

La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado
Marcela Venebra Muñoz

La Doctora Marcela Venebra Muñoz es profesora e investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y Directora Editorial del Acta Mexicana de Fenomenología. Se graduó como Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2016, es Maestra en Filosofía por la misma casa de estudios y Licenciada en Etimologías por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ha publicado entre muchos otros artículos de investigación diversas revistas como escritos de filosofía e investigación fenomenológica, filosofía de la cultura, antropología filosófica, y fenomenología de las áreas de investigación que ha cultivado desde su primera formación hasta la actualidad algunas de sus publicaciones más recientes es la reforma fenomenología de la antropología en aula de humanidades Bogotá 2016 Ahora sin más demora por favor le cedo la palabra.

Muchas gracias muchas gracias por su asistencia por su permanencia por el interés y por el trabajo de seminario es la última mesa ya vamos un poco cansados así que trataré de agilizarlo en la medida de mis escasas posibilidades

El texto que presento hoy es con un carácter o con un fondo más bien antropológico que trata de movilizar la metodología fenomenológica para hacer un análisis de la violencia sexual en clave de la filosofía de la cultura, el punto de partida es la violación la violencia la violencia sexual y los cuerpos abusados violados sexualmente que representan lo conforman todo un dispositivo cultural todo un campo de la cultura y que por lo tanto los instrumentos fenomenológicos para el análisis de filosofía de la cultura concretamente husserlianos pueden servir para el análisis de este fenómeno. Creo que maso menos las mismas líneas sobre la que está trabajando la fenomenología, los de sociología y otras disciplinas.

Orneo, Licabas, Medón, Pisenor, Taumante, Mérmeros, Foo, Melaneo, Abane, Astilo, Reto, Caraxo, Vagro, Córito, Drías, Grineo, Demoléon, Lico, Cromis, Díctis, Hélope, Flegreo, Hilas, Ifino, Clanis, Dorilas, Cílaro. Eurito... el más cruel de los centauros.

La tesis central que desarrolla este artículo es que la violencia sexual es una posibilidad fundada en las condiciones —históricas— constitutivas del cuerpo femenino, esto es, que 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 o fases principales: 1) en la determinación histórico-espiritual de la materialidad femenina del cuerpo femenino y, en relación con ello, la determinación de la identidad subjetiva femenina como fundada en la materialidad de su cuerpo —en sus especificidad o diferencia reproductiva— concretamente; 2) o segundo momento la configuración socialmente ambigua de la diferencia del «yo-puedo femenino» de la reproducción y de la sensualidad; y 3) o tercer momento la afirmación o el abuso sexual como reafirmación de la disponibilidad histórico-constitutiva del género de modo tal, que la violación sexual al género como vulnerable. Instituye o añade un significado envolvente de lo femenino como vulnerable. Esto quiere decir que Ser un cuerpo-otro es ser, originariamente, un cuerpo disponible, violable, en esencia, sexualmente vulnerable.

Bien, en lo que sigue ensayo un análisis fenomenológico desde ese hipotético punto de partida, de carácter esta es la parte del método que trato de movilizar pues, ensayo 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, es decir, de los hechos culturales de sublimación histórica a la violación y ver el abuso sexual, la violación

concretamente como es un acontecimiento cultural que es por lo tanto desgranar 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 insta 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 y la violación de hecho establecería esta marca entre o esta distinción entre los cuerpos disponibles y los cuerpos no disponibles, como violables o no violables pues Los cuerpos se constituyen como disponibles a través de tres fases históricas de su materialidad, es decir, 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.

Bien, voy hacer un recorrido breve por el primer momento que es la esencial materialidad del cuerpo femenino trato de plantear la pregunta 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», y aquí cito a Françoise Héritier:

Buscando de dónde podía provenir esta «valencia diferencial de los sexos» — señala la antropóloga— y 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 —fin de la cita— La fecundidad es el principio entonces que determina la alteridad de lo femenino y su condición, más bien correspondencia, en el continuum 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 es lo que 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 pues solidarizada místicamente con la con la tierra, esta es una cita de Mircea Eliade refiriéndose a la mítica o al mito, conjunto de mitos que sostienen esta concepción del cuerpo femenino como de orden o perteneciente a esta concepción de la naturaleza, quiero decir más allá de la voluntad.

La fuerza del mito instituye una estructura de trato sexual y de sexualidad, pero lo hace 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, que 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, sino que 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 fisiológicas 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 re-laciona 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 autosuficiencia. 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 autosensibilidad, 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. Y es que 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, pero además tiene un cuerpo y es más que un cuerpo, es su biografía, sus relaciones, sus proyectos, etc., aspectos todos irreductibles entre sí. La persona es sujeto de capacidades que se sabe en un mundo que es 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 me interesa menos el momento en su construcción en sí misma que lo que nos dice sobre una cierta concreción de lo masculino desde sí mismo es decir como se está constituyendo en términos en un cierto nivel científico la imagen de lo masculino para así y hasta donde de esta imagen de lo masculino depende esa idea de pasividad material de la feminidad.

Luigi Zoja propone una interpretación de la identidad femenina como mucho más «estable» que la identidad masculina y, por ello, menos problemática a la hora de estudiar fenómenos como la violencia sexual. Esto quiere decir que la violencia sexual, 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 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 pre-civilizada. 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, o 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 de modo aun 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 sin que por ello 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, también puede esta a 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 que 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 es lo que 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 lo 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.

Y este es el segundo momento de la instauración de la disponibilidad 2. 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, y 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— que es ‘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, etc. Adquirimos capacidades en el trato con los demás, significamos nuestras potencialidades propias en el trato interpersonal, etc. 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, etc. La persona espiritual es concreción de estas capacidades, habitualidades adquiridas en el mundo intersubjetivo, en su horizonte de posibilidades.

La carne, el cuerpo vivido púes, 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, y esto por razón de su referencia reproductiva —claro— pero sobretodo 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 tanto una potencia espontánea o constitutiva del cuerpo propio, como 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 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” —fin de la cita—. 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: un polo de actividad y otro de pasividad con relación a la posición o disposición del yo, ya sea llevado ‘mecánicamente’ por el instinto o el hábito; o bien actuante en vigilia y opuesto o resistente al impulso. Esta estructura, por así decir, estratigráfica de la corporalidad, nos 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 cinestesis de los órganos transcurren en el ‘lo hago yo’ y están sometidas a mi ‘yo puedo’” —fin de la cita— 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 esta 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 entonces 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, como hemos visto, 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 nos 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 Husser. 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 (aquí tal vez sería interesante insertar por parte de quien) 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.

Si en términos fenomenológicos el yo de los actos es un yo de la voluntad mediatizada por el cuerpo, en todo lo referente al desarrollo reproductivo de las mujeres acontece una relación inversa, en la cual, es el despliegue o el desarrollo del cuerpo lo que media la realización del yo. El cuerpo pues 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, este es el núcleo de sentido histórico de la diferencia reproductiva del cuerpo-otro, quiero decir que 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 que alguien, un yo, realiza.

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, es decir, 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 decir, en las capas superiores de la sensibilidad espiritual o impropia.

Voy a pasar 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 en cuanto a tal que es que arraiga directamente y su diferencia material sería su diferencia reproductiva. Y, en esa ecuación, digamos, 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 justificado una buena parte de la disponibilidad de lo femenino (no se entiende) (35'17").

Ahora voy al tercer momento que lo llamo el vaciamiento espiritual de la carne, de la carne femenina como tal y esta es la última (no se comprende) (35'30") quizás la 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 desees. 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 vello de oro. La última noticia que tenemos de Céneo, es que murió, en una lucha entre lápitas y centauros, los violadores.

Lo que más nos importa 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, que, 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; hablando de las determinaciones que la violación instituye para el sí mismo de la víctima. 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 insta 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 fue abusada y que volverá a ser abusada 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 insta 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 a eso, 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 (no se comprende lo último) (40'50").

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, es decir, la mayor parte de las posiciones de los análisis de la violación sexual coinciden en el rasgo aceptar; 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 (no se entiende) (41'30") espiritual; el problema es que tampoco resolvemos la pregunta de cómo llegamos a eso, cómo es posible que esa objetivación se dé de esa manera, se dé en un (no se comprende) (41'40") y volvería ahí a la condición a priori: la cosificación misma.

Esto quiere decir que 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. Podemos decir que la violación es la otra cara de la prohibición del incesto; lo que la prohibición del incesto contiene o refrena es la violación sin reglas. Lo que decíamos en un inicio sobre la ley sagrada, en este caso, no prohíbe violar, prohíbe violar a la mujer del otro, porque eso viola una regla de intercambio pero se da ya sobre un sistema de intercambio que tiene como fundamento esas tres materias disponibles la naturaleza o los bienes, los mensajes y la (no se entiende) (42'56").

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 porque 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, porque este orden es experiencial, ese es el sentido de la institución, como lo que se constituye en la experiencia. 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 ahí 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, quedaría como el factor (no se comprende) (45'05").

Cierro, mis conclusiones. Qué origina la violación?

La violación es originaria porque 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, pero también 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, de hecho viene a completa 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 conciential 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.

Gracias.

Sesión de preguntas y respuestas

Participante 1

Muchísimas gracias, toda tu hipótesis e interpretación, está interesantísima, pero tengo muchos comentarios y solamente me voy a referir al más básico sobre las cuestiones básicas, fundamentales, de tu interpretación. Creo que considerar la disponibilidad del cuerpo femenino como condición a priori de la violación, se puede hacer en un sentido demasiado básico, demasiado material anatómicamente básico y en un sentido que precisamente, humana culturalmente, no nos sirve de mucho.

Obviamente si se viola es porque se puede violar, si se roba un coche es porque se puede robar, pero precisamente hay que ver aquí la diferencia: un coche que me

robo es un coche que de entrada no me es disponible porque no es mío. La condición para que yo me lo robe, claro es que esté físicamente ahí y me lo pueda llevar pero tengo que hacer fuerza, tengo que ejercer de alguna manera una violación porque el coche no es disponible; entonces para mí, esta conceptualización tuya me parece de entrada muy cuestionable; yo creo que la condición a priori de la violación no sólo del cuerpo femenino por cierto, sino del cuerpo infantil, puede ser masculino también, etc, es que es indisponible; la indisponibilidad del cuerpo ajeno, femenino o no femenino, es lo que a mi me obliga, si lo deseo, si lo quiero a pesar de esa indisponibilidad, a violar, a ejercer fuerza, violencia sobre el. Quizás este planteamiento te pueda dar qué pensar, en fin. Parece que la violación se puede ver más mucho más como un robo, es el robo de algo que en principio no me es disponible, no es mío, es de otro. El cuerpo de la mujer o del niño, el cuerpo de la mujer al que tu te refieres de entrada físicamente está disponible para que yo haga con el cosas que deseo hacer pero eso en el sentido más material, más anatómico claramente aquí. No necesito describirlo gráficamente pero lo importante no es eso, lo importante verdaderamente es lo que está ahí humanamente constituido espiritualmente como un bien para mi pero también como un bien prohibido, en principio, si tu te fijas, la disponibilidad del cuerpo femenino no solamente es condición de la violación, es también condición de una relación erótica, amorosa, entre los sexos, entonces no puede ser condición a priori de las dos cosas a la vez, de una relación sexual, erótica, amorosa, sana y de la violación misma.

Respuesta MVM

Vuelvo al principio del planteamiento, si, en ese mismo sentido básico, la estructura de la interpretación es, sigo la propia pauta (no se entiende 53'48'') el fundamento o el marco inicial básico del sentido de lo social, en torno a lo cual se organiza lo social, la primera regla de organización es el intercambio y (no se entiende el nombre del autor) (53'39'') .. las sociedades en la generación de alianzas, en su perpetuación y demás intercambian tres cosas principalmente: bienes, mensajes y mujeres, lo que pone a las mujeres en el mismo rango de ese sistema de

intercambio que los bienes materiales, es decir, si, el cuerpo femenino es mucho más que su materialidad pero yo por eso me refería a esos dos planos del significado, pero el significado históricamente instituido, constituido en el discurso médico, el discurso mítico, etc, y el nivel del cuerpo vivido que puede contradecirse y entrar en choque, que de hecho es así, con ese plano discursivo por el cual las mujeres son medios intercambiables, ¿en qué se basa la idea misma de la disponibilidad? Efectivamente en una especie de reclusión del cuerpo desde esa idea de intercambio como base de lo social y de esas dimensiones de lo intercambiable socialmente, en esa incrustación del cuerpo en una dimensión material justo, no (no se entiende 54'48'') a partir de qué, de lo que constituye su diferencia, si, por supuesto las mujeres son tan sujetos espirituales, sexuales, de la misma manera que los hombres, el asunto son los procesos discursivos que intervienen en la configuración de esa diferencia corporal concretamente anatómica material basiquísima, que se asume para mí, vamos la clave de la disponibilidad está en eso, el que históricamente los procesos corporales de lo femenino y concretamente la gestación, se asume sin más y es histórica y discursivamente como un proceso enteramente pasivo, algo que ni siquiera le toca distinguir al sujeto que lo vive sino que queda absolutamente alienado y en esa medida que es el cuerpo en gestación como cuerpo otro, como cuerpo femenino, pura materialidad la idea misma de retraer esa dimensión de lo femenino a ese plano tan básico, es justo el ponerlo en el mismo nivel, ni siquiera diría yo que el coche porque el coche es ya materia transformada por el trabajo, sino de la madera del bosque, la tierra de labranza, esa materialidad disponible para su transformación, es disponibilidad para el amor o para el odio, yo no lo sé porque en el caso del amor, pensando en Husserl en esos textos maravillosos del 14 y 15 justo del reconocimiento del otro en su ser espiritual, en su vida, en su capacidad de interpelar, su respuesta, etc; en la sensibilidad de mi cuerpo desde la captación de mi propia sensibilidad, en fin; pero justamente la violación, la cosificación es el acto opuesto a ello, e incluso quizás podría hacerse un análisis de la naturaleza de los actos en cuanto tales, o sea, cuál es la disposición del sujeto frente al objeto inerte que va a robar y que tiene una cierta conciencia de la transgresión a la disposición del sujeto frente al cuerpo que

va a violar y que no se asume como transgresión y que de hecho lo que estamos viendo es que parte del gran problema que tenemos ahora, es que se está mostrando como transgresión algo que siempre pareció enteramente natural.

Participante. Eso si no lo creo.

MVM. El términos sociales o tradicionales, pensando en el propio lenguaje mítico, en el propio discurso mítico, hay una especie de naturalización del abuso sexual.

Participante. En el mismo relato que cuentas de Séneca, la misma Cénide, ella misma dice, después de vivir el hecho, después de esta injuria, era ya una injuria, no fue nada natural, no fue nada normal, no fue nada aceptable, nunca lo ha sido, (para ella pero no para **-no se entiende (57'55")-** dice la ponente) para ella, pero como que no, ni modo que hubiera esperado una aceptación perfecta por parte de ella, por supuesto, el violador, el abuelo de esta niña del que hablaba Sergio, él no considera que esa es la relación normal que tienen los abuelos con sus nietos.

MVM

No, incluso hay una especie de arrepentimiento, porque es el momento en que el le dice voy a concederte todos tus deseos, fue una especie de resarcimiento del daño, pero dentro de la estructura del acto violatorio, digamos es siempre un momento posterior, primero es una naturaleza impulsiva, un impulso masculino irrefrenable que se apropia de tal, pero vamos, entiendo la crítica, la asumo y creo que si es algo que hay que pensar.

(Ponente anterior Sergio López o moderador, no se dice en el audio)

Creo que hay un mal entendido en la discusión, no se si es porque es un análisis muy fino sobre todo en la segunda parte y a lo mejor se pone en tendencia los matices que creo que es lo que está a discusión, no se si me permita hacer una reconstrucción muy abordable del argumento central que creo que es lo que hay

duda, el malentendido. No es natural, la mujer tiene una capacidad de gestar que es lo natural, que el estrato espiritual es negarla, es una constitución a nivel superior de la mujer como incapaz de gestar que viene instaurada en conjunto con una capacidad del hombre para someterla y violarla, y entonces este discurso que es un discurso espiritual donde se interpreta lo natural como si fuera algo natural en la mujer el no ser capaz de gestar, sea algo meramente pasivo, eso es algo que se instauró desde la esfera espiritual y viene acompañado de esta contraparte de la agencia masculina como violación. Entonces yo creo que lo están entendiendo en otro sentido, como si lo natural fuera que la mujer no fuera que estuviera disponible, digamos que esa disponibilidad proviene justo de la agencia masculina y esa permisibilidad no es un poder en el término de ser capaz, de lo que es permisible.

MVM

La violación como la instauración de un sentido que consiste en restarle capacidad, restarle voluntad a esa corporalidad concreta, por eso la expresión **ipales (60'43'')** es bastante oscura pero es la más clara que encontré. Es un acto espiritualizante que instaura un significado y que ese significado consiste en una desespiritualización del otro, que no es lo mismo que lo que dice el **(no se entiende) (60'58'')** si hay un sentido que es negable, posibilidades, horizonte, vida.

Participante 1.

Yo estaría de acuerdo con eso, incluso pensaría que es cierto, y esta es la otra faceta que se me hace que contradice tu presupuesto fundamental, el hecho de que como lo dijiste también es la violación la que establece la disponibilidad del cuerpo, eso si, justamente por no ser un cuerpo disponible culturalmente, humanamente por mi tengo que ejercer violación para hacérmelo disponible, entonces así si, y yo creo que todo el asunto de la gestación está totalmente desenfocado porque claro que el cuerpo femenino gesta, es la herramienta de procreación, todo lo que tu quieras, pero eso precisamente al violador le viene sobrando. Le vale un comino.

MVM

Si el punto de partida es el intercambio como un fundamento de lo social, como un fundamento de la estructura social y los cuerpos femeninos forman parte del sistema de intercambio, no es gratuito, es porque tienen esa capacidad (no se entiende 60'31'') eso es lo que los hace medios intercambiables por eso lo tomo como uno de los factores centrales, ahora, estamos pensando o creo que hemos alcanzado a ver esa diversidad de formas violatorias que no necesariamente son violentas, incluso en la propia estructura de la violación, el modelo psicoanalítico recalca el momento del arrepentimiento de Neptuno cuando dice pues ya la regué, pídemelo lo que quieras, pero hay todo un dispositivo anterior que es la violación pensada como el disponer de la feminidad como un medio social, como un instrumento social, no solamente en los términos individuales de la violencia física y de la violación de la violencia física sino de lo femenino en el horizonte de lo social, como un recurso, simbólicamente instaurado como un recurso, en ese sentido la diferencia reproductiva no es menor, es justamente la diferencia con la que se inicia la sexuación o que determina y detona un cierto proceso de sexuación, por eso no la descartaría así sin más, ni siquiera estoy centrando la diferencia a nivel de género.

Moderador

Perdón por interrumpir este diálogo tan interesante. Una pregunta más?

Moderador o un participante (no se dice)

Gracias por esta interesantísima conferencia y realmente muy enfocada a detalle a un fenómeno complejísimo y yo creo que es muy logrado el análisis de las condiciones de posibilidad pero y esto no es una crítica o si lo es, es muy constructiva respecto precisamente del concepto de disponibilidad porque creo que cuesta trabajo entender a qué se refiere, la disponibilidad como condición de posibilidad de la violación como que no entiendo qué quiere decir eso, entonces déjame hacer una reformulación y tu me dices si entendí bien o mal. Tu, lo que

expones es los supersupuestos representacionales o ideológicos de eso que tu llamas disponibilidad como condición apriorica de la posibilidad de la cosificación e instrumentalización del cuerpo femenino.

MVM

Si pero hay una diferencia que justo no está marcada en el texto. Y es que la violación no puede ser condición a priori y reinstauración, hay una condición de disponibilidad que está pautada en el significado de la materialidad del cuerpo, sobre ella, la violación se constituye como la reactivación de ese sentido; si, por un lado determina el cuerpo de Cénide para que el individuo concreto que fue el violador, el significado en el, es que es un cuerpo disponible, por eso Cénide dice, esto no va a volver a pasar, pero socialmente por otro, por eso decía que no lo siento como un conjunto de hechos, sino un (no se entiende 60' 06 ") antropológico. Que probablemente es lo más duro de todo esto porque puedes hacer una idea de naturaleza que es necesariamente desvirtual, para el caso del cuerpo femenino. La violación se constituye como el acto de reactivación de ese significado originariamente instituido, y lo que si es claro es la reafirmación con el propio proceso histórico.

Participante 2.

Si, la violación sería una entre otras manifestaciones o posibles reactivaciones de ese sentido original.

MVM

Del sentido originario de la disponibilidad que decía yo como condición a priori.

Pero es una condición a priori, espiritualmente forjada.

Los cuerpos femeninos no son naturalmente disponibles, son culturalmente disponibles.

Participante 2.

Como ideología machista.

MVM

Qué es lo que hace disponible al cuerpo femenino, el discurso médico, el discurso mítico, las propias estructuras sociales, incluso antes del discurso, lo social regulado por el sistema de intercambio y sobre el intercambio podemos establecer una automatización así, no perdón...

Participante 2.

Pienso exactamente lo contrario. Naturalmente el cuerpo femenino es disponible, y culturalmente es como se hace indisponible. Y justo la violación es una fuerza que se ejerce porque no es disponible. Si no fuera disponible no necesitaría violarlo.

MVM

El asunto son las bases mismas de la disponibilidad o la indisponibilidad. Si yo te estaba diciendo: los hombres violan porque pueden, eso en diferentes niveles; de entrada hay un marco legal permisivo y eso es una condición de disponibilidad, no de indisponibilidad, estamos viviendo con un problema de tipificación de comprensión social de un fenómeno que es tan viejo como la historia de la humanidad.

Participante 2.

Claro, eso es lo que quizás por lo menos a mí, me falta pensar con más cuidado, porque no se bien el origen, cómo se gestó esto, y si el hombre de las cavernas consideraba los cuerpos femeninos como disponibles realmente, no lo sé y en algún momento pienso yo, y ya en Séneca está claro, y en nuestra cultura está perfectamente claro que el cuerpo femenino no nos es disponible.

MVM

No. Algunos cuerpos femeninos o algunas reglas de los cuerpos femeninos. Justo la tesis antropológica es el intercambio regulado por la prohibición universal del incesto, es la primera restricción que se establece sobre los sistemas de

intercambio, de la prohibición universal del incesto se genera el sistema de parentesco pero lo que innova el sistema de parentesco, el matrimonio y la propia prohibición del incesto es justo esa disponibilidad prescriptiva de los cuerpos, por eso decía: la regla no prohíbe violar, prohíbe violar a ciertas mujeres, concretamente a la mujer del otro.

Participante 2.

Quizá estamos conceptualizando las cosas de otra manera, pero yo digo que el cuerpo femenino es indisponible para mí salvo que obviamente cuente yo con su voluntad, con la voluntad de ella, con la voluntad de la mujer, entonces ella misma puede decir dispon de mí, dispon de mi cuerpo hasta cierto punto, amorosamente.

De entrada yo, con el cuerpo femenino, igual que con el cuerpo infantil, los cuerpos masculinos también, no puedo hacer lo que a mí se me da la gana sin contar con alguna aprobación que no viene de mí.

(otro participante)

El matrimonio, hasta hace no mucho, se consideraba que la violación dentro del matrimonio era bajo el concepto de me has disponible.

Participante 2.

En ese sentido, que decimos en ese caso, la regla anterior establecida no era correcta.

(otro participante)

Pero es algo de la cultura muy reciente. A lo mejor estamos ambiguamente discutiendo un concepto de violación que para ti es más restringido que a lo que Marcela puede estar refiriéndose.

MVM

La disponibilidad sería la condición para la explicación, O sea, vamos la explicación, la descripción más usada de la violación es la justificación antropológica, pero esa se da bajo ciertas condiciones. El problema creo que está a nivel del registro de disponibilidad, no es natural es cultural, históricamente construida es un hecho cultural, podría ser que la indisponibilidad también sea un hecho cultural. Pero ya se pensaría para otra exposición. Gracias.