

DOSSIER

ÉTICA SALVAJE

**LA DIFÍCIL VIDA EN COMÚN.
UNA LECTURA ÉTICO-POLÍTICA DE LAS
PROBLEMÁTICAS FEMINISTAS EN TORNO AL
ENCUENTRO SEXO-AFECTIVO CON LXS OTRXS A
PARTIR DE LAS TESIS SOBRE VULNERABILIDAD
DE JUDITH BUTLER
THE DIFFICULT LIFE IN
COMMON. AN ETHIC AND POLITICAL READING OF FEMINIST TAKES IN
THE SEXUAL AND AFFECTIVE ENCOUNTER WITH THE OTHER BASED
ON JUDITH BUTLER’S THESIS ON VULNERABILITY**

Malena Nijensohn

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Dra. con mención en Estudios de Género por la misma institución. Investiga el fenómeno de masificación del feminismo a partir de la expansión de la consigna “Ni una menos” a partir de los desarrollos teóricos de Judith Butler y Ernesto Laclau y desde allí se propone pensar los cruces y las tensiones entre feminismo y populismo.

Contacto: malenanijensohn@gmail.com

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Vulnerabilidad**Subjetividad**Consentimiento**Responsabilidad**Conflicto*

En este artículo me propongo abordar las cuestiones del consentimiento, específicamente del consentimiento sexual, de la responsabilidad y del conflicto por fuera del marco legal y su razón punitiva, tomando la vulnerabilidad constitutiva como el punto de partida para pensar una ética de la cohabitación. Para ello, desarrollo una crítica a las nociones neo/liberales de la subjetividad que entienden al “yo” como sujetx autónomo, libre, voluntario y transparente para sí mismx y propongo una concepción anclada en la ambivalencia y la opacidad. Indago entonces las posibilidades que se abren para reconceptualizar nuestros encuentros con lxs otrxs, en los aspectos de lo que significa consentir sin calcular, responder de sí sin ser totalmente dueñxs de nosotrxs mismxs y resolver los conflictos sin apelar a paradigmas penales. Con esto, espero contribuir a la producción de saberes de nuestras comunidades en torno a la reparación del daño para que la difícil vida en común encuentre intersticios en los que sanar las heridas con las que todxs cargamos.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Vulnerability**Subjectivity**Consent**Responsibility**Conflict*

In this article I study the issues of consent, more specifically sexual consent, responsibility and conflict outside of the legal tradition and its punitive reason, taking as point of departure our constitutive vulnerability to think an ethics of cohabitation. I build a critique to the neo/liberal notions of subjectivity that understand the “I” as a subject that is autonomous, free-willing and transparent to itself and I propose a conception based on ambiguity and opacity. I reflect then on the possibility of re-thinking our encounters with the others, on what means to consent without calculation, to be in charge without being the absolute owners of ourselves and on solving conflicts without using the repressive paradigm. I hope to contribute to the production of knowledge for our communities around the reparation of harm so that our life in common finds interstices to heal the wounds we all carry.

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquél que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

ÍTALO CALVINO, *Las ciudades invisibles*

Introducción

De un tiempo a esta parte, los feminismos y los movimientos de la disidencia sexo-genérica han transformado buena parte del imaginario colectivo sobre las sexo-afectividades, incluyendo una variedad de tópicos como la familia, la división sexual del trabajo, la heterosexualidad obligatoria, la mononorma, por nombrar algunos.

Una de las temáticas que viene adquiriendo especial relevancia desde el retorno de la democracia es la de la violencia.¹ Entre sus distintas formas, me interesa particularmente la sexual. A partir de 2015, con el estallido de “Ni una menos”, una consigna destinada en principio a luchar contra los femicidios, empiezan a ponerse de manifiesto una serie de violencias articuladas en lo que podría llamarse el “hetero-cis-patriarcado racista capitalista neoliberal magro”. La desnaturalización de las categorías instauradas aparece como el grado cero de la transformación social: donde había “crimen pasional”, habrá “femicidio” y/o “travesticidio”-“transfemicidio”, según el caso (con un imperante cissexismo, justamente, *naturalizado*, por parte de amplios sectores de la sociedad en general así como de los movimientos feministas y de la disidencia sexual en particular); donde había “violencia doméstica”, habrá “violencia de género”; habrá “violación”, “abuso sexual”, “relación no consentida”. Ahora bien, la interrupción (parcial) de ciertos sentidos hegemónicos, lejos de indicar una nueva significación unívoca, abre el espacio para su disputa.

En ese sentido, como sostiene Catalina Trebisacce (2019: 9) el significante “violencia”, lejos de ser autoevidente, es una *interpretación*,² de forma tal que cabe

¹ Para una lectura histórica y crítica de las formas en que los movimientos feministas han ido incorporando el significante “violencia” para articular sus luchas y demandas, ver: Trebisacce, 2019.

² Cfr. “El término violencia se presenta como autoevidente, transparente respecto de las cosas que dice referir y en realidad es un término que –en el contexto en que se inscribe– actúa más performática que

la pregunta: ¿cuál es la matriz de inteligibilidad con la que estamos interpretando estas experiencias? ¿Qué implicancias tiene la instauración de esta nueva lengua que estamos aprendiendo a hablar, esta perspectiva que nos enseña a leer y a decir cierta porción de realidad? ¿Cuáles son nuestros “puntos ciegos”? O como se pregunta Donna Haraway (2005: 330): “¿con la sangre de quién se crearon mis ojos?”

La creciente crítica a la razón punitiva está tomando a cargo la enorme tarea de repensar cómo la instauración del modelo jurídico legal como marco de inteligibilidad de nuestras luchas produce toda una serie de efectos que creíamos más bien propios del *enemigx*. Asistimos a una creciente inscripción de nuestras demandas en términos de derechos y, específicamente, en el marco del derecho penal, lo cual produce una definición precisa y rígida del problema, su construcción en términos de una relación entre dos categorías de *sujetxs*, *víctimas* y *victimarixs*, y la promesa de la resolución (total o parcial) del problema a través de la amenaza de castigo y/o la exclusión de *lxs* responsables.³ Poco queda de aquel horizonte emancipador que buscaba promover la libertad sexual: hoy vivimos en un pánico sexual, en una sociedad de *invididuxs* en peligro e *individuxs* peligrosxs a *lxs* que es menester expulsar para construir un “espacio seguro”.

Ante esto, surgen dos tipos de problemas: por un lado, las críticas al derecho penal; por el otro, la reflexión en torno a los efectos de la expansión de esa matriz por fuera del ámbito del derecho, cuando y porque ésta se vuelve la lengua con la que narramos nuestros conflictos. Como señala Virginia Cano (2016: 5), “es necesario analizar y problematizar lo que podríamos denominar la ‘dimensión productiva’, o más específicamente *etho-poiética* de dicho campo de

descriptivamente, actúa produciendo mundo antes que describiéndolo.” En ese mismo artículo, la autora analiza cómo se fue introduciendo el concepto en las militancias feministas.

³ Al respecto, señala Tamar Pitch (2003: 135-136) que la construcción de un problema en términos de delito implica considerar que la respuesta penal es la más adecuada y que esto se hace con tres objetivos con referencia a tres de las funciones atribuidas a la justicia penal: (1) la prevención general y especial: la disminución de la extensión del problema por medio de la amenaza del castigo y/o la eliminación de *lxs* responsables; (2) el ordenamiento simbólico de los valores protegidos en cierta comunidad: la asunción simbólica del problema como un “mal” universalmente reconocido y consecuente legitimación de los imperativos e intereses del grupo reclamante como imperativos e intereses universales; y (3) el instrumento pedagógico: el cambio de las actitudes y modelos culturales dominantes relacionados con el problema. De esta forma, para que un problema pueda ser criminalizado, debe ser definido precisa y rígidamente. La criminalización selecciona una situación dentro de un arco de situaciones y eventos contiguos; la construye como una relación entre dos categorías de *sujetxs*, las *víctimas* y *lxs* culpables, y define los criterios para la identificación de *unxs* y *otrxs*. Cabe mencionar asimismo la reciente compilación en Argentina que desarrolla una serie de críticas a diferentes aspectos de la razón punitiva: Cuello y Morgan Disalvo, 2018.

inteligibilidad penal.”⁴ Si bien no voy a abocarme a la primera de estas cuestiones sino a la segunda, quizás estas reflexiones puedan asimismo ofrecer algún aporte para las críticas al punitivismo creciente del poder jurídico.

En este artículo, me propongo pensar el consentimiento por fuera del marco legal, para ver si puede haber ahí una clave ética para reformular nuestras interpretaciones del conflicto y, por tanto, de sus reparaciones. Esto implica repensar el consentimiento desde un sujeto vulnerable y un “yo” ambivalente, que no es totalmente autónomo sin por ello dejar de ser agente. En segundo lugar, quisiera pensar la responsabilidad también por fuera del marco legal, indagando qué significa “responder de sí” cuando no somos totalmente dueños de nosotros mismos. En este marco espero poder disputar ciertos sentidos instaurados en torno a la idea de “responsabilidad afectiva” en los debates contemporáneos. Finalmente, voy a indagar nuestras estrategias de resolución de conflictos, efectuando una crítica de la ilusión del “espacio seguro” anclada en la lógica de la inmunización. Sugiero que una ética de la cohabitación puede ser el marco desde el cual construir nuevas formas de reparación para, como sostiene Dean Spade (2006), *crear el mundo que queremos habitar*.

I. ¿Quién es el sujeto del consentimiento y qué significa consentir?

a. Culpa, deudas y construcción del “yo”

En *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche sostiene que el problema del hombre es criar un animal al que le sea lícito hacer promesas. Para ello, a la capacidad de olvido –“una activa [...] facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetra en nuestra consciencia, en el estado de digestión” (Nietzsche, 1998: 65)– se le opone la memoria de la voluntad, una facultad gracias a la cual pueden interponerse innumerables cosas y circunstancias extrañas, incluso nuevos actos de voluntad, sin que salte la cadena de la voluntad entre el “yo quiero” y el “yo haré”. Para disponer anticipadamente del futuro, continúa el alemán, hay que saber establecer lo necesario, lo causal, los medios, los fines, en suma: hay que saber calcular. Pero “debe el hombre mismo, para lograr esto,

⁴ En ese mismo texto, señala la autora: “[...] la figura del femicidio busca inscribir este tipo de crimen en el marco (o el continuum) de violencia patriarcal. Pero ¿qué ocurre cuando este vocabulario abandona la arena legal y pasa a ser cifra de inteligibilidad en discursos periodísticos, de investigadores, e incluso el objetivo –y el medio por el cual hacemos visibles- nuestras luchas políticas? ¿Qué sucede cuando la lengua del derecho se entrelaza con el discurso de los medios masivos de comunicación? ¿y qué tipo de prácticas y políticas suscribimos cuando es la lengua penal la que marca la tesitura de nuestros discursos políticos y objetivos activistas?”

haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de *sí como futuro* a la manera como lo hace quien promete.” (Nietzsche, 1998: 67) Esta creación de la conciencia requiere de una mnemotécnica, una ascética que fija ciertas ideas y las vuelve inolvidables.

Ahora bien, ¿de dónde procede, entonces, la mala conciencia? De la conciencia de la culpa, se nos dice: una culpa (*Schuld*) que procede de “tener deudas” (*Schulden*). Si la imposición de penas proviene de la cólera que produce el perjuicio sufrido, esa cólera se mantiene dentro de unos límites, pues todo perjuicio tiene un equivalente y puede ser compensado. Esta idea de equivalencia proviene de una relación contractual entre acreedor y deudor según la cual el deudor empeña algo al acreedor para el caso de que no pague y así al acreedor se le concede un sentimiento de bienestar en el poder de violentar. El derecho a la crueldad aparece como la compensación por medio de la pena. Aquí es, nos indica Nietzsche, donde por primera vez las personas se midieron entre sí, fijando precios, tasando valores, imaginando equivalentes. El hombre queda constituido como el animal tasador de sí, aquel que mide valores, aquel que valora y mide.

Esta ficción conceptual nos dice algo acerca de la construcción del “yo” que imaginamos en escena cuando pensamos la cuestión del consentimiento y, específicamente, del consentimiento sexual. Es la noción moderna del sujeto que sostiene el Derecho Penal, pero no solamente. El que sabe calcular es un sujeto transparente para sí mismo, por eso le es lícito hacer promesas, y acaso el consentimiento tenga algo que ver con la promesa, aunque no exactamente de esta manera. Volveré sobre este tema.

A menudo pensamos el consentimiento sexual como un acto que puede darse antes de la acción a la que se consiente o durante dicha acción. Toma la forma de un derecho: podemos decir “sí” si queremos y podemos decir “no” si no queremos. Para eso, tenemos que creer fervientemente que sabemos lo que queremos y que sabemos qué forma tomará aquello que queremos, cómo se materializará una fantasía, por caso. Así, estamos pensando las relaciones sexo-afectivas desde un marco legal que supone un individuo volitivo y la autonomía individual: un “yo” que tiene una existencia separada, autónoma, que puede tomar decisiones libremente. De alguna manera, un “yo” que no está afectado por lo que es exterior a él.

Siguiendo a Judith Butler (2011), quisiera sugerir que hay una opacidad constitutiva del sujeto que no puede superarse, que parte de lo que consentir es, es justamente no saber con precisión a qué se consiente por adelantado y que el dominio de la sexualidad y del deseo son áreas que se descifran a lo largo de la vida y que hacen y deshacen al “yo” en formas prometedoras.

b. Ambivalencia y vulnerabilidad en la formación del “yo”

Para aprehender la desposesión fundamental que atraviesa la subjetividad, Judith Butler utiliza la figura del duelo. En *Vida Precaria*, sostiene:

No es como si un “yo” existiera independientemente aquí y luego simplemente perdiera un “vos” allá, especialmente si el vínculo con “vos” es parte de lo que compone quien “yo” soy. Si te pierdo, bajo estas condiciones, entonces no sólo duelo la pérdida, sino que me vuelvo inescrutable para mí mismx. ¿Quién “soy” yo, sin vos? Cuando perdemos algunos de estos lazos por los que nos constituimos, no sabemos quiénes somos o lo que hacemos. En un nivel, creo que te perdí “a vos” sólo para luego descubrir que “yo” he desaparecido también. En otro nivel, quizás lo que perdí “en” vos, eso para lo que no tengo un vocabulario listo, es una relacionalidad que no se compone exclusivamente de mí ni de vos, sino que se concibe como *el lazo* por el cual esos términos se diferencian y relacionan. (Butler, 2004: 22)⁵

Así, nos constituimos en parte por esta vulnerabilidad y esta dependencia de lxs otrxs (y de lo otro). Como sitio del deseo y de la vulnerabilidad, nuestros cuerpos están constitutivamente expuestos y esa es, de hecho, la condición de posibilidad de la intersubjetividad pensada como el locus de la subjetividad también. Hay una desposesión fundamental, una vulnerabilidad constitutiva que atraviesa la vida de forma tal que no hay medida securitaria ni acto de soberanía que pueda rechazarla o deshacerse de ella.

Si el duelo permite aprehender esta desposesión fundamental que atraviesa la subjetividad, también permite aprehender la desposesión inducida por la distribución diferencial de la vulnerabilidad. En conversación con Butler, Athena Athanasiou sostiene que la desposesión es un concepto problemático que nos enfrenta a una aporía. Por un lado, desposesión significa sumisión inaugural del sujetx a ciertas normas de inteligibilidad, es decir que estamos expuestxs a, y afectadxs por, lo otro, que nos precede y que no depende de nuestra voluntad. Por el otro, desposesión refiere al proceso por el cual las personas quedan excluidas por relaciones de poder normalizadoras que definen los esquemas de inteligibilidad y regulan la distribución diferencial de la vulnerabilidad (Butler y Athanasiou, 2013: 1-2).

La desposesión da cuenta de los límites de la concepción liberal del individux autónomx descrito en el subapartado anterior. Ahora bien, ¿puede un “yo” con capacidad de olvido, un “yo” al que no se le ha grabado totalmente la

⁵ Todas las traducciones de los textos de Butler son mías, salvo que consigne el texto directamente en su traducción al español.

memoria de la voluntad, hacer promesas, acaso calcular de otra forma? ¿Qué lugar hay para la agencia de un sujetx que se des/hace?

Si, siguiendo a Foucault, el proceso de devenir subordinadx al poder es a un tiempo el proceso de devenir sujetx, hay una forma paradójica de poder –la sujeción– que indica que estamos dominadx por un poder que es externo a nosotrxs, pero que aquello que somos depende de ese poder que nos domina. La sujeción es el principio de regulación a través del cual se forma o se produce el sujetx, de forma tal que se trata de un tipo de poder que no actúa unilateralmente sobre el sujetx bajo la forma de la dominación, sino que también activa y forma al sujetx. Así, “sujeción” quiere decir dependencia, inscripción en un discurso de poder que el sujetx no elige, pero que sin embargo lx sustenta, proporcionándole inteligibilidad social y, por lo tanto, capacidad de agencia.

En la lectura butleriana de esta paradoja, la forma que toma el poder es aquella de la “vuelta, un darse vuelta sobre unx mismx o incluso *en unx mismx*” (Butler, 1997: 3), inaugurando así al sujetx. Ahora bien, dado que esta figura indica la inauguración tropológica del sujetx, su estatus ontológico, advierte Butler, permanece incierto, en la medida en que no hay un sujetx previo que se dé vuelta. Esta paradoja referencial es inevitable, tenemos que referirnos a aquello que todavía no ha adquirido existencia para explicar su surgimiento. Así, hay una ambivalencia ineludible en el sitio de emergencia de la subjetividad, según la cual el sujetx no sólo se forma a través de la subordinación, sino que la subordinación también proporciona la condición de posibilidad de dichx sujetx. La sujeción no es nunca simplemente la dominación de un sujetx ni su producción, sino cierto tipo de restricción en la producción sin la cual el sujetx no llega a emerger.

El poder como aquello que se ejerce sobre el sujetx es un poder que es asimismo asumido por dichx sujetx y, en el curso de esa asunción, el sujetx se constituye como tal. Hay una discontinuidad entre el poder que se presupone (es decir, el poder que es condición de la emergencia del sujetx, que le da origen) y el poder que se restituye (es decir, el poder que el sujetx ejerce y, por tanto, constituye su agencia). Entre una y otra forma de poder, hay “una inversión significativa y potencialmente habilitante” (Butler, 1997: 12), de forma tal que la asunción del poder no implica una transferencia intacta que lo convierte en propio, sino que tiene la capacidad de transformación, al punto que el poder apropiado puede acabar actuando en contra del poder que le dio origen.

En este sentido, se podría pensar que el consentimiento de un sujetx que no es ni totalmente autónomo ni totalmente determinado, sino que también adquiere una forma paradójica pues, por lo menos en el sentido gramsciano del término, es algo que está organizado por poderes a los que nunca nadie ha consentido realmente. Si el poder precede el consentimiento y orquesta sus

términos, podría ocurrir que pensemos que estamos ejerciendo libertad pero que en realidad estemos siendo desposeídxs por esos poderes que actúan sobre nosotrxs y que nos forman. ¿Cómo podemos entonces consentir?

c. Disputas sobre el consentimiento

Los debates sobre el consentimiento, y particularmente sobre el consentimiento sexual, suelen darse en términos jurídicos, tanto en el ámbito legal como por fuera (sea en los medios de comunicación, las redes sociales, los grupos de amigxs, los espacios de militancia, por nombrar sólo algunos). Pero, como hemos visto, la concepción del sujetx que esta matriz propone e impone, deja de lado la constitutiva dimensión de la exposición, la vulnerabilidad y la dependencia. Me pregunto entonces cómo es posible pensar el consentimiento desde otras coordenadas que contemplen las dimensiones de la subjetividad recién mencionadas.

Aunque el consentimiento es a menudo concebido como un acto discreto que un individu^x ejecuta y que se basa en la presunción de un* individu* estable, entonces, ¿qué pasa con este marco si mantenemos la perspectiva de que el "yo" que consiente no necesariamente permanece igual en el curso de su consentimiento? En otras palabras, ¿el "yo" se entrega a una cierta transformación, no completamente conocible de antemano, mediante su acto de consentimiento? [...] Más aún, si el "yo" entra en una relación social en virtud de su consentimiento, ¿es también a veces transformado precisamente por lo que sucede en virtud de su consentimiento? ¿Cómo explicamos el hecho de que algunas veces el "yo" que consiente experimenta un cambio en el curso de su consentimiento? (Butler, 2011: 3)

Me gustaría buscar alguna manera de comprender las relaciones sexo-afectivas y las formas del consentimiento que contemple las tensiones que emergen en la formación social del deseo, particularmente porque no siempre sabemos lo que queremos, porque a veces lo que queremos es probar algo que no sabemos exactamente qué será, porque no podemos calcular cada efecto (ni tampoco sería deseable que lo hiciéramos) y porque el curso de acontecimientos que se sigan del consentimiento puede transformarnos y, de hecho, lo hace.

Quisiera aclarar, siguiendo a Butler (2011: 30), que es menester distinguir entre el sexo que no resultó de la manera imaginada del sexo que fue impuesto unilateralmente contra nueva voluntad. Ahora bien, lo cierto es que cuando acordamos tener sexo o vincularnos sexo-afectivamente de alguna manera con otrx u otrxs, no sabemos ni podemos saber de antemano cómo resultará esa relación sexual o ese vínculo. Y parte de lo que la exploración sexo-afectiva es, incluye cierta disposición a lo desconocido. Consentimos sin ser individu^xs

enteramente autoconscientes, libres y volitivos, sin poder calcular todos los desenlaces de esa relación o de ese vínculo ante el cual consentimos, sin saber con precisión a qué estamos consintiendo.

Así, quizás haya que pensar el consentimiento menos según el modelo legal y más como "un ofrecimiento, una exploración, un ensayo, una manera de prestarse a una experiencia de la que no se puede decir por adelantado si será buena o mala" (Butler, 2011: 36). En ese sentido, creo que abordar los encuentros sexuales o sexo-afectivos no esperando sentirnos completamente cómodxs incluye una dimensión constitutiva de lo que es un encuentro. Por supuesto, queremos, de alguna manera, sentirnos cómodxs, es decir, contenidxs o bien acompañadxs para poder experimentar, para dar lugar a nuestras fantasías, para abrir nuestra intimidad. Después de todo, probablemente estemos en una habitación o algún otro lugar, desnudxs, literal o metafóricamente, con otra persona u otras personas y pretender que ese sea un espacio cuidado suena bastante razonable. Pero cierta incomodidad es parte del juego sexual, en el que no sabemos con exactitud qué va a acontecer. Si supiéramos exactamente cada cosa que va a suceder, no estaríamos dando lugar a lo que pasa allí, entre esos cuerpos que se encuentran y cuyo encuentro reviste siempre cierta incertidumbre.

Si algo de lo que hacemos al consentir es explorar algunas regiones del "decir que sí", como sostiene Butler, entonces hay un dejarse llevar por algo desconocido que implica dimensiones menos activas que las del consentimiento legal: "ser movido, sentirse curioso, encontrarse a un* mismo abriéndose a lo que es desconocido, ser impresionable, vulnerable, sorprendid*, intrigad* o incluso desplazado y a la deriva, preguntándose qué acontecerá, renunciando, cediendo." (Butler, 2011: 28-29)

¿Puede el consentimiento pensarse como una promesa, si cambiamos los términos en los que concebimos que nos es lícito hacerlas? Es decir, ¿hay otras formas de prometer, de consentir, que no repongan la lógica acreedor / deudor? Si pensamos la promesa bajo la forma del "quizás", del peligroso quizás que abre al acontecimiento del porvenir, de lo por venir, entonces –quizás– decir "sí" pueda pensarse, justamente, como una apuesta a aquello que no se sabe exactamente qué es ni si lo seguiremos queriendo cuando suceda o cuando ya haya sucedido. Consentir como promesa del "quizás" indicaría una apertura constitutiva, como una flecha que se lanza teleiopoéticamente⁶ al futuro desde el

⁶ La teleiopoiesis es, según Derrida (1998: 50), el acontecimiento de los performativos, de las promesas del "quizás": "Teleiopoíōs significa en muchos contextos y órdenes semánticos aquello que *vuelve* absoluto, perfecto, acabado, terminado, consumado, cumplido, aquello que *hace* llegar algo a su término. Pero permítasenos jugar también con el otro *télé*, el que dice la distancia y lo lejano, pues es realmente de una poética de la distancia a distancia de lo que se trata aquí, y de una aceleración absoluta en el franqueo del espacio mediante la estructura misma de la frase (que comienza por el fin, se inicia con la firma del otro).

aquí y ahora, sin garantías ni aseguramientos, sin certezas de lo que ese porvenir traerá.

Ahora bien, esta forma de entender el consentimiento implica cierta responsabilidad que deberá acompañar los encuentros sexo-afectivos a los que consentimos disponernos, justamente en la medida en que decimos que "sí" a algo desconocido. Pero ¿qué noción de responsabilidad es la que está aquí en juego?

II. Responsabilidad sin culpa, respuestas que importan

a. Criar a un hombre responsable

Volviendo al hombre como el animal al que le es lícito hacer promesas, Nietzsche (1998: 67-68) señala que para realizar esa tarea es menester antes hacer al hombre hasta cierto grado uniforme, igual entre iguales y calculable, es decir, un señor de la voluntad libre, un soberano con dominio de sí mismo y de las circunstancias, de la naturaleza y de todo aquello más corto de voluntad. Este hombre "libre" posee su medida de valor en su voluntad duradera e inquebrantable; así, mira a los otros desde sí y honra a quienes son iguales a él (fuertes y fiables) y desprecia a quienes hacen promesas sin que les sea lícito, a los mentirosos que quebrantan su palabra. Este es el privilegio de la responsabilidad, comprendida como conciencia de la libertad, como poder sobre sí y sobre el destino.

Así, pareciera que sólo se puede llegar a ser responsable por aquello que se hizo, de aquello que encuentra su origen en el "yo", en sus intenciones y sus actos, atando la responsabilidad a la libertad y a la voluntad del sujeto. Porque podríamos haber actuado de otra forma y porque llevamos a cabo acciones de manera deliberada es que somos responsables por ellas.

En la *Ética Nicomáquea*, al analizar la responsabilidad moral, Aristóteles sostiene que las acciones voluntarias son objeto de alabanza o reproche mientras que las involuntarias lo son de indulgencia o, a veces, de compasión. En ese sentido, se le puede adscribir responsabilidad a quien tiene capacidad de elección, entendida como la que resulta de la deliberación acerca de lo que está en nuestro poder y es realizable. Así, sostiene, el objeto de la voluntad es el fin mientras que los de la elección son los medios para alcanzar ese fin.

Volver, hacer, transformar, producir, crear, es esto lo que cuenta; pero como esto no adviene más que en la auto-tele-afección de dicha frase, en cuanto implica o se traga a su lector, para ser exactos habría que hablar, justamente, de auto-teleiopoética."

En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. [...] pero la perversidad es algo voluntario. O, de otro modo, debería discutirse lo que acabamos de decir, y decir que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como lo es de sus hijos. Pero si esto es evidente y no tenemos otros principios para referirnos que los que están en nosotros mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias. (Aristóteles, 1993: 189 – 1113b9-22)

Se puede entonces resaltar dos características de estas acciones voluntarias a través de las cuales cabe adjudicarle responsabilidad al sujeto que las lleva a cabo: en primer lugar, dicha acción debe originarse en tal sujeto, es decir que el sujeto puede elegir libremente llevar a cabo la acción o no; en segundo lugar, el sujeto debe tener conocimiento de aquello que está haciendo. Así, a la libertad y la voluntad antes mencionadas se les suma el autoconocimiento, la idea de que somos transparentes para nosotros mismos y que somos responsables porque sabemos lo que hacemos.

Esta es, asimismo, la concepción del derecho penal y su lógica de individualización de la atribución de responsabilidad. Como explica Tamar Pitch (2003: 115-116), la responsabilidad penal es personal, es decir que hay una acción que se le imputa a un individuo identificable que se vuelve el responsable del problema. Se presupone la racionalidad del agente como condición de su responsabilidad, a saber: como la libertad de elección (en un marco de constreñimientos).

Ahora bien, esta concepción de la responsabilidad –que asume así como produce un sujeto cognoscente tanto de sí mismo como del mundo (pues no sólo conoce sus intenciones sino también las consecuencias que de ellas pueden seguirse), calculador (puede medir sus actos), que delibera libremente y actúa por voluntad– implica pensar la ética apartada de la modalidad de la interpelación que indica una llamada inicial que inaugura al sujeto y ante la cual este sujeto ahora constituido como tal debe *responder*. Es decir, de la modalidad en la cual se plantea inicialmente el problema de la responsabilidad.

b. ¿Puede haber responsabilidad sin cálculo? Hacia una noción de responsabilidad basada en la vulnerabilidad

Si, como sostiene Butler en *Dar cuenta de sí mismx*, el significado de la responsabilidad no puede estar atado a la presunción de un “yo” completamente transparente a sí mismx, en la medida en que hacerse responsable es, precisamente, confesar los límites de la autocomprensión como condición del “yo”, entonces cabe preguntar si es posible pensar la responsabilidad desde otras coordenadas que no presupongan el sujetx liberal.

Podría ser que en el intento de dar cuenta de unx mismx, ese “yo” que se construye en la narración no sea del todo recuperable, que tenga dimensiones que se mantengan opacas o sean enigmáticas, como una alteridad en el seno de nuestra pretendida mismidad. En palabras de la autora:

Hablo como un “yo”, pero no cometo el error de creer que sé con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo. Compruebo que mi formación misma implica al otrx en mí, que mi propia extranjería para mí mismx es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otrxs. (Butler, 2009: 118)

Una vulnerabilidad primaria, una susceptibilidad, apertura y exposición a otrxs no querida ni elegida, se muestra como la condición de nuestra receptividad a otrxs y, así, de nuestra responsabilidad por ellxs. De esta manera, la responsabilidad no pareciera designar el lugar de la libertad o de la voluntad, sino más bien el de la susceptibilidad como forma de dar respuesta al otrx, un otrx que, independientemente de aquello que haya hecho, me plantea una exigencia ética: la obligación de responder. Aquí, la responsabilidad no se piensa asociada a las propias acciones sino más bien a la dependencia primaria del otrx, a nuestra vulnerabilidad que es previa a cualquier acción o elección del “yo”, en suma: a una relacionalidad no elegida que es constitutiva.

El deseo de ser sujetx transparentes, conscientes y libres, esa “est/ética ego-liberal” (Cano, 2018: 29) conlleva el borramiento de nuestra dependencia, de nuestra relacionalidad y de nuestra impresionabilidad primaria, es decir, de la vulnerabilidad constitutiva en virtud de la cual nos constituimos. Si erradicamos todas las huellas de la formación del “yo”, pretendiendo convertirnos en dueñxs de nosotrxs mismxs, ¿no nos convertimos, finalmente, en seres inmunizados que, como tales, no pueden estar enamoradxs, fascinadxs, devastadxs en su “yo” por ese “otrx” que nos des/hace? El amor por otrx es ciegx, nos dice Butler, en la medida en que desconocemos por qué amamos de la manera en que lo hacemos y en que no se trata de una elección deliberada, libre y voluntaria, sino más bien

todo lo contrario: es lo que abre las regiones más pasivas del “yo”, nuestros propios lugares de desconocimiento, nuestra propia opacidad.

Así, si algo del sentido de la responsabilidad se signa en eso que llamamos “dar cuenta de sí mismx”: lo que descubrimos en el curso de la respuesta a tal demanda es que ese “sí mismx” del que intentamos dar cuenta está irreductiblemente ligado a lxs otrxs y a lo otro, de lxs que depende para llegar a ser, para formarse como sujetx y para poder ser, precisamente, responsable.

Que otrx me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el “yo” autosuficiente considerado como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar cuenta desde ese lugar, no seremos irresponsables, o, si lo somos, con seguridad se nos perdonará. (Butler, 2009: 183)

c. Responsabilidad afectiva

¿Qué sentido tiene, entonces, o puede tener una declinación afectiva de la responsabilidad? En el último tiempo, el concepto de “responsabilidad afectiva” empezó a resonar en nuestros debates en torno a los afectos y la sexualidad, particularmente en las comunidades de la disidencia sexo-genérica y en el marco de las discusiones abiertas por la crítica a la monogamia obligatoria como sistema político que configura nuestros vínculos sexo-afectivos, pero no solamente. Estas temáticas se expanden a las relaciones monogámicas heterosexuales y se cuelan en el *mainstream*, en la televisión, en los medios de comunicación masiva, en las redes sociales, entre amigxs, en los grupos de adolescentes, por nombrar algunos.

En muchas de estas reflexiones, se toma la responsabilidad en el sentido del cálculo racional que presupone sujetxs de voluntad y conscientes de aquello que hacen. Muchas veces, se construyen tanto el “yo” como el “vos” como sujetxs libres que deciden lo que hacen y se avocan a ello sin mediaciones de opacidad, como si fuéramos transparentes a nosotrxs mismxs. De esta forma, se configura una noción de responsabilidad como algo que se le pide o se le exige al otrx: un “hacerse cargo” que implicaría tanto responder por lo que unx hace como por lo que suscita en el otrx. La persona irresponsable sería aquella que, pudiendo hacer lo que unx espera, no lo hace; pudiendo comportarse de cierta manera, se comporta de tal otra; habiendo prometido una cosa, no la cumple; sabiendo lo que quiere, no lo expresa o no lo lleva a cabo; alguien que “dice una cosa por otra”...⁷

⁷ Al respecto, se puede ver: Kohan (2019). Esta entrevista ha generado múltiples debates y discusiones por su carácter polémico. Sin querer adentrarme en los pormenores, quisiera simplemente señalar que

Pareciéramos encontrarnos ante un oxímoron, en la medida en que si hay algo por lo que no se puede ser responsable (al menos en el sentido tradicional del término) es por los afectos. Si tal noción de responsabilidad está anclada en la actividad de un “yo” libre y volitivo y los afectos son justamente esa región de la subjetividad que implica la pasividad, ¿cómo podríamos responder por ellos? Pues bien, acaso esta contradicción en los términos sea la ocasión para una reflexión que lleve la responsabilidad afectiva más allá de esa noción de responsabilidad como respuesta por las acciones que cometimos. ¿Puede pensarse la responsabilidad afectiva no como algo que se pide sino como algo que se da, algo que se ofrece? ¿Y qué implicancias tendría esto en el nivel de la ética y para nuestras comunidades?

En el marco de las prácticas y la producción de saberes en torno al poliamor, la cuestión de la responsabilidad afectiva aparece como un punto clave en el que reparar para no caer en el “capitalismo salvaje de los afectos” (Vasallo, 2014: 10). En el marco del neoliberalismo que nos propone el consumo como promesa de felicidad, un poliamor neoliberal sería aquel en el que se consumen vínculos sexo-afectivos, produciendo una sensación de libertad en la ficticia variedad y elección que nos ofrece el mercado del deseo. Pero esta fantasía de libertad individual nos ensimisma en un sueño neoliberal, puesto que estamos y vivimos *en comunidad*. La pregunta es: ¿con qué ética habitaremos este “vivir-con” y nos haremos responsables por ello? ¿Puede una ética del cuidado, que tiene en cuenta las necesidades de cada cual en su momento y su contexto, contraponerse a una ética de la justicia, que plantea una simetría y un intercambio comercial que signa una medida de equivalencia entre lo que se da y lo que se toma –la lógica de acreedores y deudores–? (Vasallo, 2018: 80-81) ¿Cómo puede pensarse una responsabilidad de las redes afectivas en las que nos formamos como sujetos y como sujetos de deseo?

Quisiera designar las redes afectivas como una multiplicidad de prácticas destinadas a hacer que nuestras vidas sean, retomando la expresión butleriana, más vivibles. En este sentido, no se trata de un nuevo sistema para sustituir la monogamia obligatoria, sino de la posibilidad de construir comunidades disidentes abiertas que instauren nuevas formas de relacionarnos. Sobre el riesgo

aunque comparto algunas intuiciones de la entrevistada, creo que comete un error al pensar la “responsabilidad afectiva” asociada solamente a la noción liberal de responsabilidad (que desarrollé críticamente en II.a) y no contemplar la noción de responsabilidad anclada en la vulnerabilidad (que expliqué en II.b). Es una pena, porque lo cierto es que en la mayoría de las discusiones al respecto, por lo menos en las comunidades de las que participo, la noción en juego tiene mucho más que ver con la segunda que con la primera acepción. Quizás un reconocimiento más cabal de la producción de saberes feministas y de las disidencias sexo-genéricas le habría permitido desarrollar sus ideas y controversias más en consonancia con estas militancias.

de que la presión poliamorosa se convierta en una nueva norma sexual nos advierte Dean Spade, al señalar que no se trata de forzarnos a relacionarnos de una manera no monógama, puesto que esto podría generar aquello que se pretende evitar. Si elevamos juicios tanto a lxs otrxs como a nosotrxs mismxs cuando irrumpen, por ejemplo, los celos y nos alienamos. En relación con la emergencia de dinámicas en las cuales la gente crea una nueva “poli-norma” y luego se detesta a sí misma por no poder vivirla, sostiene: “Esto no pareciera ser la práctica radical y revolucionaria que había esperado.” (Spade, 2006: 9) Así, no se trata de producir un “amor libre” despolitizado que termine convirtiéndose en una siembra de “cadáveres emocionales” (Vasallo, 2018: 181). Allí, habría quizás algo de libertad, pero muy poco de responsabilidad.

Para pensar la responsabilidad afectiva, quisiera retomar los dos peligros que entrañan estas nuevas formas no monógamas de relacionarnos que señala Brigitte Vasallo: los celos y el “escaqueo emocional”. Con respecto al primero, retoma el consejo que se nos da en *Ethical Slut*:

escuchar a tu amante cuando siente celos puede ser difícil. A veces nos resulta más fácil enfadarnos y echar a nuestra pareja de nuestro lado que mantenerse cerca cuando está sufriendo, para empatizar, para apoyar, para cuidar. Cuando culpamos a nuestra pareja por sentir celos, estamos intentando justificar nuestro intenso deseo de no tener que escuchar cuánto duele cuando vamos camino de la puerta para ir a jugar con otra persona. Es una manera horrible de evitar tener que enfrentarte con tus sentimientos de culpa. Si esto te suena familiar, si has experimentado momentos como éste en tu vida, te recomendamos que practiques la habilidad de quedarte en silencio con el dolor de tu amante y el tuyo. Recuerda, tú no tienes que solucionar nada, todo lo que tienes que hacer es escuchar, a ti o a la otra persona, y entender que duele. Punto.

La manera de desaprender los celos es abrirse a experimentarlos. Eligiendo activamente el experimentar un sentimiento doloroso como los celos, estás empezando a reducir el poder que tienen sobre ti. Primero, tú decides que tus celos no te van a hacer salir corriendo. Y ejercitas tu primera manera de controlar los celos: Me voy a mantener firme y voy a ir a mi ritmo y el de mis sentimientos. (Easton y Hardy, en Vasallo, 2014: 42-43)

¿Qué nos dice este consejo con respecto a la responsabilidad afectiva? En primer lugar, que ser responsable no significa “hacerse cargo” de los sentimientos de la otra persona en el sentido de hacer lo que la otra persona espera de nosotrxs, sino más bien tener capacidad para escuchar y alojar lo que a la otra persona le pasa, cómo la afecta lo que está aconteciendo. En este sentido, no precisamos ni ser totalmente transparentes a nosotrxs mismxs, ni elegir deliberadamente, ni

actuar de forma voluntaria, sino tan solo dar lugar a zonas mucho más pasivas de la subjetividad como la escucha. Volveré sobre la cuestión de la escucha.

Con respecto al segundo de los peligros, el "escaqueo emocional", es decir, eludir las responsabilidades, Vasallo cita a Marina Garcés:

Comprometerse es, en el fondo, dejarse comprometer, dejarse poner en un compromiso. Eso quiere decir romper barreras de inmunidad, renunciar a la libertad clientelista de entrar y salir con indiferencia del mundo como si fuese un supermercado o una página web. Quiere decir dejarse afectar, dejarse tocar, dejarse interpelar, saberse requerido, verse concernido... entrar en espacios de vida en los que no podemos aspirar a controlarlo todo, implicarnos en situaciones que nos exceden y que nos exigen inventar nuevas respuestas que tal vez no tendremos y que seguro no nos dejarán igual. Todo compromiso es una transformación forzosa y de resultados no garantizados. (Garcés en Vasallo, 2014: 47)

Y aquí aparece nuevamente un verbo en apariencia activo pero que involucra regiones de la pasividad: "comprometerse es, en el fondo, dejarse comprometer". Así, pareciera que las promesas de este compromiso están habilitadas menos por la crianza del animal que calcula que por la vulnerabilidad y apertura constitutivas que nos arrojan al otrx. Hay otrxs allí que nos conmueven, quizás incluso a pesar nuestro, poniendo de manifiesto que las relaciones con lxs otrs se establecen en el nivel de nuestra susceptibilidad primaria e irreversible, de nuestra pasividad previa a cualquier posibilidad de acción.

Así, Vasallo nos insta a hacernos una pregunta ético-política que considera imprescindible y que es la que implica un compromiso: ¿qué vamos a hacer y cómo eso va a afectar a lxs otrxs?

III. Conflictos, resoluciones y no existe mundo ideal

a. *Conflicto no es abuso*

Un pluralismo indeclinable atraviesa nuestra vida. Para bien o para mal, somos diferentes. No pensamos igual, no vivimos igual, no experimentamos el dolor, la frustración, el enojo de la misma forma, no nos preocupan los mismos temas, no tenemos las mismas visiones del mundo, además de que no estamos atravesadxs de las mismas formas por las relaciones de poder que nos constituyen. Esto hace que el conflicto sea parte integral de nuestra vida, una dimensión irreductible. Ahora bien, la forma en la que *interpretamos* el conflicto va a marcar, en cierta medida, el tipo de soluciones que encontremos para resolverlo, apaciguarlo o reparar sus daños (Pitch, 2003: 129).

En *Conflict is not Abuse*, Sarah Schulman sostiene que en muchos niveles de la interacción humana existe la posibilidad de mezclar malestar o incomodidad con amenaza, de confundir ansiedad interna con peligro externo y, así, interpretar situaciones de *conflicto* como situaciones de *abuso*, con la consecuente escalada del conflicto en lugar de su resolución (Schulman, 2018: 17).⁸ Esta escalada se debe a lo que ella llama el fenómeno de “sobreestimación del daño”, una reacción exagerada al conflicto que lo lleva al nivel de abuso. Siempre existe la posibilidad de actuar como personas heridas, abusadas, ofendidas y de hacer acusaciones a quienes nos han infligido tales daños. En verdad, cualquiera puede transformar una situación “pequeña” (dolorosa, conflictiva) en un gran momento de atrocidad en el que nuestra integridad se ha visto en riesgo, simplemente por llamarla de esa manera y, por tanto, vivirla de esa manera (dejaré de lado los casos en que la gente miente expresamente, pues me parece más interesante pensar cómo la matriz de inteligibilidad con la que contamos nos hace experimentar las cosas de determinada forma). ¿Por qué a veces nos sentimos y actuamos como si estuviéramos siendo atacadxs cuando no es así?

Schulman plantea que la palabra “abuso” está siendo usada de forma excesiva. Al respecto, señala cuatro situaciones: (1) cuando nos sentimos enojadxs, frustradxs, molestxs e identificamos estas sensaciones con ser una víctima que está padeciendo abuso; (2) cuando no sabemos cómo hacer las cosas mejor, cómo incluir nuestra propia participación y lidiar con el hecho de que nos sentimos mal, cuando no entendemos nuestras propias acciones, tenemos miedo de sus implicancias y sentimos que estamos siendo abusadxs; (3) cuando somos parte de relaciones (amistades, familias, comunidades) que atacan a lxs de afuera en lugar de hacer una autocrítica, que no toleran errores o que refuerzan ideologías supremacistas y creemos que lxs otrxs son abusivxs; (4) cuando pasamos un momento negativo con otras personas que nos desestabiliza o nos duele y pensamos que estamos siendo abusadxs (Schulman, 2018: 58-59). Algunas de estas situaciones podrían ser relaciones abusivas, si una persona estuviera ejerciendo un control o un poder sobre otra de una manera unilateral y coercitiva, pero si esto no es así, estamos ante una situación de conflicto. *El hecho de que una persona sufra no significa inherentemente que la otra parte sea la culpable*. En cualquier momento conflictivo está disponible la opción de interpretar dicha situación como una de abuso y leernos como transgredidxs de alguna manera. Pero también está la opción de verlo de otro modo. Así como es fundamental identificar las situaciones de abuso, también es fundamental diferenciar conflicto de abuso si queremos comprender las verdaderas necesidades de las personas y si queremos

⁸ Todas las traducciones del texto de Schulman son mías.

aprender a enfrentar y lidiar con los obstáculos para poder reparar tales situaciones.

En el marco de la masificación del feminismo que estamos viviendo hoy en día, la necesidad de nombrar situaciones de “violencia” o atravesadas por relaciones de poder antes naturalizadas puede fácilmente llevar a llamar “abuso” a conflictos, sobre todo si tenemos en cuenta la creciente avanzada punitivista que proponen las sociedades securitarias de la razón neoliberal. Nombrarlas por lo que son (conflictos) no les quita importancia ni implica subestimarlas; por el contrario, podría permitirnos abordarlas en toda su complejidad buscando las mejores formas para su resolución o reparación. Porque cuando concebimos situaciones de conflicto como situaciones abusivas, lo que estamos diciendo es que dicha situación merece un castigo. Esta lógica punitiva nos exime de responsabilidad y nos hace rechazar la posibilidad de buscar colectivamente otras formas de reparación. *La afirmación errónea de abuso como sustituto de la resolución de problemas nos lleva a una evasión de nuestra responsabilidad.*

[...] cuando estamos en el terreno del Conflicto, podemos movernos desde la construcción basada en el Abuso de perpetrador y víctima hacia el reconocimiento más preciso de las partes como *en conflicto*, cada cual con preocupaciones legítimas y derechos legítimos que deben considerarse para producir una resolución justa. (Schulman, 2018: 22)

Si el conflicto es parte constitutiva de la vida en común, pues somos diferentes y algo de ese pluralismo debe ser salvaguardado como principio ético de cohabitación, ¿cómo podemos abordar tales desacuerdos y las heridas que de ellos pueden seguirse –y, en efecto, se siguen–, sin apuntar a víctimas y victimarios, sino buscando algo del orden de la *reparación*?

b. Qué hacer

¿Cómo lidiamos, entonces, con los conflictos? Y con esta pregunta no me refiero solamente a cómo lidiamos cuando somos una de las partes en conflicto, sino también y asimismo cuando estamos ante el conflicto de otrxs, del que no participamos de forma directa pero del que no deberíamos desentendernos si pensamos que la comunidad de la que participamos y en la que tiene lugar el conflicto es crucial tanto en la interpretación como en la posible resolución o reparación del asunto.

La lógica punitiva y sus patrones securitarios y de inmunización sostienen que en las situaciones de conflicto, comprendidas como abuso, hay dos partes claramente delimitadas: una víctima y un victimarix, que una de esas dos partes (la víctima) posee la única verdad en torno a lo acontecido y que la otra (el

victimarij) no tiene derecho a réplica sino que debe aceptar el castigo (por lo general, la expulsión en sus variadas formas) y que todx aquel que pretende acompañar a quien es consideradx victimarij se convierte inmediatamente en cómplice de la violencia cometida.

Ahora bien, todxs sabemos que dos personas en una situación significa dos experiencias, dos perspectivas, dos fuentes de información, dos voces, como mínimo (por supuesto, enmarcadas en relaciones de poder que pueden reforzar privilegios o exacerbar vulnerabilidades). Por lo tanto, cuando nos negamos a preguntar a alguien cómo vive, interpreta y experimenta una situación, estamos estableciendo una interpretación unilateral que sólo puede agravar los malentendidos y, lejos de producir una resolución, refuerza la injusticia. Quisiera preguntarme junto a Sarah Schulman (2018: 46): "¿por qué una persona preferiría tener un enemigx que una conversación? ¿Por qué preferirían verse como acosadxs y violadxs en lugar de tener una conversación que podría revelarlx como un participante igual en la creación del conflicto?" Las coordenadas imperantes nos indican que confirmarnos como "víctimas" (y lograr el castigo "justo" para quien nos ha puesto en ese lugar) es una forma de alivio, acaso de reparación. Y entiendo que esto es así para mucha gente a quien no pretendo juzgar, pues las formas de sanación son variadas y no hay una única manera de atravesar una situación que nos produjo dolor, nos lastimó o amenazó nuestra integridad. Sin embargo, quisiera señalar que esta forma de construir los conflictos nos hace abdicar de nuestra responsabilidad (que no por ser dispar y asimétrica ni por estar desigualmente distribuida, puede considerarse total o adjudicarse sólo a una de las partes), en la medida en que nos exime de mirarnos a nosotrxs mismxs críticamente, de pensar a la otra persona con complejidad y de comprender con profundidad aquello que está ocurriendo; en suma: de revelar matices y dimensiones que podrían llevar a soluciones reales. Básicamente deja de lado la pregunta real y comprometida por cómo hemos llegado allí. Lo que estoy sugiriendo es que comprender es más importante que producir una víctima y decidir a quién culpar y, por tanto, castigar.

Si la negociación es parte de la responsabilidad, es menester señalar que nadie puede negociar sin ser escuchadx. Por lo tanto, la evasión del conflicto (al pensarlo como abuso) está destinada a mantener una posición unilateral de superioridad inamovible, en la cual reivindicamos nuestro estatus de víctima y nuestro derecho a castigar. Así, se refuerza la idea de que una parte está completamente en lo cierto y no cometió ningún error, mientras que la otra se convierte en el residual poseedor de todos los males. De hecho, cuando insistimos en creer en la víctima a toda costa, aunque estemos ayudando a narrar una experiencia que las relaciones de poder hegemónicas se esfuerzan en invisibilizar y ocultar, estamos asimismo negando la posibilidad de narrar

historias sobre unx mismx más matizadas, enrevesadas, quizás incluso confusas y problemáticas, eludiendo la complejidad, las contradicciones y las ambivalencias. Esto es altamente problemático, no sólo porque reforzamos el estereotipo de la víctima como una virgen ética y pasiva a la que le sobrevino la violencia (quitándole agencia) sino también porque reforzamos la metodología imperante que no deja lugar para la confusión, la duda, la contradicción, el no saber.

Es fundamental identificar las situaciones donde las relaciones de poder están tornándose abusivas e intentar intervenir antes de que estallen las desgracias. Pero también es fundamental identificar las situaciones en las que hay conflictos para evitar castigos injustificados o estigma sobre aquellxs falsamente⁹ acusadxs de abuso y, sobre todo, para ayudar a quien está en una situación problemática que no puede resolver y que puede terminar encerrándose en una posición de víctima.

Si consideramos que a menudo todas las partes participan con errores que pueden llevar al desacuerdo, es decir, al conflicto, una posibilidad para transformar los problemas entre personas podría radicar en que cada quien tome responsabilidad por su parte. Para ello, es menester propiciar un espacio-tiempo en el que las partes en conflicto puedan expresarse, escucharse y, acaso, transformarse. Es injusto adjudicar responsabilidad sólo a una de las partes desde un lugar de no-responsabilidad cuando estamos ante una situación de conflicto y no ayuda ni a la resolución ni a la reparación, tanto a nivel personal como a nivel social.

Quizás sea incómodo escuchar ciertas versiones de la situación, sobre todo cuando hemos salido lastimadxs del problema que tuvimos. Puede ser que precisemos tiempo para poder abordar dicha conversación, pero también puede ser el caso de que la conversación nos permita justamente comprender algo que no habíamos comprendido, escuchar aspectos del problema que no estábamos teniendo en cuenta, complejizar la narración de lo sucedido y de esta forma empezar a sanar.

En este sentido, nuestras comunidades de pertenencia tienen un rol fundamental, porque pueden promover el lugar de victimización o provocar un relato más complejo y honesto en el que se revelen aspectos que den cuenta de la complejidad del asunto. Esto implica, también, una responsabilidad de nuestras redes afectivas para una escucha comprometida y atenta, que permita examinar

⁹ Con esto no quiero decir que las personas que se describen como abusadas o que denuncian una situación de abuso estén mintiendo; quiero decir que quizás no contamos con herramientas para diferenciar una situación conflictiva de una abusiva y una tarea de nuestros movimientos será comprometernos en crear tales herramientas.

los detalles para comprender el orden de los acontecimientos, de forma tal que podamos diferenciar posibles interpretaciones de la misma situación que produjo malestar.

Nadie actúa en soledad, nadie actúa sin un marco comunitario que promueva o por lo menos habilite nuestras acciones. ¿Qué tipo de acciones y reacciones respaldan nuestras comunidades? ¿Insisten en describir como abusos situaciones que son conflictivas, en que declaremos el daño padecido y busquemos la reparación en la exclusión y deshumanización de quien produjo ese dolor? ¿O nos acompañan para enfrentar nuestra propia participación y producir un relato sobre cómo hemos llegado hasta allí y cómo podemos transformar activamente los conflictos? Como señala Schuman (2018: 74), “la falta de conversación profunda comprometida y compasiva de la comunidad circundante a la parte acusadora y de la autoridad hacia la cual se dirigirá el acusadx tiene consecuencias terribles”.

Quisiera señalar una última cuestión: la sugerencia de promover una conversación entre las partes en conflicto y entre ellas y el resto de lxs miembros de la comunidad no es un llamado al diálogo neo/liberal que pretende producir consensos a partir de una racionalidad que alcanzaríamos con un “buen método”. No creo que la exposición de todos los puntos de vista lleve a una comprensión total del problema que permita encontrar la solución justa gracias a la cual se produciría algo así como la paz social. Se trata más bien de apelar a enfrentarnos con otras versiones y otros puntos de vista que pueden cuestionar las perspectivas unilaterales y, quizás, cambiar la forma en la que leemos lo acontecido. Es un llamado a la confrontación, al conflicto como práctica ético-política.

A modo de conclusiones abiertas

En este artículo he analizado las cuestiones del consentimiento, la responsabilidad y el conflicto con el fin de repensar las posibilidades de reparación de los daños y el dolor, tanto a nivel subjetivo como a nivel comunitario (ya que ambas dimensiones están inexorablemente implicadas). Para ello, he buscado coordenadas teóricas, políticas y prácticas que se aparten de la lógica punitiva, con el fin de evitar los desenlaces que se siguen cuando nuestra matriz de inteligibilidad para interpretar estos tres tópicos (consentimiento, responsabilidad y conflicto) se reduce a la que gobierna el derecho penal, particularmente porque, como señalan Nicolás Cuello y Lucas Morgan Disalvo (2018: 16),

la moral preventiva de nuestras culturas punitivistas se basa en la estigmatización del conflicto y el riesgo, en la simplificación de la violencia y el padecimiento como expresiones unívocas incapaces de ser interpeladas o

complejizadas desde su raíz histórica, y también es un modo de persuadirnos, de forma extorsiva, a través del miedo e incluso haciendo uso de las heridas históricas de nuestras comunidades, de que la diferencia, la incomodidad o la complejidad son indeseables y que su única forma de abordaje es a través de instrumentos legales restrictivos y horizontes liberales de incorporación asimilacionista que privatizan el problema, que nos blindan como individuos temerosos y que cancelan nuestra agencia en manos de la asistencia represiva estatal.

Sin adentrarme en las objeciones específicas a la razón punitiva propia del poder jurídico contemporáneo, he intentado retomar algunos aspectos de estas perspectivas para pensar sus dimensiones ético-políticas por fuera del marco legal. Para ello, me detuve en el desarrollo crítico de las concepciones del "yo" que gobiernan las nociones liberales de consentimiento y responsabilidad, para luego contraponerles otras posibilidades de concebir estos términos, que tomen la vulnerabilidad constitutiva como punto de partida. Finalmente, puesto que considero que el conflicto es una dimensión inerradicable de la vida en común, he pensado en formas de resolución que no se restrinjan a las propuestas por la matriz punitiva.

Entiendo que esta es una tarea no acabada, que precisa de más instancias de reflexión, discusión y análisis en el marco de nuestras comunidades. Es por ello que no pretendo llegar a alguna conclusión exhaustiva, sino dar lugar a inquietudes e ideas que son el producto de experiencias personales y colectivas, de lecturas y de reflexiones compartidas, con el objetivo de ofrecer un aporte a los debates en curso.

Una última cuestión que querría señalar, que quizás parezca una obviedad pero que está de más recordar, es que todxs cargamos con biografías marcadas por el dolor, la desilusión, la frustración y la violencia. Pero nuestras heridas no deberían ser una excusa que habilite el derecho a infligir penas a lxs demás, porque de esta manera reforzamos esas prácticas de la crueldad que tanto mal nos han hecho y nos hacen. Cuando llegamos al encuentro con otrxs, no sabemos cuáles son sus inseguridades, sus miedos, sus pesadillas ni sus fantasías, sus sueños o sus deseos, así como tampoco sabemos todo eso de nosotrxs mismxs. Si juzgamos ferozmente a la otra persona (o a nosotrxs mismxs) sin dar lugar a una comprensión amable, clausuramos el encuentro ético, en el que debería haber lugar para el error, el aprendizaje y la transformación. Esto no quiere decir que apaguemos el radar crítico que nos permite discernir las cercanías y distancias que precisamos para preservarnos, sino desterrar la idea de que somos mejores que el resto y de que lxs otrxs son seres malvadxs incapaces de revisar sus prácticas. Podemos dañar así como ser dañadxs, y esa no debería ser una razón

válida para el descarte de las personas. Si comprendemos esto, podremos dar lugar a un consentimiento cuidado, que nos permita explorar responsablemente y si acaso cometemos errores (de seguro lo haremos), que haya lugar para reconsiderarlos y, dado que no se puede volver el tiempo atrás, intentar reparar sus desenlaces y que sane alguna región de ese “yo” herido que todxs somos. Es por eso que una escucha comprometida, que de lugar a la producción de narrativas para dar cuenta de nosotrxs mismxs, es el gesto ético de la responsabilidad por excelencia para poder habitar la difícil vida en común.

Bibliografía:

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.
- Butler, Judith. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, California: Stanford University Press, 1997.
- Butler, Judith. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres/Nueva York: Verso, 2004.
- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Butler, Judith. “Consentimiento sexual. Algunos pensamientos sobre el psicoanálisis y la ley”, trads. Laura Contrera, Florencia Galparín, Lucas Morgan y Nayla Vacarezza, fanzine, 2011.
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena. *Dispossession: The Performative in The Political*, Cambridge: Polity Press, 2013.
- Cano, Virginia. “Teoría cuir y feminismos sudacas: una genealogía etho-poiética”, en Workshop: Los viajes de la teoría: entre la teoría queer y el feminismo, Buenos Aires, 2016.
- Cano, Virginia. “Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva”, en Nijensohn, Malena (comp.) (2018). *Los feminismos ante el neoliberalismo*, Adrogué: La Cebra, 2018.
- Cuello, Nicolás y Morgan Disalvo, Lucas. “Una posdata sexual sobre las culturas de control”, en Cuello, Nicolás y Morgan Disalvo, Lucas (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s*, Neuquén: Ediciones Precarias, 2018, pp. 13-18.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1998.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Esposito, Roberto. *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

-
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- Kohan, Alexandra. “Acostarse con un boludo no es violencia”, entrevista en Revista Panamá: <http://www.panamarevista.com/acostarse-con-un-boludo-no-es-violencia/> Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2019.
- Massacese, Julieta. “Bajarse del pony: separatismo, arrogancia y construcción del enemigo”, en Cuello, Nicolás y Morgan Disalvo, Lucas (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s*, Neuquén: Ediciones Precarias, 2018, pp. 115-125.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Buenos Aires: Alianza, 1998.
- Pitch, Tamar. *Responsabilidades limitadas. Actores, conflictos y justicia penal*, Buenos Aires: Ad-Hoc, 2003.
- Schulman, Sarah. *Conflict is not Abuse. Overstating Harm, Community Responsibility, and the Duty of Repair*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2018.
- Shelley, Brook. “‘Todo el mundo menos los hombres cis’: creando mejores espacios seguros para las personas LGBT”, en Cuello, Nicolás y Disalvo, Lucas Morgan (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s*, Neuquén: Ediciones Precarias, 2018, pp. 83-89.
- Spade, Dean. “Para amantes y luchadorxs”, traducción de Morganita Surrealisme, digitalizado por grupo-de-lecturas-queer(uba) – 2013 (2006).
- Spade, Dean. “Sus leyes nunca nos harán más segur*s”, en Cuello, Nicolás y Morgan Disalvo, Lucas. *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s*, Neuquén: Ediciones Precarias, 2018, pp. 21-33.
- Trebisacce, Catalina. “Violencia y derechos en la agenda feminista de los años ochenta. Una exploración al período”, en Tarducci, Mónica y Daich, Déborah. *Mujeres y feminismos en movimiento. Politizaciones de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2019.
- Vasallo, Brigitte. *Redes afectivas y revoluciones*, Oaxaca/Valencia: pensaré cartoneras, 2014.