



na Muñoz  
Fundación de la Mujer

# La violación originaria

## Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado

*Marcela Venebra Muñoz*

**E**l texto que presento hoy tiene un fondo más bien antropológico y trata de movilizar la metodología fenomenológica para hacer un análisis de la violencia sexual. El punto de partida es la violación, la violencia sexual y los cuerpos abusados, violados sexualmente, que representan un dispositivo cultural, un campo de la cultura y, por lo tanto, los instrumentos fenomenológicos para el análisis de filosofía de la cultura concretamente husserlianos. Creo que más o menos las mismas líneas sobre las que trabaja la fenomenología, las de sociología y otras disciplinas.

La tesis central es que la violencia sexual es una posibilidad fundada en las condiciones —históricas— constitutivas del cuerpo femenino, esto es, la violencia sexual en contra de las mujeres es posible por la «disponibilidad» de sus cuerpos. Esta disponibilidad se entiende como el resultado de la determinación material diferencial del cuerpo femenino y su configuración simbólica y económica. La disponibilidad de los cuerpos femeninos como condición de la violación sexual se instaura en tres momentos principales:

1) la determinación histórico-espiritual de la materialidad femenina del cuerpo femenino y la determinación de la identidad subjetiva femenina como fundada en la materialidad de su cuerpo —en su especificidad o diferencia reproductiva— concretamente;

2) la configuración socialmente ambigua de la diferencia del *yo-puedo femenino*, de la reproducción y de la sensualidad; y

3) la afirmación o el abuso sexual como reafirmación de la disponibilidad histórico-constitutiva del género; de modo tal que la violación sexual vulnerable instituye o añade un significado envolvente de lo femenino como vulnerable; ser un cuerpo-otro es ser, originariamente, un cuerpo disponible, violable, en esencia, sexualmente vulnerable.

El presente es un análisis fenomenológico histórico o genético de la corporalidad femenina, concretamente de la violación sexual a través de las herramientas conceptuales del análisis husserliano de la historia y la filosofía de la cultura; es decir, trato de llevar la estructura del análisis del origen de la geometría, de los hechos culturales de sublimación histórica a la violación y ver el abuso sexual, la violación, como un acontecimiento cultural desgranable o analizable en los mismos niveles en los que lo es cualquier otro hecho cultural.

Analizo la violación, no como un hecho o conjunto de hechos, sino como un acto instituyente de sentido, que significa o instaura un significado de la corporalidad femenina: *su disponibilidad*. La génesis de la disponibilidad parece situarse a nivel de una específica dimensión del yo encarnado: el *yo puedo* femenino que, como veremos, se despliega en una paradójica tensión entre lo voluntario y lo involuntario, que sitúa los cuerpos femeninos como cuerpos disponibles.

La disponibilidad de los cuerpos es la condición *a priori* del abuso sexual, dicho de otra forma ¿por qué violan a las mujeres? porque se puede, porque eso es posible, porque esos son los cuerpos disponibles; la violación de hecho establecería esta marca o distinción entre los cuerpos disponibles y los no disponibles, los violables o no violables.

Los cuerpos se constituyen como disponibles a través de tres fases históricas de su materialidad, de la institución del significado de su fisiología. La primera fase es la determinación de la identidad femenina a través de la materialidad esencialmente diferencial de su propio cuerpo: su reproductibilidad o capacidad diferencial en la procreación, como lo vio Françoise Héritier. El segundo momento estructural o constitutivo de la disponibilidad es la neutralización del *yo-puedo reproductivo* del otro femenino (frente al *absoluto masculino*). La configuración identitaria del *yo puedo* abarca las potencialidades corporales, que se cumplen en la actividad de un *yo-hago* (que en cierto sentido también le antecede); el *yo puedo moverme* y *sentirme* son condiciones semejantes en todo a la función reproductiva del cuerpo femenino al que, sin embargo, se le extirpa históricamente todo trazo de voluntad; el *yo-puedo-gestar* ni siquiera entra en consideración, históricamente, como potencialidad efectiva de un yo. Éste último proceso constituye la tercera fase o momento de la constitución

de la disponibilidad: el destierro de la dimensión espiritual del cuerpo femenino en la violación sexual.

Voy a hacer un recorrido breve por el primer momento que es la esencial materialidad del cuerpo femenino, para plantear ¿por qué violan a las mujeres?, ¿por qué los cuerpos femeninos son violables en esa misma clara antropológica?

Los símbolos arcaicos del cuerpo femenino, sus representaciones e imaginaciones aluden siempre a una materialidad reproductiva; el finísimo hilo que teje el mito en la institución de la simbólica del cuerpo femenino es la *fertilidad*. Aquí, buscando de dónde proviene esta *valencia diferencial de los sexos*, cito a Françoise Héritier: “cuáles serían los fenómenos tomados en consideración en primer lugar para explicar su presencia universal, he llegado a la conclusión hipotética de que no se trata tanto de una carencia por parte femenina [...] cuanto de la expresión de una voluntad de control de la reproducción por parte de quienes no poseen o no disponen de este poder tan particular. Lo cual nos lleva a hablar de la procreación, la fecundidad”.

Entonces, la fecundidad es el principio que determina la alteridad de lo femenino y su condición, más bien correspondencia, en el continuo de la naturaleza. La fecundidad es una potencia envolvente del sentido entero de la corporalidad femenina, invariable, sobre el que se forjan sus significados histórico-culturales particulares. Los símbolos de la diferencia remiten al sustrato más básico de la fertilidad como vaso conductor de la naturaleza al cuerpo femenino. La fertilidad hace de los cuerpos femeninos cuerpos naturales, materialmente ‘estables’. Lo que constituye la diferencia irreductible del otro-femenino es su correspondencia —o incrustación— en la continuidad viviente de lo natural. El cuerpo femenino es primordialmente un cuerpo fecundo. Una subjetividad encarnada en la naturaleza, que se configura como

una extensión consciente de esa materialidad. La identidad del otro femenino se sustancializa en su cuerpo.

La mujer está solidarizada místicamente con la tierra, de acuerdo con Mircea Eliade, refiriéndose al conjunto de mitos que sostienen esta concepción del cuerpo femenino como de orden o perteneciente a esta concepción de la naturaleza, es decir, más allá de la voluntad.

La fuerza del mito instituye una estructura de trato sexual y de sexualidad, a través de una profunda comprensión de la materialidad como sustancia de lo femenino, estableciendo en ese centro la diferencia irreductible al género. Quiero decir, las categorías del género que pautan comportamientos y modos de significar el mundo, orientaciones y tendencias subjetivas tienen su fondo en una metafísica de la materialidad como reproductiva, y de la reproductividad como determinante material de lo femenino.

El otro-femenino es corporalidad, es cuerpo en el sentido de la materialidad anímica de la naturaleza, con particularidades ambiguas, pero dentro de ese mismo entorno. Lo salvaje, lo silvestre e incivilizado no está exactamente asociado a lo femenino, lo femenino, en cuanto cuerpo, es simbólicamente constituido como una extensión humana —enigmática— de la fuerza productiva y reproductiva de la naturaleza en sí misma.

En el orden antropológico, entonces, el género es algo que se 'gana' o se construye, es cierto, pero la base de las representaciones discursivas es material, es la materialidad productora del cuerpo fértil. Los cuerpos no fértiles son cuerpos ambiguos o marcados por una diferencia que en su tensión logra —o no— integrarse en un horizonte de significados culturales de modo implícito o explícito. El otro femenino es un cuerpo cuyo género se alcanza, se "cumple" en la plenificación de potencias físicas y fi-

siológicas concretas. La identidad femenina se funda en la unidad funcional de su cuerpo vivo. El otro-femenino es su cuerpo de un modo determinante que no coincide con las fuentes definitorias de la identidad del cuerpo masculino. Lo masculino se identifica entre y con sus pares, el otro femenino tiene como centro de referencia sustancial su propio cuerpo —en el cumplimiento de sus funciones orgánicas diferenciales: la fertilidad.

El reconocimiento de lo femenino pende del cumplimiento de su función material, esto es, no se reconoce a la persona, sino el cuerpo, el triunfo de un principio natural que se continúa exitosamente en un momento suyo: el cuerpo-otro. La simbólica del género hace de la fuerza masculina —en su simiente— una potencia transformadora, y productora (incluso respecto de la configuración pasiva y receptiva o meramente receptora de lo femenino). La praxis transformadora ya no es, sin embargo, impulsada por la naturaleza sino por el yo, por la voluntad de un sujeto que lejos de reducirse a su cuerpo, se individualiza en la transformación de la materia. Como si la profundidad y grandeza de sus transformaciones (de las transformaciones humanas masculinas) fuese, al mismo tiempo, la indicación de un mayor distanciamiento de la naturaleza, o un distanciamiento que se convierte, a veces, en dominio y dominación, incluso de su propio cuerpo. El reconocimiento masculino de una identidad personal se funda en el cumplimiento de su potencia transformadora y productora, laboral, que le agencia su autonomía y, al mismo tiempo, su participación en la comunidad política.

El cuerpo masculino se relaciona con la naturaleza, frente al cuerpo femenino que el mito ‘clasifica’ en el orden de la naturaleza, como un cuerpo que encarna en sí mismo la fuerza reproductiva de la naturaleza. El cuerpo femenino no transforma nada, es naturaleza que se transforma ella misma con aparente autosu-

ficiencia. El otro-femenino se significa a partir de su materialidad y la normalidad de su estructura funcional o procreadora. Si la persona humana es la unidad anímico-espiritual capaz de auto-sensibilidad, autodeterminación, y transformación de su entorno; el otro-femenino es unidad anímica, cuyo carácter espiritual se mantiene en una relación tensa respecto de la marca siempre visible de su diferencia corporal.

La fertilidad del cuerpo femenino se asocia históricamente a un estrato o nivel impulsivo, en el que el gobierno del instinto es lo opuesto del autogobierno, lo que conduce a una paradoja en la constitución de su identidad personal. La identidad personal es en esencia la concreción individualizante de la vida subjetiva en y con otros.

Esa identidad egoica es corporal, pero es también vida espiritual no determinada por la materialidad del cuerpo en algún punto. Decimos que la persona es su cuerpo, aunque además de él tiene su biografía, sus relaciones, sus proyectos, entre otros, aspectos todos irreductibles entre sí.

La persona es sujeto de capacidades que se sabe en un mundo para él, referencia de sentido y orientación, dónde y hacia dónde de su libre experiencia. La sujeción de la identidad de lo femenino a la materialidad de su cuerpo hace que tal concreción sea, en el cuerpo femenino, el cumplimiento de la más pasiva y abstracta de sus determinaciones. Como decir que el otro femenino, para llegar a ser, tiene que conformarse con lo que es.

Voy a tocar muy gruesamente un modelo explicativo psicoanalítico, lo tomo solamente como ejemplo, pues me interesa menos el momento en su construcción en sí misma que lo dicho sobre una cierta concreción de lo masculino desde sí mismo, es decir, cómo se está constituyendo, en un cierto nivel científico la



imagen de lo masculino y hasta dónde de esta imagen de lo masculino depende esa idea de pasividad material de la feminidad.

Luigi Zoja propone una interpretación de la identidad femenina mucho más *estable* que la identidad masculina y, por ello, menos problemática a la hora de estudiar fenómenos como la violencia sexual. Esto es, la violencia sexual, y el estupro concretamente, sería mucho menos un problema femenino que un asunto crítico en relación con la conformación histórica de la masculinidad. Zoja descarta el problema de la feminidad a través de la postulación de una mayor estabilidad identitaria y se permite seguir adelante en el estudio de la personalidad masculina, cuyo precario equilibrio o inestabilidad sería el factor detrás de conductas sociopáticas como la violación. En una ecuación que correlaciona, a través de la contención, la presencia de un orden político con la fuerza instintiva de lo masculino —Zoja propone que la violación es una tendencia latente en la constitución de lo masculino y que siempre puede ser atizada por condiciones políticas inestables.

El símbolo de la identidad masculina es, para el psicoanalista, el centauro (y el relato mítico que lo soporta); una idea de masculinidad como el resultado inacabado de una hibridación entre el plano natural y el mundo civilizado. El centauro no ha acabado de ser, en verdad, ninguna de las dos cosas. Quirón es la culminación irredenta del costado humano de la manada precivilizada. El centauro se decanta siempre por su costado animal, se deja envolver en él cuando se embriaga, y la culminación de la ebriedad es la violación tumultuaria —la estructura del mito de los centauros.

El crimen del centauro no alcanza en el perpetrador, por su naturaleza colectiva —según Zoja— la categoría de crimen, permanece para el victimario en una zona gris, determinada por la

naturaleza del acto en el que la transgresión se convierte en la regla del grupo, la única regla. La ebriedad supone una permisión colectiva, un consenso implícito sobre la transgresión humorística y violenta de la norma. La ebriedad representa el momento de flexibilización colectiva —y por lo tanto anónima— de la norma, igual que en la guerra, esa circunstancia detona en un grupo acéfalo de hombres la captación de estas posibilidades, el acceso violento al cuerpo femenino (como botín y bandera), como modo de instauración de un orden sobre la propiedad arrebatada a otro.

El modelo del psicoanalista es, sin duda, útil para la descripción de la instrumentación de la violación como arma de guerra, pues nos permite incorporar un cierto perfil del violador y, desde luego, identificar las situaciones donde la violación colectiva se detona típicamente como instrumento de control por la violencia, —que es un modelo contextual que veíamos hace un momento—. Pero todavía más útil, nos revela, esta lectura de Zoja, elementos clarificantes sobre la constitución de la *inestabilidad* de la identidad masculina.

La inestabilidad de la identidad masculina estaría así determinada por una hibridación desequilibrada entre naturaleza y espíritu; humanidad que en el centauro se representa por las manos y la cabeza. Como decir que el macho humano es el responsable y creador de la civilización, aunque no haya podido desprenderse plenamente, catalizar o domesticar sus instintos e impulsos más básicos. Un sustrato de sensibilidad, por así decir, silvestre o salvaje, permanece latente, como un reducto arcaico que amenaza continuamente su contra-polo racional.

Desde el punto de vista de Zoja, el síndrome del centauro explica la presencia continua del abuso sexual en sociedades civilizadas, o mundos culturales donde el mito ha logrado reprimir sin aniquilar el impulso 'natural' del hombre que en situaciones

políticamente inestables vuelve a emerger con toda su fuerza física y psíquica, imponiéndose sobre toda posibilidad constitutiva del cuerpo femenino. La condición híbrida del centauro está en el corazón mismo de la civilización occidental —según esta idea—. Respecto del centauro, lo femenino no es híbrido, es uno, en el sentido de no participar de la espiritualidad, de ser un cuerpo, pura, o meramente material.

También es discutible que sea el instinto masculino y no su condición espiritual, racional, la que detone la agresión, esa idea centáurica de sí mismo, las representaciones de la masculinidad como instintiva pueden ser la base y actuar como una motivación de la violencia sexual. Según Zoja, la brida impuesta por la comunidad al impulso masculino es la generación de la paternidad como una marca o delimitación histórica y espiritualmente constituida de la masculinidad occidental.

Desde esta perspectiva la gestación, el parto y la crianza (amamantar), serían más bien dimensiones instintivas del cuerpo femenino, más allá o más acá de todo marcaje espiritual, histórico o cultural. Para Zoja, la paternidad constituiría una primera limitante social de la violación. Aunque habría que ver si tal limitación se produce ya en un marco de ordenación social, el parentesco o la territorialidad. La ley instituyente no prohíbe la violación, prohíbe violar a las mujeres 'de' algunos. Se trata de una marca producida sobre una disponibilidad ya dada como condición, como la determinación de una materialidad específica, ser accesible a algunos, de diferentes modos.

La estabilidad de la identidad femenina, así pensada, no sería sino la representación histórica de la fertilidad, transfigurada en una estructura pasiva, poco problemática (hasta ahora por lo menos), fundada en un núcleo material pre-egoico, pre-reflexivo, y en los márgenes de toda o cualquier acción del yo.

La identidad femenina está, pues, históricamente fundada, forjada desde el núcleo de una materialidad que se constituye bajo una cierta idea de 'pureza' no espiritual, no volitiva —no valorativa incluso—. Los cuerpos femeninos, dicho de otra forma, son cuerpos violables por razón de esa estabilidad, es decir, de su pertenencia visible y determinada en el orden de la naturaleza, por la esencia material de su propio cuerpo.

La propiedad, es decir, la dimensión egoica o yoica del cuerpo femenino, permanece en una región gris, más bien ambigua, pues la reproducción, como veremos, es la marca central de la estabilidad y no es ella misma constituida como una posibilidad del yo sexuado, sino como una necesidad funcional de su cuerpo.

El cuerpo femenino es constituido, en esta diferencia, originariamente como órgano de la reproducción y recurso material. Esto posibilita su movilización como medio de intercambio. Los cuerpos femeninos son intercambiables —siguiendo la lógica de Lévi-Strauss— porque están ahí disponibles, al igual que los mensajes y los bienes (territoriales), como está la naturaleza igualmente disponible para su transformación, como un campo de labor; y, en segundo término, porque al igual que los mensajes y los bienes son reproducibles. Esta es la condición que regula el matrimonio y, con ello, el parentesco.

Tal disponibilidad demanda una enajenación o vaciamiento de la voluntad del cuerpo —del cuerpo femenino— en aquellas potencias concretas que le distinguen, como potencias que la violencia explota. La disponibilidad de los cuerpos implica la negación de esa esfera espiritual asociada a lo masculino como fuente de desequilibrio, que comienza en una alienación de la voluntad sobre la diferencia material de su propio cuerpo.

Este es el segundo momento de la instauración de la disponibilidad: la voluntad negada. El *yo puedo* femenino.

El *yo puedo* es centro o núcleo constitutivo de la corporalidad: —cito a Husserl— “El yo como unidad es un sistema del ‘yo puedo’. Aquí hay que diferenciar entre el ‘YO PUEDO’ FÍSICO, el corporal, y el corporalmente mediado, el ESPIRITUAL. Yo tengo dominio sobre mi cuerpo, yo soy quien mueve y puede mover esa mano, etc.” El *yo puedo* físico se dice corporalmente ‘mediado’ porque Husserl distingue entre el *yo* (aquí como potencia activa) y el cuerpo en su materialidad autónoma, una autonomía cinética, por ejemplo, el ‘del’ *yo*, de ese *yo* encarnado. El *yo puedo* espiritual es la persona concreta y auto-reflexiva, es un sujeto de capacidades adquiridas. El *yo* adquiere y desarrolla capacidades en su trato con los otros.

Hay un *yo puedo* espiritual que incluye las potencialidades activas de la persona en su circunstancia intelectual, moral, económica, entre ellos. Adquirimos capacidades en el trato con los demás, significamos nuestras potencialidades propias en el trato interpersonal, etcétera. Como decir que el movimiento es una potencia espontánea del cuerpo, mientras danzar, bailar, es una capacidad adquirida. Las capacidades espirituales, en tal caso, inciden, moldean, significan las capacidades inmediatas. Hay una estilística del caminar como hay una práctica de culto a la caminata. La persona espiritual es concreción de estas capacidades, habitualidades adquiridas en el mundo intersubjetivo, en su horizonte de posibilidades.

La carne, el cuerpo vivido, está siempre espiritualmente traspasada; el impulso y el instinto no son solo moderados por el entorno interpersonal, sino que tienen un sentido para el sujeto que los vive, cobran una incidencia específica en la constitución de la personalidad. La subjetividad sexuada es, en efecto, la persona humana concreta, en su circunstancia. La materialidad carnal del cuerpo en su condición sintiente y autosintiente tiene una

dimensión o determinación espiritual concreta. Aun el sustrato impulsivo e instintivo 'se forja', se perfila, bajo estilísticas intersubjetivamente configuradas.

Fenomenológicamente, la «sexuación» puede entenderse como el proceso constitutivo de ciertos modos comprensivos de la experiencia del propio cuerpo. La sexuación consistiría en la identificación de significados asociados a la materialidad del cuerpo con pautas de comportamiento y funciones sociales específicas.

Es posible pensar que, de hecho, la sexuación sea, desde este punto de vista, un proceso enfáticamente constituyente del cuerpo femenino, tanto más que del masculino, por razón de su referencia reproductiva, claro, sobre todo de las pautas de comportamiento que se traducen en restricciones y que están, en el caso de la sexuación femenina, basadas en el control de su cuerpo de manera mucho más visible que en el caso de los varones, lo que determina su función comunitaria, casi en el sentido de un recurso natural.

La potencia reproductiva diferencial del cuerpo femenino es una potencia espontánea o constitutiva del cuerpo propio y una capacidad adquirida espiritualmente. "Hay un instintivo amor materno", afirma Husserl, tanto como un amor paternal instintivo. El instinto funciona aquí y es clave fenomenológica, como tendencia originaria; un tender-hacia por motivos que rigen al yo sin que el yo se domine a sí mismo.

No se trata pues, del instinto como inscripción orgánico-material sino de un núcleo de sensibilidad pasiva que, de cualquier modo, está intersubjetivamente orientada, mediada, reglada. "Tenemos [por un lado] tendencias [según Husserl] que rigen al yo hago, yo padezco y fuerzas que le dan reglas. Por otro, tendencias de conciencia que caracterizan subsiguientemente a estos

actos, y al yo". El yo es aquí la unidad de la corriente de vivencias, es un yo que se desarrolla y forma en el trato intersubjetivo, es una personalidad que se concreta en la vida autoconciente, y auto-responsable, como yo "libre y subyugado", afirma Husserl.

El 'desarrollo' del yo alude a los estratos que constituyen su unidad, podemos distinguir dos polos de esta misma estructura: uno de actividad y otro de pasividad con relación a la posición o disposición del yo, llevado 'mecánicamente' por el instinto o el hábito o bien actuante en vigilia y opuesto o resistente al impulso. Esta estructura estratigráfica de la corporalidad permite dar cuenta de la constitución de la capacidad diferencial del cuerpo femenino, entre el yo puedo físico activo, el yo dormido o pasivo, y el yo puedo espiritual, como una capacidad significada históricamente.

El yo puedo moverme es una capacidad del yo mediada por el cuerpo; cito a Husserl: "Y estas cinestias de los órganos transcurren en el 'lo hago yo' y están sometidas a mi 'yo puedo'". Pero es posible preguntar ¿qué significa un «yo puedo gestar»?; esta es una potencialidad mía mediada por el cuerpo, sólo mía en cuanto cuerpo sexuado, de ésta y no de otra manera, es decir, en cuanto cuerpo femenino.

El yo-puedo-gestar es, entonces, al igual que otras capacidades físicas, una potencia mía, efectivamente sometida, como toda potencia corporal a mi 'yo puedo'. La gestación como potencia de un yo encarnado es algo que puedo o no hacer con mi cuerpo, como otras capacidades espirituales o adquiridas.

Como potencialidad del yo, y en un sentido negativo, es esta potencialidad diferencial del cuerpo femenino la que busca destruir la violación sexual: la capacidad sensual o de sentir placer, y la esfera constitutiva concreta de lo femenino. Esta destrucción es posible por la disponibilidad estructural de la carne femenina, cuyo factor determinante es la negación histórica de

la voluntad del yo sexuado —sobre las potencias diferenciales de su propio cuerpo—, una negación posible por la materialización o naturalización (o estabilización) de la identidad femenina. La configuración histórica de estas potencialidades implica una negación de la incidencia de la voluntad en el cumplimiento de las funciones que se consideran “naturales”, instintivas en un sentido orgánico determinista. El análisis fenomenológico permite ver que el yo puedo reproducirme, o yo puedo gestar, yo puedo amamantar, etc., son potencias tan espontáneas como espirituales o personalmente prefiguradas.

La orientación histórico-material de estas “tendencias” corporales, del instinto materno (durante la gestación, por ejemplo) las inscribe en un orden más bien meramente pasivo, de un yo dormido, un cuerpo que ‘mecánicamente’ cumple su función. Y, sin embargo, dice Husserl: “Los nexos de motivación [...] están determinados por los niveles sensibles inferiores, pero tienen su ley propia. Ninguna motivación de yo activa se origina por ‘asociación’ y por ‘legalidad psicofísica’, o sea, no se origina como lo hacen todas las formaciones de la sensibilidad. Está presupuesto, sin embargo, el engranaje entero de la naturaleza, el ‘mecanismo de la ‘naturaleza’. ¿Puede decirse ahora que lo que parte del yo o en el yo ocurre como ‘afectar’, penetrar en el yo, motivando, tirar de él hacia sí cada vez más vigorosamente —todavía antes del ceder—, no es ya naturaleza? No, responde Husserl.

Lo que toca al yo no es ya naturaleza. Todo acto del yo tiene su cola de cometa, su estela en la naturaleza, pero no se explica ni se reduce a la organicidad funcionante (causal) del cuerpo. El problema respecto de la constitución histórica de los cuerpos femeninos, de su diferencia reproductiva, estriba en su absoluta inclusión en el plano pasivo, como un mero afectar de un yo dormido.



Si el núcleo de la identidad femenina es la materialidad estable de su propio cuerpo, su falta de espíritu, esa carencia constitutiva de la historicidad de lo femenino, retrae la capacidad o potencia diferencial del cuerpo-otro, al plano de la instintividad orgánica, más allá de toda voluntad, o de todo yo como polo de actividad, yo en vigilia, yo de las valoraciones.

En términos fenomenológicos, el yo de los actos es un yo de la voluntad mediatizada por el cuerpo, pero en todo lo referente al desarrollo reproductivo de las mujeres acontece una relación inversa, donde el despliegue o el desarrollo del cuerpo media la realización del yo.

El cuerpo cobra independencia por razón de las representaciones espirituales de la gestación y los procesos naturales del cuerpo-otro. En estos procesos no se trata del yo realizando una acción corporal, sino del cuerpo realizando al yo a través de su cumplimiento funcional. La gestación no es un acto del yo, éste es el núcleo de sentido histórico de la diferencia reproductiva del cuerpo-otro; es decir, la gestación como proceso biológico se mantiene, discursivamente, en una esfera separada respecto del yo y, sin embargo, gestar es un verbo, es una acción de alguien, un yo.

El yo puedo gestar es una potencia egoica, es un yo puedo físico en primera instancia y espiritual, en segundo término. La estructura sedimentaria de la experiencia hace que las capas superiores de sentido, esto es, las significaciones espirituales, inclinen, orienten y prefiguren en cierto modo el instinto. Del mismo modo que la sedimentación de arena en un banco, modifica la posición de las primeras capas. El instinto y los datos del instinto que corresponden a la sensibilidad primaria quedan envueltos, por así decirlo, en las capas superiores de la sensibilidad espiritual o impropia.

Pasemos a la última parte, esto es un poco el núcleo del planteamiento: ¿por qué las mujeres son violables?, ¿por qué los cuerpos femeninos son violables?, porque son disponibles. Su disponibilidad se funda en la instauración de un campo de significados sobre la materialidad del cuerpo femenino y su diferencia material sería su diferencia reproductiva. En esa ecuación, la clave de la interpretación está en ¿qué es la gestación? Es un acto, es un proceso, que pertenece a un plano meramente pasivo y que, por lo tanto, quedaría ahí justificada una buena parte de la disponibilidad de lo femenino.

Ahora, al tercer momento lo llamo el vaciamiento espiritual de la carne, de la carne femenina como, quizás la visión más antropológica.

"Fue ilustre por su belleza Cénide [es una cita de Séneca de las Metamorfosis], la hija de Elato, la más hermosa doncella de Tesalia, y tanto en las ciudades vecinas como en las tuyas (pues era paisana tuya, Aquiles) codiciada en vano por los deseos de muchos pretendientes. Y Cénide no consintió en contraer matrimonio alguno y, disfrutando de una retirada playa, sufrió la violación del dios del mar y cuando Neptuno gozó del reciente amor, dijo: 'Te está permitido Cénide, que tus deseos estén libres de rechazo, elige lo que deseas'. Cénide dice: 'Esta injuria produce un gran deseo, no poder soportar nada semejante; concédeme no ser mujer, me habrás garantizado todas las cosas'". Cénide le pidió al Dios que la convirtiera en un hombre invulnerable, y sus últimas palabras fueron pronunciadas con voz grave, la voz varonil de Céneo (en quien la convirtió Neptuno), uno de los Argonautas que acompaña a Jasón en su búsqueda del velloco de oro. La última noticia que tenemos de Céneo, es que murió, en una lucha entre lápitas y centauros, los violadores.

Lo más importante del relato de Cénide es la respuesta lapidaria que da a su verdugo; un “no quiero que esto, la violación, vuelva a pasar jamás” como equivalente a desear no ser mujer, es decir, pese al arrepentimiento de su victimario ella sabía que iban a violarla una vez más, otra vez, alguien más, hombre o inmortal, alguien la iba a tomar sin que ella pudiera defenderse.

Cénide descubría que su vulnerabilidad era la condición encarnada de su género. Dejar de ser mujer era equivalente a ser invulnerable a eso, a esa clase de humillación. Una dimensión de sentido de ser mujer había quedado ratificado, grabado a fuego en la violación. Este es el mensaje de Cénide: ser mujer equivale a ser vulnerable a una violación, ser un cuerpo disponible, reconocerse en la vulnerabilidad es reconocerse mujer. Vulnerabilidad es, en este estrechísimo contexto, nada más que el saberse a disposición del otro, a merced del otro en el plano de una experiencia disruptiva y violenta.

La mediación identificante de la víctima es la vulnerabilidad que determina toda su identidad corporal. Cénide sabe que volverá a pasar, esa conciencia de su determinación, arrojada en su cuerpo, es lo que instaura el acto violento, la reafirmación del sí mismo de la víctima en la vulneración, o su negación en la humillación. La violación instaura una reducción del sí mismo a la materialidad degradada (por la humillación) de su cuerpo, su dimensión humillante implica la negación del sí de la víctima por el victimario, pero esta negación instaura en la víctima, además, una percepción de sí misma desde su condición encarnada, siempre, en tal caso, la de un cuerpo justificado.

Cénide se descubre a sí misma como la vulnerable, la que sufrió abuso y que volverá a sufrir abuso en algún momento; sabe que en gran parte su porvenir estará marcado por el cuidado y el trato de esa condición, por eso le pide a Neptuno algo definitivo.

Su identidad se configura, pues, en torno a la condición encarnada de su saberse a merced del otro, está mediada por la disponibilidad de su cuerpo sexuado o se funda en ella en adelante. La violación instauro la disponibilidad en el corazón mismo de la constitución sexuada del cuerpo propio y sus valores espirituales sedimentados.

La violación de Cénide es originaria de una individualidad sexuada, mediada por el saberse a merced del otro. El otro femenino, el de la diferencia reproductiva es, por esa misma determinación, otra capacidad que negar o destruir en la violencia. La vulnerabilidad implica el reconocimiento radical, carnal, de la disponibilidad que se afirma en carne propia, en la violación; esto significa que la disponibilidad no es una mera idea, sino una experiencia, un significado encarnado por la fuerza, mediante la violación.

Neptuno no sólo destruye capacidades corporales (también en el núcleo de la identidad personal) sino que, más allá, instituye un rasgo, una determinación inherente a la auto-constitución de la identidad personal de Cénide, la vulnerabilidad co-originaria de su condición de género. Por eso, dejar de ser mujer equivale a ser invulnerable al crimen que perpetró Neptuno. Que haya muerto en una pelea contra los centauros (estupradores originarios) solo prueba que, en efecto, su invulnerabilidad abarcaba sólo esa dimensión que concentra, sin embargo, su personalidad entera o su ser mujer: el ser violable. Los centauros no violaron a Céneo, él murió en la batalla contra ellos.

La violación sexual podría entonces entenderse como trasgresión física que espiritualiza la carne en su desespiritualización o su vaciamiento; o sea, es la instauración de un significado negativo no el agotamiento del sentir. La disponibilidad de los cuerpos femeninos permite esta negación violenta de la voluntad

del cuerpo, su cosificación, por las condiciones profundas del significado de la carne femenina y por la ambigüedad de la voluntad de un yo referido a las funciones específicas de su diferencia identificante.

La mayor parte de las posiciones de los análisis de la violación sexual coinciden en el rasgo *acceptar*; se trata de una cosificación del otro, del no reconocimiento de su ser, sujeto de deseo, de voluntad y más bien su objetivación cosificante negadora de ese; el problema es que tampoco resolvemos las preguntas ¿cómo llegamos a eso?, ¿cómo es posible que esa objetivación se dé de esa manera y vuelva a la condición *a priori*: la cosificación misma?

Entonces, la violación sexual es una institución en la medida en que instaura no sólo un significado de los cuerpos, sino un régimen de sentido (campos semánticos enteros) de la materialidad, la corporalidad y la vida. La violación sexual es una organización originaria, experiencial, del sentido de los cuerpos como disponibles y no disponibles.

La violación es la otra cara de la prohibición del incesto; la prohibición del incesto contiene o refrena la violación sin reglas. Lo que decíamos en un inicio sobre la ley sagrada: no prohíbe violar, prohíbe violar a la mujer del otro, porque eso viola una regla de intercambio, pero se da sobre un sistema de intercambio que tiene como fundamento esas tres materias disponibles: la naturaleza o los bienes, los mensajes y la disponibilidad histórico-constitutiva del género.

Todo comienza con una violación. La violación está en el límite, en el borde que acecha porque participa del caos y el rompimiento del orden, tanto como de su génesis e instauración.

Si efectivamente la prohibición del incesto es la primera norma, la que da origen a lo social, y toda norma representa la

contención de una conducta de hecho amenazante, patente o latentemente, en la comunidad, esa conducta es la violación; la regulación social ha consistido, entonces, en un ordenamiento jerárquico de la disponibilidad y su legitimación en la norma misma. La violación es *originaria* en dos dimensiones. Primero: reafirma un orden de los cuerpos, reactiva significativamente en el acto violento la disponibilidad del cuerpo femenino, cuyo sentido se hunde en las bases de lo social, en la ordenación simbólica originaria de los cuerpos y del mundo con otros. Segundo: este orden es experiencial, ese es el sentido de la institución. El vaciamiento espiritual implica la instauración de la vulnerabilidad como determinante de la identidad femenina y la violación sexual es la signatura de este régimen de sentido. Quiero decir que la violencia sexual implica un marco de significados que lo hace posible.

Ser mujer equivale a ser posiblemente violada, en algún momento de la vida, de alguna manera, y esta conciencia se agudiza en regímenes anárquicos o autoritarios, bajo la ebriedad, que representa la flexibilización permisiva de la norma.

La disponibilidad de mi cuerpo, su significado de carne disponible se reactiva en la violación, es decir, la cosificación sexual que el estuprador lleva a cabo en el acto violento es la consecuencia de la constitución histórica del cuerpo de la víctima como disponible, como un recurso.

Esta construcción histórica de significado tiene su núcleo, como hemos visto, en la simbólica de la materialidad del cuerpo femenino, que arraiga en las primeras representaciones históricas o espirituales del cuerpo-otro y se manifiesta en la alienación violenta de la voluntad yoica sobre las capacidades diferenciales de su propio cuerpo, básicamente porque no existe un yo puedo estar, un yo puedo reproducirme desde el cuerpo.

## ¿Qué origina la violación?

La violación es *originaria*, origina un "orden de sentido" en el que se funda una organización de los cuerpos; afirma la pasividad femenina como principio constituyente de su corporalidad, y la negación de su voluntad por la violencia. La violación sexual es posible porque los cuerpos femeninos se constituyen históricamente como cuerpos disponibles y esta condición se explicita violentamente bajo ciertas condiciones políticas de caos y/o contradicción.

Un régimen anárquico o acéfalo puede propiciar una mayor explotación de tal condición, asimismo los regímenes estatales que afirman la regulación política de la diferencia reproductiva de cuerpo-otro.

La regulación legal del aborto, por ejemplo, expone abiertamente la disponibilidad comunitaria de la capacidad reproductiva del cuerpo-otro, y la necesaria regulación política del yo-puedo, o la voluntad que le corresponde. El yo-puedo-gestar, es decir, desplegar un movimiento de mi cuerpo, interrumpirlo, se pierde de vista en un discurso que niega la voluntad vital de la madre, la voluntad sobre su propio cuerpo, y se le endosa a una parte suya no egoica, pasiva, que es una de las trampas más feas y feroces del discurso, se niega la voluntad femenina sobre su propio cuerpo y en el proceso de gestación se le endosa esa voluntad al feto que no es un sujeto de voluntad, estableciendo una especial justificación moral que no es tal, viene el proceso de vaciamiento.

No cabe aquí desarrollar una posición sobre las implicaciones de tal debate, baste con señalar que el análisis fenomenológico de la corporalidad nos permite penetrar por nuevas vías, experienciales, en este campo de problemas.

La disponibilidad de los cuerpos femeninos es condición *a priori* de la violación, porque el significado histórico de su materialidad totaliza su identidad. La metafísica de la naturaleza como materia reproducible, que reposa en el fondo de este régimen de sentido, y que alcanza, según Husserl a la lógica y la ética de las ciencias, es lo que acaso toca de-construir y criticar a la filosofía.

Apelar a la definición fenomenológica del cuerpo vivido para explicar las fuentes de la violación sexual, implica reconocer que la carne no totaliza a la persona, que lo concienal y lo corporal son al final lo más semejante que hay a un cometa y su estela. Si la violación se basa en un significado naturalizante, cosificante de la persona (dentro de un marco de sentido sedimentado); la redignificación tendría que apelar a la reinstauración de la voluntad y la libertad yoica como no determinadas por la corporalidad; esto es, tendría que buscar la restauración de la identidad y los valores de la persona, más allá de la tendencia totalizante de la corporalidad sobre la propia identidad. Quiero decir: sí, soy mi cuerpo, pero además tengo un cuerpo y soy más que mi cuerpo.

Y esta última frase la tomo de un encabezado que vi hace unas semanas en una nota que salió sobre prostitución, una entrevista extensa que le hacían a prostitutas en Juárez y la nota empezaba con un testimonio de una de las prostitutas diciendo "sí, soy prostituta, pero soy mucho más que un cuerpo". Y esto nos devuelve al inicio del planteamiento del problema.



