

El marco de la (no) violencia

Eduardo Mattio
FemGeS, CIFFyH, UNC

*Agradecimientos: Adriana, Facundo, organizador*s; otr*s expositor*s*

Doble incomodidad respecto de la cocina del trabajo:

1. *Con el tema: escribir sobre violencia; implica varias cosas:*
 - (a) *la violencia académica (lógicas neoliberales/Elsa Muñiz);*
 - (b) *la violencia (colonizadora) de la teoría misma... sobre todo en Filosofía*
2. *A quién va dirigido lo que escribo: las argumentaciones que reitero/traduzco de Butler contra la violencia, ¿a quién van dirigidas? ¿qué eficacia pueden tener?*

Hace poco más de un mes, el 11 de junio de 2015, en el barrio Quebrada de las Rosas de nuestra ciudad, un joven de 23 años, José Luis Díaz, fue linchado por más de una docena de vecinos tras intentar robar un teléfono celular con una pistola de juguete. Al llegar al lugar, los efectivos policiales encontraron al muchacho inconsciente y con las manos atadas; según señala la prensa, ingresó al Hospital de Urgencias “con un fuerte traumatismo de cráneo y un cuadro de post convulsión”. Pocos días después, el 24 de junio, José Luis falleció en razón de los daños neurológicos irreparables que se le propinaron. El 26 de junio, a las afueras de una escuela católica de B° General Bustos, otro joven de 22 años, David Gauna, también fue linchado por vecinos y padres de la escuela tras el robo fallido de un celular. David no fue asesinado porque un oficial de policía que realizaba adicionales en las inmediaciones se interpuso y evitó que lo siguieran golpeando. Aun así, fue llevado al Hospital Tránsito Cáceres de Allende con politraumatismos y una herida cortante en su rostro. En ambos casos, los vecinos que agredieron a los presuntos delincuentes —los pocos que fueron identificados— han sido imputados por la justicia por delitos de diversa gravedad. Otros dos casos de linchamiento sucedieron, sin mayor repercusión, el 2 de julio en los barrios Revol y General Paz. Uno más el domingo 5 de julio en la ciudad de Río Cuarto.

¿Qué preguntas éticas nos suscitan estas respuestas violentas al eventual agravio del otro? ¿Por qué cabe hacer un juicio moral negativo de aquellos ejercicios de violencia que suponen formas exacerbadas de “defensa propia”? ¿De qué recursos

teóricos necesitamos para hacer una crítica de tales formas de violencia? ¿Cabe imaginar otras formas de respuesta a la interpelación ultrajante del otro? ¿Sobre qué fundamento (si cabe usar el término) podría edificarse una “ética de la no violencia” que haga lugar a la cohabitación incluso con aquellos que pueden dañarnos?

Teniendo en mente tales inquietudes, me propongo revisar algunas afirmaciones de Judith Butler respecto de una *ética de la no violencia* que permita erigir escenarios de cohabitación menos excluyentes. Para ello, en primer término me propongo analizar sus consideraciones respecto del lugar de la violencia (normativa) en la formación del sujeto y el vínculo de esta última con la capacidad de recepción de las demandas de no violencia (a); en segundo lugar, me detendré en los recursos éticos que Butler toma de Emmanuel Levinas a fin de abordar la naturaleza del vínculo ético para con el Otro y sus implicaciones respecto de la construcción de relaciones no violentas para con los demás (b); finalmente, explicitaré lo que Butler añade a la perspectiva ética levinasiana en relación a la demanda de no violencia: apelando a la noción de “marco”, la autora exhibe *críticamente* el modo diferencial en que resultan perceptibles/viables ciertas demandas de no violencia en el espacio público (c). Con tal recorrido pretendo reunir algunos elementos que nos permitan comprender críticamente ciertos episodios de violencia urbana, usualmente justificados en virtud de una extendida “ideología de la seguridad”.

a. Esa violencia que nos (des)hace

En “La pretensión de la no violencia” (2010), Butler se pregunta, entre otras cosas, qué es aquello que nos hace receptivos a la demanda de no violencia que algún otro sujeto pueda interponer. Es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad para registrar la pretensión de no violencia, suponiendo *ab initio* que nuestra capacidad para ser sensibles o receptivos respecto de tales demandas depende del modo como está formada y enmarcada esa demanda. En otras palabras, la autora presupone que nuestra capacidad de responder a tales interpelaciones está modelada *forzosamente* por unas reglas que nos exceden y preceden. Se trata de normas que ejercen algún tipo de violencia sobre los sujetos y que los disponen a responder de tal o cual modo. El punto de partida, entonces, de su argumentación es la pregunta por aquello que nos vuelve receptivos del pedido del otro, cuando podemos presumir que tal forma de “ser receptivo” está constituida usualmente de un modo *violento*.

Veamos, en primer término, en qué consiste esta formación del sujeto que somos, categorizada como violenta. En la ontología social corporal de Butler el “yo” está marcado desde el inicio por la interdependencia: “se forma mediante la acción de las normas sociales, e invariablemente con relación a unos vínculos sociales constitutivos”, con lo cual “toda forma de individualidad es una determinación social” (Butler 2010: 228). Ahora bien, en esta formación social del “yo” Butler subraya dos aspectos importantes para entender el vínculo entre la violencia que nos forma y la violencia que podemos ejercer. Por una parte, se entiende que nuestra constitución como sujetos supone, al menos parcialmente, alguna forma de violencia normativa¹. Desde el nacimiento, somos generizados, racializados o marcados con otras categorías sociales en contra de nuestra voluntad y son tales categorías las que nos vuelven inteligibles y reconocibles para los demás. Por otra parte, Butler sostiene que no hay una relación causal o necesaria entre la violencia que nos forma y aquella con la que nos conducimos: “Podemos formarnos perfectamente dentro de una matriz de poder, pero eso no significa que necesitemos reconstituir esa matriz de una manera leal o automática a lo largo de nuestras vidas” (2010: 230). Tal ruptura se hace posible por el modo como las normas actúan sobre nosotros desde el inicio de nuestras vidas: somos formados por regulaciones que nos constituyen desde el principio, pero que no actúan de una vez y para siempre. En palabras de Butler, “[l]a producción normativa del sujeto es un proceso reiterable: la norma se repite y, en ese sentido, está constantemente ‘rompiendo’ con los contextos delimitados como ‘condiciones de producción’” (2010: 231). Es esta iterabilidad de las normas la que invalida cualquier determinismo en la constitución de los sujetos. Aunque el origen de la norma sea violento, no se infiere que su destino sea hacernos repetir exclusiva y necesariamente la violencia del origen. Toda reiteración trae consigo alguna forma de desplazamiento que modifica la trayectoria impresa por la norma.

Dicho esto, Butler entiende que cualquier proscripción ética de la violencia es habilitada a partir de este proceso de reiteración de las normas. De hecho, es este proceso de iteración el que hace lugar al dilema ético que conlleva responder a la

¹ Esto no significa para Butler compromiso alguno con el argumento trascendental de que toda formación del sujeto es *intrínsecamente* violenta. Tal presupuesto, señala, “no [permitiría] distinguir entre las instancias sociales cuando las normas operan por otras razones, o cuando el término ‘violencia’ no describe bien el poder o la fuerza mediante las cuales operan. No cabe duda de que hay regímenes de poder que producen e imponen ciertos modos de ser. Pero no estoy del todo segura de que se pueda afirmar o negar una tesis trascendental que desestime el poder de la ecuación y convierta la violencia en algo esencial para cualquier —y toda— formación del sujeto”. (Butler 2010: 233).

demanda de otro: pese a la violencia con la que he sido formado, pese a vivir a la sombra de esta regulación, ¿puedo modificar en mí la trayectoria de tales normas? Aunque no pueda prescindir de la historia de mi formación, ¿esa violencia con la que he sido (des)hecho puede ser impugnada, encausada o redirigida? ¿Qué trabajo ético cabe realizar contra los efectos violentos (en mí/en otros) de esa violencia formativa? Es aquí donde aparece esa forma de lucha, esa vigilancia agresiva sobre la tendencia de la propia rabia o agresión a emerger como violencia. De tal suerte, la no violencia no resulta ser para Butler una virtud o una serie de principios de validez universal que logren expurgar o limpiar la violencia del plano de la normatividad. Planteada en términos de “lucha”, supone que sólo porque estamos sumidos en la violencia, sólo porque la violencia nos (des)hace, es que podemos luchar contra ella. En palabras de Butler, “[n]o se trata de erradicar las condiciones de la propia producción, sino sólo de asumir responsabilidad para vivir una vida que rechace el poder determinante de dicha producción; en otras palabras, una vida que haga buen uso de la reiterabilidad de las normas productivas y, por ende, de su fragilidad y transformabilidad” (2010: 234). Es decir, aunque no elijo las condiciones sociales de mi emergencia, ni aquellos vínculos necesarios e interdependientes que me habilitan como sujeto, tales condiciones no deseadas son la condición de mi agencia, son el horizonte muchas veces violento desde el que *sepuede o no* entablarla lucha contra la violencia.

Volvamos al caso de aquellos vecinos cordobeses que se vieron dañados y enfurecidos por las situaciones delictivas que padecieron u observaron en la vía pública. Frente a situaciones en las que nos vemos movidos a responder a la ofensa recibida con una retribución violenta, Butler cree que es crucial distinguir entre (i) la actitud moralizante que legitima la conducta dañina que un sujeto dañado y enfurecido pueda tener, convirtiendo su agresión en virtud y (ii) el trabajo ético que limita la conducta agresiva que un sujeto dañado y enfurecido pueda tener, mediante una lucha activa con(tra)su propia agresión (Butler 2010: 236). En otras palabras, Butler se opone tanto a la “ontologización de la violencia” que la convierte en algo ineludible y estructural, excluyendo así cualquier compromiso ético que salvaguarde la vida del otro como al “sadismo moral” que disfraza a nuestra furia de virtud y así justifica el “ojo por ojo” en términos de “defensa propia”. En su lugar, Butler propone una forma alternativa de encauzar la propia agresividad, otro modo de responder a la violencia que el Otro pueda cometer: “un sentido ‘no moralizado’ de la responsabilidad que busque proteger al otro de la destrucción” (2010: 242). En razón de este último propósito, veamos en qué medida

la lecturabutleriana de Levinas proporciona algunos recursos para pensar cómo responder *sin violencia* a la violencia ajena.

b. La demanda del Otro

Al menos desde *Vida Precaria* (2006), Butler se ha visto interesada en reunir aquellos recursos de la obra de Levinas que permitan esbozar una “ética judía de la no violencia” (2006: 166). En particular, la autora sugiere atender a dos aspectos aparentemente incompatibles de la ética filosófica levinasiana. Por una parte, Butler subraya la idea de proximidad sobre la que se fundan las relaciones éticas: “los modos en que los demás actúan sobre nosotros sin participación de nuestra voluntad constituyen el momento en que se articula una llamada o solicitud ética” (Butler 2014: 57). Antes de cualquier elección personal, la presencia del Otro se impone y nos solicita éticamente. El rostro del Otro actúa sobre nosotros; nos afecta y nos interpela. En otras palabras, “lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad. Viene hacia mí de otro lugar de improviso, inesperadamente y de forma espontánea” (Butler 2006: 165). Por otra parte, nuestras obligaciones éticas se extienden también a aquellos que no se hallan físicamente próximos a nosotros; a quienes no conforman con nosotros alguna comunidad reconocible de la que podamos participar conjuntamente. No es algún lazo identitario o contractual lo que nos vincula éticamente con los demás: “estamos ligados a aquellos que no conocemos e incluso a aquellos que no escogemos, que nunca hubiésemos podido escoger”; estamos sujetos “independientemente de cualquier aspecto pactado, de los contratos que nos obligan con los otros, o de la disponibilidad de ciertas formas establecidas de pertenencia” (Butler 2014: 57, 58).

Como puede verse el interés de Butler es justamente proponer con Levinas (y más allá de él) una doble condición para la ética: en primer término, que cualquier demanda ética está más allá de nuestra voluntad, que no depende de nosotros, que se nos impone desde el exterior (Butler 2014: 52); en segundo término, que las obligaciones éticas son irreductibles a las fronteras nacionales, a las pertenencias étnicas, a las comunidades lingüísticas (Butler 2014: 54). Apelar a Levinas, entonces, supone “reformular qué significa registrar una obligación ética en estos tiempos en los que no podemos reducirla ni al consentimiento ni a un acuerdo y que, además, se lleva a cabo fuera de los vínculos comunitarios establecidos” (Butler 2014: 56).

En ese marco Butler discute y matiza el carácter *asimétrico* que Levinas atribuye a las relaciones éticas que se establecen con los demás.² Para el autor lituano, el Otro tiene prioridad sobre el yo, con lo cual, el vínculo ético no ha de ser pensado como una relación de reciprocidad en la que el “yo” y el “tú” se deben algo —tal como ocurre en un contrato comercial. Más aún, mi relación ética con el Otro no puede estar supeditada a la reciprocidad ética que el Otro tenga para conmigo; por fuera de toda elección o cálculo, allende todo instinto de conservación, mi relación ética con el Otro es absoluta y obligatoria. Ahora bien, Butler acuerda con desplazar a la ética del terreno de la autoconservación o del egoísmo, pero con Levinas (y más allá del él), insiste en subrayar la interdependencia de nuestra vida respecto de la de otros: “la vida de los otros, la vida que no es nuestra, también nos pertenece, ya que cualquier sentido de ‘nuestra’ vida se deriva precisamente de su carácter social, de este ser que ahora y desde el principio ha sido dependiente de un mundo que pertenece a otros, constituido en y por una esfera social” (Butler 2014: 60). Esto no hace la vida ética más fácil ni más feliz. Por el contrario, pone la lucha ética en un terreno que Levinas mapeó correctamente. Somos sujetos precarios, expuestos tanto al cuidado del Otro como a su violencia más cruenta; allí justamente se funda la necesidad y la dificultad del trabajo ético: “es posible que tú me amenaces y me asustes, pero mi obligación ética hacia ti debe, de todas formas, mantenerse firme” (Butler 2014: 61). Con lo cual, se cancela la apelación a justificaciones consecuencialistas o deontológicas de la presunta “violencia legítima”: ni el bien de la mayoría, ni el valor intrínseco de mi propia vida son razones suficientes para infligir violencia al Otro (Butler 2006: 173). Pese al potencial destructivo del Otro, soy responsable de su propia vida. Decir “soy responsable de la vida del Otro”, “significa que no importa cuánto tema uno por su propia existencia, la preservación de la vida del otro es primordial” (Butler 2014: 60).

En consecuencia, Butler entiende que nuestra responsabilidad no se reduce a la obediencia a una ley formal; es más bien un trabajo ético que restringe la permutación violenta de la propia agresión para proteger la vida precaria del otro de mi propio potencial destructivo. Tal sentido de la responsabilidad, sugiere Butler, se une estrechamente a “una ansiedad que permanece abierta, que no resuelve las ambivalencias mediante la deslegitimación sino que, antes bien, da origen a cierta práctica ética, que es también experimental y que trata de conservar la vida en vez de destruirla” (2010: 243). Esta apertura de la práctica ética tiene como correlato la

² Agradezco a Alberto Canseco el haberme aclarado este punto.

condición inacabada del agente ético: “Cuando actúo éticamente estoy inacabado debido a mi condición de ser dependiente. Me escindo. Encuentro que yo soy mi relación con el ‘tú’ cuya vida trato de preservar, y sin esa relación, aquel ‘yo’ no tiene sentido pues ha perdido sus enlaces respecto a una ética que siempre es anterior a la ontología del ego” (Butler 2014: 61-62). Es decir, contra la pretensión de alguna propiedad sobre nosotros mismos, la relación ética interrumpe nuestra pretendida completitud, nos hace reemplazar cierta estructura egológica—cerrada y autosuficiente— por aquella otra en la que otro llama y yo respondo.

Mi respuesta no violenta a la demanda del Otro no implica entonces principios universales ni hábitos virtuosos; conlleva más bien la práctica falible e incierta de frenar la propia agresión en consideración de la precariedad ajena; la desposesión propia por obra de una alteridad que me completa en el intercambioético que nos permitimos entablar.

c. El marco de la violencia

A lo dicho hasta aquí, hay que agregar un último aspecto que resulta crucial para la argumentación butleriana. De cara a las demandas de no violencia que otros puedan plantearme, ¿cuáles son las condiciones para que yo pueda receptorlas? Más allá de Levinas, Butler entiende que no basta con que se me impongan tales pretensiones antes de que yo las conozca y que por ello funcionen como una “instancia inauguradora de mi entrada en el ser” (Butler 2010: 246). Tales demandas pueden volverse inaudibles o irrelevantes si carezco de las condiciones de receptividad que me permiten aprehenderlas convenientemente. Con dichas condiciones no sólo se alude a meros recursos personales o privados que me hagan receptivo de la interpelación del otro; también denota ciertos marcos sociales y públicos bajo los cuales se hace posible la receptividad de una demanda. Es decir, “nuestra capacidad misma de responder con la no violencia (de actuar contra cierto acto violento o preferir el ‘no acto’ frente a la provocación violenta) depende de los marcos mediante los cuales el mundo es dado y el ámbito de la apariencia es circunscrito” (Butler 2010: 246). Es por obra de este “reparto de lo sensible” (Rancière 2014) que la respuesta no violenta se vuelve apropiada respecto de ciertos sujetos y no de otros. En ese campo circunscrito y moldeado por el marco, la no violencia se vuelve una respuesta disponible respecto de ciertas vidas y no de otras. El marco opera diferencialmente volviendo perceptibles ciertas demandas de no violencia y no otras, distinguiendo entre aquellos contra los cuales la violencia no

debería perpetrarse nunca y aquellos otros que no merecen ser protegidos de nuestra agresión. La respuesta violenta o no que podemos dar a la interpelación del otro no es más que un caso de la distribución selectiva de reconocimiento que distingue entre vidas merecedoras de duelo y vidas desechables.

O mejor, el marco opera de tal modo que atribuye la dañabilidad a ciertos sujetos específicos y la peligrosidad a otros, con lo cual tal reparto tiene un efecto muy preciso respecto de la legitimidad de la comisión de actos violentos: “Si un sujeto concreto se considera por definición dañado o perseguido, entonces cualquier acto de violencia que cometa no puede registrarse como ‘generador de daño’, puesto que el sujeto que comete actos de violencia está, por definición, imposibilitado para hacer cualquier cosa que no sea sufrir daño” (Butler 2010: 245). En ese marco en particular, entonces, se produce el sujeto dañado/ble y es ese *status* de víctima el que legitima sus propias acciones violentas bajo la carátula de “legítima defensa” o “defensa propia”. Así, en los últimos linchamientos, cierta opinión generalizada encontró en esa forma de victimización una justificación para la respuesta violenta a los presuntos delincuentes: *si los negros de mierda nos ponen en peligro, si estamos encerrados en nuestras propias casas mientras ellos andan libres por la calle, si somos víctimas de su violencia, cualquier cosa que hagamos por defendernos resulta legítima* —máxime si el poder policial resulta ineficaz para defendernos de quienes nos agreden.

Ahora bien, para cancelar ese tipo de justificaciones y habilitar respuestas no violentas Butler entiende que hay que operar críticamente para dismantelar ese “no igualitarismo epistémico” que sirve de marco a tales formas de violencia. Es decir, tal intervención crítica supone deshacer ese conjunto de normas que regulan perceptualmente la distribución diferencial de ‘lo humano’, *i.e.*, ese horizonte discursivo-epistémico que discrimina entre vidas que se consideran vivibles y que por ello son dignas de una vida buena, y aquellas que no son consideradas en esos términos. Con lo cual, entiendo que este conjunto de reflexiones *post factum* tiene un interés crítico, no meramente descriptivo; o si queremos, un efecto *preventivo*, nunca reparatorio, que nos prepara para resolver otras cuestiones como las siguientes: ¿Qué políticas educativas pueden contribuir a deshacer los marcos hegemónicos desde los que se ejerce violencia? ¿Cómo pueden colaborar los medios de comunicación para interrumpir el espiral de violencia que se expresa en un linchamiento? ¿Qué políticas públicas (sanitarias, laborales, culturales) permitirían crear escenarios de cohabitación menos violentos?

Para encontrar tales respuestas, difíciles por cierto, tal vez haya que detenerse en algo que resulta básico a la resolución de tales interrogantes, a saber, el vínculo preciso que Butler establece entre precariedad y ética. La precariedad [*precariousness*] es aquella condición ontológica compartida de exposición corporal que nos hace vulnerables a la violencia del otro. Tal precariedad no es efecto de cierto tipo de estrategia; es una condición compartida de cuya aprehensión depende la calidad de nuestro vínculo ético: “la no violencia —señala Butler— se deriva de *la aprehensión de la igualdad en medio de la precariedad*” (2010: 248; cursivas mías). Con lo cual, la ética no es un cálculo estratégico que permita la supervivencia sino más bien aquello que resulta de ser interpelado e interpelable por un “tú”. Es decir, la cuestión ética de ser o no violento con el otro emerge sólo respecto de un “tú” que aparece como objeto potencial de mi daño. Tanto que si ese “tú” no existe o resulta inaudible o invisible, no hay relación ética posible. Cuando “se pierde el ‘tú’” se pierde el norte del vínculo ético. Por tal razón, una relación ética no violenta lleva consigo una lucha respecto del ámbito de la apariencia, de lo perceptual, que nos permita superar las maneras diferenciales como se asigna el calificativo de “vida digna”, “vida deseable”, “vida merecedora de cuidado” (Butler 2010: 248). Y esa “lucha” no tiene un sentido meramente metafórico: la no violencia no es un estado pacífico; supone más bien una lucha social y política que articule y operative la rabia. Enfrentarse a la violencia para ejercitar alguna forma de no violencia no sólo supone enfrentar la violencia que viene del “exterior”, sino también aquella que viene del “interior”, *i.e.*, aquella agresión o furia que busca anular al otro y que así puede deshacer aquellos lazos que nos constituyen, aquello que somos en tanto “precariedad compartida”. Frente a la violencia con que las normas se reiteran en nosotros a lo largo de toda nuestra trayectoria biográfica, la no violencia ha de ser un trabajo ético que procure detener esa reiteración, redirigirla de modo que se oponga a sus propósitos iniciales. La intervención crítica que amerita una respuesta no violenta consiste juntamente en *interrumpir* —en “poner el freno de mano”, diría Benjamin— en un proceso de reiteración de normas que *nos hace y nos deshace*.

Para cerrar, así de manera abrupta, me gustaría pensar con uds. en qué medida estas reflexiones éticas pueden ayudarnos en planos muy concretos. Hasta aquí hemos intentado pensar lo siguiente:

- a. Cómo detener/redirigir la violencia de las normas que nos modelan y nos deshacen.

- b. Cómo organizar otros modos de responder a la violencia del Otro, que cuide al Otro de nuestra propia violencia.
- c. Cómo deconstruir los marcos bajo los cuales se hace audible la interpelación del Otro, incluso de ese Otro que puede ser violento con nosotros.

¿En qué medida este ejercicio que trata de *aprehender la igualdad en la precariedad* impacta, podrían impactar, *preventivamente* en la generación de *otras* gramáticas educativas, *otras* economías mediáticas, *otras* políticas públicas (sanitarias, laborales, culturales, etc.) que favorezcan escenarios de cohabitación menos excluyentes?

Referencias bibliográficas:

- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2014) “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación” en SaezTajafuerce, B. (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria.
- Rancière, J. (2014) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.