousness*) y precaridad (*precarity*), ya implícita en *Vida precaria*, traslada el acento de «una concepción más o menos existencial de la “precariedad”» a «una noción más específicamente política de “precaridad”»⁸ que toma en consideración las diferentes asignaciones y distribuciones de la vulnerabilidad. En *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (2015), la noción de “precariedad” prácticamente ha desaparecido y dejado todo el peso teórico a la de “precaridad”. ¿Responde este desplazamiento a la necesidad de tomar distancia de posturas trascendentales y a-históricas? ¿Cuál es el estatuto ontológico y político de la precariedad y de la vulnerabilidad? ¿Es todavía importante, desde la perspectiva de una ética del reconocimiento, de la no-violencia y de la responsabilidad, conservar la idea de precariedad además de la de precaridad?

⁷ Traducción de Emma Ingala (revisión de Nuria Sánchez Madrid y Ramsey McGlazer).

⁸ Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009, p. 25.

* eaingala@ucm.es ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-1356-4759>

** jb_crittheory@berkeley.edu

Judith Butler: He visto que mis lectores empezaron a hacer una distinción estricta entre precariedad y precaridad, y yo no pretendía que esta distinción fuera tan firme. Por ejemplo, cabría decir que uno puede enfermar e incluso morir por una enfermedad, y que nadie, ninguna institución, ningún poder social, es responsable de esa muerte. Al mismo tiempo, allí donde hay atención sanitaria se plantea la cuestión de una mejor o peor asistencia sanitaria, y por tanto del diferencial de poder que interviene en cómo y dónde y a qué velocidad se recibe tratamiento, y cuán eficaz es éste. Así, puede que la enfermedad no sea inducida por causas ambientales, pero el diagnóstico y tratamiento, incluso las condiciones de la muerte, están todos ellos atravesados por el poder social. Por supuesto, la cosa cambia si entendemos que esta misma enfermedad ha sido inducida por un ambiente tóxico. En ese caso es más claro el modo en que podemos encontrar el problema diferencial de la precaridad en medio de la precariedad. Si ciertas poblaciones están expuestas a la toxicidad y otras están protegidas, entonces tenemos una diferencia demográfica que muestra cómo la precaridad emerge de la precariedad. No podemos cambiar que muramos o que muramos de algo, y no se puede culpar a nadie por este hecho. Pero desde el momento en que hablamos del modo y los medios de morir, de la asistencia sanitaria, de la exposición diferencial al daño, al accidente y a la toxicidad, estamos en medio de un problema demográfico de precaridad inducida.

E. I.: De nuevo en *Vida precaria*, sostenías lo siguiente: «propongo empezar, y terminar, con la cuestión de lo humano (¡como si hubiera para nosotros cualquier otro modo de empezar o terminar!)»⁹, pero cuando el humano es convocado en *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, y de manera gradual desde 2004, parece que es fundamentalmente para subrayar su dependencia de lo no-humano, los procesos a través de los que se instala y normaliza como norma, y la imposibilidad de distinguir analíticamente entre humano, animal y máquina. En este sentido, ¿cuál es el papel, si es que lo hay, del concepto de lo humano en tu presente teoría? ¿Cuándo es —si es que lo es— interesante desde un punto de vista teórico o eficaz desde un punto de vista práctico invocar el concepto de lo humano, más allá de la necesidad de criticar las exclusiones que entraña y las normas que impone? ¿Puede operar en algún punto como referencia o criterio para la capacidad de acción política y ética?

J. B.: No estoy segura de entender la pregunta. Quizás ayudaría distinguir entre el concepto de lo humano como fundamento para la capacidad de acción y

⁹ Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004, p. 20.

un concepto de capacidad de acción que incluye a lo humano. Lo humano no puede postularse por sí solo como fundamento para la capacidad de acción, la reflexión e incluso la ética, pues la propia capacidad de deliberar, de actuar y de razonar depende de recursos y soportes que son no-humanos. Estos recursos, ya sean lenguaje, educación, techo, o la reproducción de la vida biológica de lo humano, están todos ellos actuando sobre los humanos cuando los humanos piensan, actúan y deciden. Por tanto, el asunto no es aceptar una idea de lo humano como auto-fundante. A partir de aquí, hay todo tipo de maneras de considerar lo humano, en especial considerar el diferencial de ser digno de duelo y el valor diferencial de los humanos. Cabría, como hago yo, argumentar a favor del igual valor de toda vida humana, y de la igual dignidad de duelo de toda vida humana. Pero éstas son posturas normativas: debería haber un valor igual y una igual dignidad de duelo. Alguien podría aceptar mi afirmación e incluso mis aspiraciones éticas, y aun así querer saber cómo se podría comprender mejor qué es vivir en la vida humana. Si lo que es vivir en la vida humana está vinculado con otros procesos vivientes, entonces el antropocentrismo de mi formulación ética desaparece efectivamente una vez que nos detenemos a preguntar por el término “vida” y por cómo éste vincula a las criaturas y procesos humanos y no-humanos. De hecho, este vínculo, entendido como interdependencia, también informa una dimensión ética diferente de mi trabajo, una que, de nuevo, trabaja contra el humano como auto-fundante. Así que lo humano tiene un papel que desempeñar en todos estos argumentos, sin duda.

E. I.: Las leyes y normas, así como lo extra-legal, son presentados en tu trabajo como instancias ambivalentes: por una parte, las leyes y normas son operaciones excluyentes y homogeneizadoras cuyos mecanismos violentos solo se vuelven claros desde el afuera excluido –o desde el fallido adentro, que es otra forma de exclusión o afuera–, y ese afuera constituye el lugar para la resistencia y la crítica; por otra parte, la violencia de un afuera de la ley manifiesta en ciertos estados de excepción –tales como la detención indefinida– solo puede combatirse y resistirse desde dentro del marco de la ley. ¿Dónde cabe hallar el criterio para elegir entre leyes, o entre un “buen” afuera –un afuera como lugar para pensar críticamente y de otro modo– y un “mal” afuera –un afuera que engendra vidas invivibles–?

J. B.: Supongo que veo el asunto de un modo ligeramente diferente. La ley es una operación de poder, y a veces tiene sentido usar la ley; otras veces, en especial cuando la ley deviene letal, es crucial recurrir a modos de poder extra-judiciales, incluida la auto-determinación política. Me interesan mucho los usos de la ley dentro de los movimientos sociales que están comprometidos con ex-

pandir el alcance de la democracia. Así que no diría que toda ley opera de manera excluyente y homogeneizadora, o que todos sus mecanismos son violentos. Estas afirmaciones son demasiado generales para mí, y no logran considerar otras formas de ley, o maneras en que sistemas legales rivales que operan al mismo tiempo pueden a veces ocasionar tensiones productivas. No me opongo a buscar protecciones constitucionales para la gente que ha sido encarcelada injustamente, o incluso a dismantelar un sistema de prisiones que opera al servicio del racismo. Pero la ley no es una solución en sí misma: pertenece a una táctica más amplia del poder. No creo que tengamos que distinguir entre un buen y un mal “afuera” de la ley, sino rastrear cómo la ley opera dentro de, y como, un campo de poder que puede trabajar para realizar objetivos democráticos, o para extender y mantener vivo el ideal de democracia.

E. I.: ¿Podría decirse que tu postura a favor de una concepción internacional de los derechos y obligaciones apunta hacia una idea de cosmopolitismo? ¿Acaso la idea de una ética de la cohabitación y la defensa de «una forma de conexión global»¹⁰ no son una superación del comunitarismo y una búsqueda del cosmopolitismo? En *Parting Ways* (2012), parece que prefieres el concepto de pluralización frente al de universalidad, pero ¿es todavía posible pensar una universalidad que sin embargo preserve las diferencias y singularidades?

J. B.: No me interesa la idea de cosmopolitismo. Parece basada en supuestos no examinados sobre la sociabilidad urbana, y no siempre reconoce el conflicto y el riesgo de violencia que habita en cualquier grupo que busca cohabitar con otro. La pluralización es un proceso continuo, y da nombre a un modo de negociar con las diferencias que puede también estallar en violencia. Asimismo, trabaja al servicio de un objetivo democrático radical: continuar revisando los términos de la participación democrática para representar mejor a aquellos que no han tenido representación en sus propios términos. Es verdad que el comunitarismo puede conducir a formas de pertenencia religiosa, racial o nacionalista que excluyen más rápido a la gente de sus filas. El cosmopolitismo no toca realmente la crisis democrática que representan las grandes cantidades de gente viviendo en el margen de la metrópolis, en suburbios globales o en campamentos de refugiados.

E. I.: Hannah Arendt distinguía entre dos modos de desobediencia civil: una comprometida con el cambio y otra que buscaría preservar o restablecer un es-

¹⁰ Butler, J., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge/London, 2015, p. 105.

tado previo. En el escenario neoliberal, ¿ha renunciado la izquierda al cambio, conformándose con la preservación –de la democracia, del Estado de bienestar–? ¿Cómo podemos administrar la tensión entre supervivencia y subversión, o entre persistencia y resistencia, en las circunstancias económicas, sociales y geo-políticas actuales?

J. B.: Nunca estoy segura de a qué “izquierda” se refieren preguntas como ésta, pues la izquierda seguro que está preguntándose quién es y cómo entenderse a sí misma mejor en estas circunstancias. El problema que tengo con la noción de desobediencia civil de Arendt es que ella la entiende como una opción para ciudadanos ya establecidos. El no-ciudadano puede muy bien actuar contra el Estado, manifestarse ilegalmente o buscar circunscribir un conjunto de leyes que entrañarían la expulsión del Estado. Pero este agente no-ciudadano no está cometiendo desobediencia civil. Es verdad que los ciudadanos pueden objetar a nuevas leyes buscando restaurar un orden anterior, o bien pueden buscar el cambio. Pero recordemos que puede ser la derecha la que busca el cambio (¡expulsión de los musulmanes!) y la izquierda la que busca conservar la cobertura en la asistencia sanitaria en Europa, o la legislación anti-racista. Sería inocente decir que el cambio es bueno y la preservación mala. Depende del marco de los valores políticos con el que se opera. Mi sensación, aquí de nuevo, es que tenemos que desarrollar un concepto robusto de democracia radical como marco dentro del cual hacer tales juicios.

En lo que respecta a la resistencia y a la supervivencia, es verdad que la gente puede sacrificarse con el propósito de demostrar ideales políticos. Pero un ideal que yo tengo es el de hacer la vida más vivible para un número creciente de personas. Es, por así decirlo, uno de los imaginarios igualitarios que habitan mi trabajo. Así, quisiera incrementar esas formas de soporte social y económico que maximizan la vivibilidad y aseguran la supervivencia, al mismo tiempo que no acepto modos de hacer esto que impliquen totalitarismo, fascismo o control estatal violento. Pienso que muchas personas que ahora se entienden como precarias han empezado a formar parte de movimientos de resistencia. Están ejemplificando la precaridad en el contexto de la solidaridad, y el objetivo es lograr un cambio estructural significativo de modo que la precaridad se reduzca. Esto, por supuesto, entraña hacerse cargo del enorme problema del capitalismo y de la desigualdad económica acelerada.

E. I.: ¿En qué medida tu trabajo reciente es una respuesta a los modos neoliberales de subjetivación y socialización?

J. B.: Creo que está tratando de ofrecer alternativas a las formas neoliberales de subjetivación. En *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault hace que parezca que la forma neoliberal del sujeto es inevitable y que ahora todos estamos permeados por el neoliberalismo. Encuentro estas afirmaciones demasiado generalizadas, y no logran tomar en consideración las formas de solidaridad y alianza que están activamente combatiendo la avaricia empresarial, la desigualdad acelerada, la desposesión y la violencia securitaria. La precaridad no solo produce sujetos que buscan maximizar su valor como capital humano; también produce movimientos de gente que rechaza este modo de formación del sujeto, que está activamente deconstituyendo el mandato neoliberal en sus acciones y formas de alianza.

E. I.: Aunque sostienes que la presencia corporal no es un requisito indispensable para que las asambleas sean efectivas, la “presencia” y la aparición de los cuerpos en el espacio público ocupan una parte importante de tus teorías más recientes. ¿Se podría decir que hay en tu trabajo una revalorización de este concepto —de forma análoga a como hay una reevaluación de la noción de responsabilidad en *Notes toward a Performative Theory of Assembly*—, la apreciación de un tipo de presencia distinto del de la metafísica de la presencia?

J. B.: La mera presencia de cuerpos no actúa políticamente a menos que o hasta que esa presencia comienza a significar. Como sabemos por los estudios de la performance y las teorías del gesto, significar puede tomar formas encarnadas. Las primeras acciones queer, *ACT UP* y *Queer Nation*, significaron sus demandas políticas a través de posicionamientos y bloqueos corporales. Nuestros cuerpos están ordenados por poderosas redes de significación que forman nuestro sentido de la encarnación y que moldean socialmente los esquemas corporales en los que vivimos y trabajamos y amamos. Cuando aparecemos para manifestarnos contra la precaridad, estamos “diciendo” algo por medio de este aparecer, a saber: que las condiciones precarias son invivibles. Esos cuerpos significantes tienen que volverse disponibles para la visión pública, y esto entraña que tiene que haber cámaras y modos de hacer circular las imágenes. Hay una operación de señalamiento y, por eso, los cuerpos a los que afectan estas políticas se hacen ver, y lo hacen a través de un gesto o postura auto-referencial. Esto puede entenderse como la dimensión deíctica de la auto-referencia corporal que tiene lugar en cualquier manifestación o movilización dada. Es este cuerpo, o estos cuerpos, los que al mismo tiempo sufren y resisten, los que están en riesgo de perder las condiciones de subsistencia y se vinculan con otros para asegurar las condiciones de subsistencia y florecimiento sobre la base de la igualdad y la justicia. No hay mera o pura presencia del cuerpo; está animada en y por un conjunto de prácticas significantes.

E. I.: En tus textos coexisten, por una parte, una comprensión de lo político, y en particular de la democracia radical, en términos de imposibilidad mesiánica –en relación con Benjamin o Derrida– o estado inalcanzable y, por otra parte, la llamada a hacer urgentemente que las necesidades vitales –tales como un techo, protección contra la violencia, comida, etc.– sean centrales para las demandas de la política. ¿Cuál es tu concepción de lo político?

J. B.: Estoy segura de que no tengo «una concepción de lo político». No estoy segura de que necesitemos una concepción de este tipo para pensar sobre la política o incluso para comprometerse políticamente. Puede que la concepción de lo político sea un efecto de ciertas prácticas, y que cambie históricamente dependiendo de cómo se circunscribe y promulga la política. Y, sin embargo, quisiera hacer algún esfuerzo por responder a la segunda parte de tu pregunta. No sigo a Derrida cuando abraza la idea de un futuro político “por venir” (*à venir*). Valoro el idealismo de final abierto de este gesto, pero no es el mío. Me interesa más el desplazamiento desde los derechos abstractos a las libertades sustantivas, un desplazamiento que viene siendo parte del pensamiento marxista desde hace algún tiempo. Así, entender que la precaridad (a) expone la interdependencia global y (b) produce modos en expansión de resistencia a los poderes que inducen precaridad, implica una relación entre los movimientos sociales, la ley y el poder político. No podemos pensar sobre lo que es la igualdad hasta que nos damos cuenta de la diferencia radical entre las vidas dignas de duelo y las vidas no dignas de duelo. Y no podemos pensar sobre la libertad sustantiva sin llegar a entender cómo la determinación política ha estado minada para grandes poblaciones que operan bajo formas no deseadas y coercitivas de mandato soberano y de violencia administrativa (Palestina). Así que todos estos principios liberales tienen que ser repensados en su concreción histórica y, después, ser reanimados para hacer posibles transformaciones efectivas democráticas y sociales de lo político. Creo que esto entraña repensar la idea de “pueblo”, y aquí mi implicación con pensadores como Étienne Balibar y Ernesto Laclau ha sido de gran importancia para mí.

E. I.: ¿Hay un “giro ético” en tu trabajo, o la preocupación ética –junto con la ambivalencia ética– está presente desde el principio? ¿Cómo concibes la relación entre lo ético y lo político? En una entrevista con William Connolly¹¹, parecías sugerir que la ética viene de la política, pero después esta relación se complica –por ejemplo, cuando el duelo se convierte en una base para la política–.

¹¹ Butler, J., Connolly, W. E., “Politics, Power and Ethics: A Discussion between Judith Butler and William Connolly”, *Theory & Event* 4.2 (2000).

¿Están entrelazadas hasta el punto de que no es posible –o incluso deseable– establecer una jerarquía entre ellas, como insinuaría la cita de Adorno: «podemos incluso decir que la búsqueda de la buena vida es la búsqueda de la forma correcta de política»¹²?

J. B.: La gente que habla de “giro político” o “giro ético” imagina a un sujeto que habita en un dominio cerrado y que súbitamente gira, dejando algo atrás, y se mueve hacia otro dominio totalmente distinto. No lo entiendo. Creo quizás que responde a modos de pensar comprometidos con rastrear “modas” y mantener formas de clasificación en lugar de pensar realmente. Desde hace algún tiempo mi argumento ha sido que lo ético y lo político convergen en el problema de la violencia y la no-violencia, pues en tales coyunturas tenemos que preguntar qué tipos de obligaciones nos debemos los unos a los otros. Si buscamos derivar estas obligaciones de los lazos sociales que tenemos, entonces estamos elaborando principios éticos a partir de, y sobre, una situación sociopolítica. Lo que llamamos “lazo” no es ético por exclusión de lo social o lo político. Sé que algunos levinasianos querrían que fuera así, pero yo estoy más interesada en el nexo de interdependencia y en la violencia potencial que caracteriza a los lazos sociales, en especial en el contexto de formas políticas plurales. Es solo porque estamos ya implicados en las vidas de otros, y por tanto somos parte de una existencia política continua, que desarrollamos obligaciones que podemos llamar “éticas”.

E. I.: Algunas lecturas de tus análisis sobre la vulnerabilidad y el duelo los han interpretado en términos de una renuncia a la noción de performatividad y a la acción y, en general, de una reivindicación de la pasividad. Estas lecturas parecen ignorar la necesaria coexistencia de estos dos polos en tu concepción de la vida humana –explícita por ejemplo en tu crítica a la distinción que hace Hannah Arendt entre lo público y lo privado y, en conjunto, en tu nuevo libro–. En general, ¿podríamos decir que la tensión entre performatividad y vulnerabilidad, capacidad de acción y sujeción, humanidad y no-humanidad, subversión y supervivencia, es una tensión que no necesita resolverse escogiendo uno de los dos polos, sino una tensión que debe ser reconocida y mantenida? ¿Son estas tensiones parte constitutiva de tu pensamiento?

J. B.: Me considero afortunada de no conocer tales “lecturas”. Me pregunto si la gente simplemente escucha la palabra “vulnerabilidad” y dice “no”. Esto ocurre muy a menudo en la vida, y por razones comprensibles. Mi argumento es

¹² Citado en Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, op. cit., p. 195.

que la vulnerabilidad incluye sensibilidad y furia, indignación y dolor, y que todo esto puede, y de hecho lo hace, movilizar a la gente hacia la acción. La gente no “pierde” sus vulnerabilidades de este tipo cuando actúa; al contrario, no se vería compelida a actuar sin ellas, y éstas constituyen parte de la búsqueda apasionada de justicia a través del tiempo. El ideal no es negar la vulnerabilidad para volverse un actor “invulnerable”, o un sujeto amo. Allí termina la solidaridad y la acción, y depende de la negación de la interdependencia, de la percepción de que poderes ejercidos en una parte del globo tienen repercusiones en otra. No estoy segura de ver las “tensiones” que mencionas. Primero algo me tiene que afectar para que yo pueda actuar. Si no, actúo sin motivación, y mi acción es pura libertad, incondicionada. Por tanto, si soy el tipo de criatura sobre la que se actúa en tanto ella actúa, esto significa que respondo al mundo que critico, que busco actuar sobre el mundo que actúa sobre mí y sobre los otros. Ésta me parece que es una manera de describir un compromiso vivo con la política.