

La violencia sexo-genérica: aportes epistemológicos para su comprensión

Gender-based violence: an epistemological contribution for its comprehension.

Jorge Fabio Boso (fabio.boso@gmail.com) Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de San Luis. San Luis. Argentina

Resumen

Comprender la violencia sexo- genérica supone distintas vías de abordaje cuyo posicionamiento epistemológico requiere ser explicitado.

Esa explicitación abre la posibilidad de un giro interpretativo en la noción de violencia sexo-genérica. En ese sentido, la noción de ethos anacrónico propiciada por Femenías, y algunos aportes concretos de Judith Butler referidos a los actos verbales performativos, se constituyen en herramientas cuyo valor de uso teórico-político habilitan la comprensión de la noción de violencia sexo-genérica, generada y sostenida en una trama de producción simbólica.

Palabras claves: violencia sexo- genérica, ethos anacrónico, actos verbales performativos.

Abstract

The understanding of gender-based violence presupposes different ways of approaching, whose epistemological point of view needs to be explained. This explanation opens up the possibility of an interpretative turn in the notion of gender-based violence. In this sense, the notion of anachronistic ethos, proposed by Femenías, and the concrete contributions of Judith Butler about the performative verbal acts constitute tools whose value of theoretical-political use make possible the comprehension of the gender-based violence notion, generated and sustained in a symbolic production pattern.

Keywords: gender-based violence – anachronistic ethos - performative verbal acts.

Introducción

¿En qué consiste la violencia sexo-genérica? Responder esta pregunta puede admitir al menos dos vías epistemológicas de acceso:

-Una posibilidad consistiría en partir de una perspectiva teórica a priori que provea definiciones claras y distintas. Ese procedimiento así planteado se limitaría a constatar un mero estado de cosas, y tendría como efecto quizá no buscado el dejar aspectos del fenómeno de la violencia de sexo- género en un campo de oscuridad y confusión, al no poder colectarlos y remitirlos a una definición que satisficiera suficientemente determinados intereses teóricos.

-Otro camino, que es el que aquí me interesa esbozar, apuesta a explicitar que el fenómeno de la violencia de sexo-género sólo puede ser comprendido a la luz de la intrincada urdimbre en la que cobra sentido, en la que aparecen involucradas distintas y numerosas perspectivas, con diversos niveles de complejidad. Es al interior de ese entramado donde se puede adquirir cierta lucidez provisoria respecto de la pregunta por la violencia sexo- genérica, admitiendo que tal pregunta no pretende agotar el alcance y la profundidad de un fenómeno tan polifacético, y que la misma indagación produce aquello por lo cual se interroga, no en su calidad de mero fenómeno al que se debiera forzar a incluir en una definición preestablecida, sino en su condición de objeto de conocimiento que se comprende a partir de las experiencias que lo producen.

La segunda vía, de abordaje, por lo tanto, conlleva una decisión epistemológica que, por lo mismo, no carece de consecuencias políticas, ya que supone que el abordaje de la violencia requiere una operación de desmonte de nociones tradicionales como sexo, género, naturaleza, cultura, contrato social, sujeto, entre otras, a ella ligadas, y producidas en el marco de la sociedad patriarcal.

De ahí, en lo que sigue intentaré puntuar las posibilidades de un giro interpretativo en la noción de violencia sexo-genérica a partir de aportes de Butler, y en relación con la noción de ethos anacrónico, por suponer que ambos constituyen herramientas de uso teórico-político capaces de comprender la noción de violencia sexo-genérica en tanto producción simbólica al interior de una urdimbre que la genera y sostiene.

Desarrollo

Epistemológicamente, la posibilidad de interrogar por la violencia supone que se alcance a producir su desnaturalización como fenómeno, esto es, que llegue a problematizarse que su aparecer no consiste en agotar su existencia en su sola descripción. En efecto, las nominaciones suelen invisibilizar en la *quidditas* a la que se refieren, las razones que la producen: por caso, la criminalización de la violencia toma el dato episódico y opera sobre él con el artificio de las normas legales disponibles, pero se abstiene de cuestionar el continuum del sistema en el que dicha violencia se inscribe. Por lo que el desconocimiento de la violencia estructural que le otorga existencia a toda forma de violencia emergente constituye una ceguera que bien puede entenderse en términos de obstáculo epistemológico.

Trama y subtexto

Ahora bien, no se trataría aquí de una relación dicotómica que mantiene una tensión entre la profundidad de la estructura y la superficie del fenómeno. Por el contrario, es en la misma trama de producción de significados donde opera, elidido, el subtexto en su carácter de no debatido, excluido de las normas que, habilitadas históricamente como un sentido común, llevan a considerar cierto estado de cosas como natural. A mi modo de ver, entonces, no habría un nivel subyacente a los sistemas de creencias de producción legal o simbólica que explicaría la violencia sexo- genérica que tendría lugar en otros estratos, sino que en cambio el subtexto operaría en una trama de sentidos fuertemente articulados por significantes nodales, estructuradores de la noción de violencia. El subtexto funcionaría como un conjunto de vectores- fuerza que se desplazan produciendo efectos de sentido de acuerdo con las situaciones o circunstancias particulares que, ora se organizan determinando ciertas materialidades interpretativas, ora se desarmar deshaciendo las mismas materialidades que en otro momento contribuían a elaborar. Como puede inferirse de lo afirmado, el subtexto no estaría constituido sino por aquellas producciones textuales destinadas a producir efectos de sentido conservador y hegemónico. Creo que la fortaleza epistemológica de pensar el subtexto de ese modo ayudaría a explicar la multiplicidad de razones que, como diversos intereses en juego -de firma o de contenido- intentan dar cuenta de la violencia sexo-genérica en distintas situaciones, con menor o mayor eficacia, pero teniendo en cuenta que “lo que puede y debe cambiarse es que las mujeres resulten afectadas y dañadas mucho más que los hombres y de modo tan diferente” en procesos básicos de la vida social (Jónasdóttir. 1993: 251).

Ethos anacrónico

Por otra parte, y en una línea de consideración que podría articularse con lo explicitado en el párrafo anterior, Femenías y De Santo (2014) afirman que Butler, a partir de una lectura de Adorno, diferencia entre un ethos colectivo universalizado tradicional, de una cierta moral emergente. Entre la nueva moral que intenta abrirse paso y el ethos que no puede dar cuenta de las prácticas concretas de los sujetos, se producen tensiones. El ethos intenta reafirmarse ante lo que constituye una amenaza a su hegemonía: “La universalización de las reglas consuetudinarias no es violenta en sí misma, sino que se torna violenta cuando se encuentra alejada de las prácticas de los individuos particulares” (Femenías y De Santo, 2014: 80). La estrategia unificadora y totalizante se tramita por persuasión o, ante la insuficiencia de esa vía, por medio de prácticas violentas.

El concepto de ethos anacrónico que Femenías y De Santo proponen, posibilita pensar la violencia desde una perspectiva situada. Esa categoría reúne una serie de patrones muy variados: “La violencia de género y la violencia contra las mujeres... se producen mediante complejos mecanismos entre los que la brutalidad cotidiana que sufren muchas personas es sólo el ejemplo emergente de una trama tanto más sutil cuanto difícil de desmontar” (Femenías y De Santo. 2014: 77).

La violencia siempre está referida a una acción externa o ajena a una legalidad; precisamente, allí donde fracasa la fuerza de la ley se impone la violencia como desborde; históricamente se ha ejercido sobre los cuerpos de las mujeres en primer lugar, y sobre los cuerpos en posición mujer o situación de feminización en segundo lugar. La violencia de género se ejerce contra quienes no responden a los estereotipos prescriptos por la sociedad o alguno de sus sectores, que entienden lo sexual binariamente y de acuerdo con estilos y funciones naturales.

De ahí que desmantelar los niveles más encubiertos de la violencia contra las mujeres requiere poner en evidencia el ethos anacrónico en que esa violencia se sostiene, destronando así la naturalidad de una norma de vida y produciendo su deslegitimación.

Contrato social y “contrato” sexual

Por otra parte, cabe señalar que ciertos vectores circulan como ejes decisivos que posibilitan el desmonte de lo invisible en la trama visible, para comprender la violencia sexo-genérica. Por caso, la naturalización de los opuestos naturaleza/sexo y cultura/género que se fundan en los supuestos del modelo contractual, sostienen en los campos del discurso y de las prácticas todo un sistema de legalidad; pero también habilitan, explícita o implícitamente, todo un sistema de exclusiones. Así, para Hobbes en el estado de naturaleza el derecho es de la madre. Pero cuando se firma el contrato quedan excluidos los derechos de las mujeres, que la cultura patriarcal limita, con la consiguiente pérdida de igualdad varón-mujer. El contrato social resulta ser entonces la legitimación teórica de la subordinación de las mujeres. Ahora bien, al contrato social le corresponde como contrapartida el contrato sexual: las mujeres firmarían un contrato de sumisión no por su condición de vulnerabilidad física o de otra especie, puesto que en el estado de naturaleza ellas tienen poder de vida y muerte: lo firman porque se les aplicaría la fuerza. El sistema legal consolida así el poder del patriarcado (cfr. Femenías, 2008).

En otro orden de cosas, Molina Petit (1994) afirma que Gayle Rubin relee el sentido del intercambio exogámico teorizado por Lévi-Straus: de resultas que en última instancia las mujeres son las organizadas por los varones en tanto organizadores, ya que ellas no tienen derecho a disponer de sí mismas, sino los varones los que tienen todos los derechos sobre ellas.

Amén de que la cuestión hermenéutica a indagar aquí es por qué las mujeres han sido convertidas en símbolo de la mediación cultural y por consiguiente en la representación ideológica de lo natural, es claro de ver que según la lógica de los intercambios se considera a las mujeres como cosas privadas de su poder que sujetos de derecho.

Pero incluso lingüísticamente, el valor de las mujeres en tanto signos y no necesariamente en tanto cosas, trasunta la esencia vehiculizadora de comunicación entre dos grupos de varones: “El que la mujer sea definida como palabra significa que ‘la hablan’ o que ‘se habla’ de ella o a través de ella, pero que ella misma no tiene la capacidad de hablar” (Molina Petit, 1994: 258). Si quiere usar la palabra ha de ser como voz y alabanza del varón. A ella le cabe reconocer y aceptar su sujeción como no- sujeto o, en todo caso, su palabra tiene que estar en sintonía con la palabra estructurada de modo patriarcal; la mujer tiene que justificar su levedad óptica hablando desde una referencia al varón. Dicho de otro modo: “El contrato sexual es la condición de posibilidad para que la mujer pueda entrar en el contrato socio- simbólico del lenguaje” (Molina Petit, 1994: 264). El reconocimiento sacrificial de su ser-en-el-varón es garantía de que se le permita el uso de la palabra. El varón es quien puede remediar esa falta de compleción femenina al transformar su vacío en plenitud de ser. Se colige asimismo de ello que el tal “contrato” no es tal, puesto que parte de una relación de dominio, no de igualdad.

Orden falocéntrico

Relacionado con lo anterior, puede decirse que de la complejidad estructural que involucra la violencia sexo-genérica, puede destacarse aquella forma que pone de manifiesto de manera significativa la relación de subordinación de las mujeres al orden patriarcal, y que opera con particular eficacia en el lenguaje; éste, como institución falocéntrica correlativa del contrato social y el “contrato” sexual, mantiene y refuerza, con sus repeticiones performativas, aquella vinculación de dominio. En ese mismo sentido, también reproduce la relación de subordinación y justifica el ejercicio de la violencia sexo-genérica.

Por otra parte, ha sido el feminismo de la diferencia el que, tomando la noción de sujeto de Beauvoir, concluye que la inscripción de las mujeres como sujetos es imposible, porque el sujeto se inscribe en un orden falocéntrico. Es decir, todo sujeto se inscribiría, según esa vía argumentativa, en términos masculinos, y no habría lugar para concebir la existencia de un sujeto femenino en aquel orden falocéntrico. Por lo que la idea de igualdad vendría a constituir una trampa del lenguaje que produce la homologación del sujeto femenino al sujeto masculino, pero en una posición vicaria o mediante el ejercicio de un discurso que enmascara o expropia la voz de las mujeres.

Una alternativa consistiría en fragmentar, dislocar, desarticular ese orden falogocéntrico, en una suerte de acciones que vuelvan operativa la máxima del “fallo del fallo”. Con lo cual, la emergencia del discurso femenino en el orden falogocéntrico se habilitaría por las grietas, las fracturas, las hendiduras propinadas en su espesor discursivo. En ese sentido, con Irigaray (2007) podríamos preguntarnos qué pasaría si las mujeres, en tanto constituidas como objeto mudo, allí, pudiesen hablar: Ellas ¿tendrían algo para decir? En todo caso ¿con qué palabra hablarían? ¿Desde qué lugar podrían habilitar un modo otro simbólico de organizar el discurso, quebrando las sintaxis del lenguaje del amo de razón masculina? ¿Cómo sería posible generarlo? Puesto que el orden del discurso también construye y sostiene a la sexualidad, al género, igualmente la violencia aparece como su resultado, y desde aquel lugar es habilitada y legitimada.

Así, la violencia del lenguaje en el ámbito de la vida cotidiana vehiculiza aquel discurso subyacente, a través de una miríada de formas que tuercen las posibilidades de crearse como sujetos libres de las constricciones y disciplinamientos que ese discurso establece.

Butler: el análisis genealógico de Foucault y el psicoanálisis

En otro orden de cosas, haciendo una lectura del análisis genealógico foucaultiano, Judith Butler (2004) afirma que Foucault describe al psicoanálisis como el descendiente histórico del confesionario. El poder pastoral se atribuye a la gente que cuida y asiste a las almas de los otros, y cuya tarea consiste en cultivarles éticamente y en conocer y dirigir su conciencia. Esas gentes procuran la administración del alma, y para ello disponen de un discurso que tiene la verdad de lo que el otro es. Los contenidos ocultos no reprimidos y revelados son controlados por ese discurso de verdad, de manera que el deseo de confesar lo que está oculto involucra, de parte de quien ejerce ese control, la normalización y regularización de ese contenido.

Foucault luego “reconsidera el papel de la confesión en los escritos de Séneca. Foucault afirma haber encontrado en Séneca un concepto de la confesión en el cual no se trata de revelar los ‘deseos profundos’ sino que se lleva a cabo un esfuerzo para ‘transformar el puro conocimiento y la simple conciencia en una forma real de vida’ a través del habla (...) No hay deseos que enmudezcan en manos de leyes represivas, sino que más bien se trata de una operación en la que el yo se constituye a sí mismo en el discurso con la asistencia de la presencia de otro y del habla” (Butler, 2004: 231). Es decir, el yo no es descubierto sino constituido. Esa cambio de punto de mira marca el pasaje de la hipótesis represiva a la fuerza performativa de la elocución hablada. El poder pastoral se orienta ahora a facilitar la conversión transformadora, la autorrealización del yo. Lo que se comunica o expresa no sólo es cierto deseo, sino que en el acto de habla toma forma otro deseo. Dicho de otra manera, hablar sobre sexo entraña un

disfrute según el cual el habla se convierte en el nuevo vehículo del deseo, pues el hecho se convierte en un nuevo hecho o da nueva vida al viejo hecho.

El acto (verbal) de Antígona

Por otra parte, al referirse a las palabras con las que Antígona da cuenta de su acto frente a la ley divina y la ley humana, Butler sostiene: "Afirmar 'No voy a negar mi acción' equivale a rehusar cometer una negación, pero no es precisamente reivindicar la acción. Decir 'Sí, yo digo que yo lo hice' equivale a reivindicar la acción, pero también a cometer otra acción en la propia reivindicación, el acto de hacer pública la propia acción, una nueva empresa criminal que toma el lugar de la anterior y la redobla. La acción de Antígona es ambigua desde el principio, pero no sólo la acción desafiante por la cual ella entierra a su hermano, sino el acto verbal en el cual ella contesta a la pregunta de Creonte; así pues, la suya es una acción en el lenguaje. En cierto sentido, hacer pública la propia acción en el lenguaje es completarla; es el momento que la implica en el exceso masculino llamado *hibris*" (Butler, 2004: 237).

Pero ¿qué es lo que concede poder a estos actos verbales? No es otra cosa que la operación normativa de poder que esos actos verbales encarnan, sin que lleguen a convertirse del todo en ella. Por lo que Antígona llega a actuar de formas que se podrían llamar varoniles en ese contexto no sólo porque ella está desafiando a la ley, sino porque, cuando comete el acto contra la ley, asume al mismo tiempo la voz de la ley.

Ahora bien, Creonte es el modelo de soberanía y espera que su palabra gobierne asimismo los actos de Antígona. Pero ésta le replica con la afirmación de su propia soberanía al rebatir el acto soberano de habla de Creonte. Entonces "la afirmación se convierte en una acción que reitera la acción que afirma, extendiendo el acto de insubordinación al performar su reconocimiento en el lenguaje. Pero, paradójicamente, este reconocimiento requiere un sacrificio de autonomía en el mismo momento en el que está siendo performado: ella se afirma a través de la apropiación de la voz de otro, el mismo al que se opone; así pues, obtiene su autonomía a través de la voz de la autoridad a la que se resiste, una apropiación que lleva dentro de sí, de forma simultánea, los restos de un rechazo y la asimilación de esa misma autoridad" (Butler. 2004: 238).

Pero la confesión, como un acto que desplaza el deseo sobre el que informa, especialmente cuando tiene lugar en un análisis, no sólo "cambia al sujeto" en cuestión, sino que también puede funcionar para ocultar y racionalizar un sentimiento de culpa que se deriva de una acción que uno mismo no ha cometido. Antígona confiesa y no deja lugar a dudas sobre lo que ella ha hecho, pero no revela su deseo de una forma transparente. Al confesar, ella se somete al castigo

que Creonte le tiene preparado, y con ello acelera su movimiento hacia la muerte. La confesión produce así una serie de consecuencias que iluminan retrospectivamente un deseo de ser castigada, un alivio final de la culpabilidad. El hablar del crimen es pues otra acción. En términos de Butler: “El habla analítica tiende a ser retórica, y con esto quiero decir que lo que se dice en análisis no es siempre o sólo considerado por lo que parece decir, sino también por lo que la propia habla expresa, lo que comunica el propio modo de expresión, lo que realiza la elección de las palabras” (Butler, 2004: 242).

Ubicando esta cuestión de hecho en el contexto de la transferencia, Butler dice que un acto de habla trata de comunicar un contenido, pero también de mostrar o representar otra serie de significados que pueden o no tener relación con el contenido que se enuncia. En tal sentido, es el cuerpo que habla el que se confiesa en su materialidad de cuerpo, es decir, como tal cuerpo así se presenta desde sí ante otro: “Se podría decir que el habla es otro hecho corporal. Y el cuerpo que habla de su acción es el mismo cuerpo que hizo la acción, lo cual implica que hay una presentación de ese cuerpo en el habla, como si la culpabilidad empujara a través del cuerpo, quizá en la propia habla. La persona que habla puede estar relatando una serie de sucesos del pasado, pero al hablar también está haciendo algo más: está presentado el cuerpo que realizó el acto y al mismo tiempo está realizando otro acto, está presentando el cuerpo en su acción (...) dado que el habla es una acción del cuerpo, hay una cuestión añadida: ¿será ese cuerpo recibido también? (Butler, 2004: 244). La palabra hablada es un acto corporal al mismo tiempo que vendría a constituir cierta sinécdoque con el cuerpo.

La práctica psicoanalítica pone en evidencia que siempre se muestra algo más o algo diferente de lo que se quiere mostrar, y de que se entrega esa parte de sí mismo que no sabe a otro para que la retorne en una forma que no es posible anticipar. Tal mostración hace suponer que uno no se vuelve del todo vulnerable al control del otro. La verbalización conlleva una especie de desposesión, cierta ruptura con el apego al yo: “El momento ‘relacional’ llega a estructurar el habla. En estas escenas del habla, ambos interlocutores se dan cuenta de que, hasta cierto punto, lo que dicen está fuera de control. Si decir es una forma de hacer y parte de lo que se está haciendo es el yo, entonces la conversación es un modo de hacer algo juntos y de convertirse en algo diferente; algo que se llevará a cabo durante el transcurso de este intercambio, pero nadie sabrá qué o quién se está haciendo hasta que esté hecho” (Butler, 2004: 246).

Conclusión

Hay un acto constitutivo que claramente es violento, fundante de un orden que se impone (pero que bien podría haber sido otro): el de una trama de sentido que, a su vez, se va a sostener a través de pequeños o grandes actos de violencia (legales, laborales, personales, públicos, privados, etc.) que le dan consistencia y estructuran su carácter de ethos anacrónico. A través de discursos y prácticas que lo ratifican, esa estructura patriarcal ejerce un dominio en cuyo marco la violencia sexo-genérica no es gratuita sino necesaria para mantenerla como el único orden posible.

Sin embargo, a partir de los desarrollos de Butler otro orden puede tener lugar, de momento que pueda interrogarse la legitimidad y naturalidad de aquel estado de cosas: los mecanismos ocultos de las estructuras del poder patriarcal no son incompatibles con la noción de resistencia como modo de agencia, de lucha que produce desplazamientos y grietas en aquellas estructuras. Ese procedimiento requiere deconstruir las lógicas falocéntricas que, solidarias del contrato social-sexual, operan en la trama discursiva que la estructura de poder patriarcal ha tejido.

En sus intersticios, el giro trópico se constituye en garante de la resistencia, dando lugar a otras posibilidades, donde el estatuto de sujetos por parte de las mujeres y de las sexualidades disidentes no consista en ser objeto de violencia como condición para su reconocimiento, para su inscripción en el falogocentrismo discursivo que las expropia de su capacidad de nombrarse y de crearse como sujetos de libertad. Porque de eso se trata, en gran medida: de que la violencia sexo-genérica es una institución que reniega de la capacidad de creación de libertad, ya que ve esa capacidad como una amenaza constante y creciente para las conquistas del patriarcado hegemónico.

Por lo que el desafío consiste en iluminar e identificar un conjunto de fenómenos que existen, y que hay que colocar en el centro de una problemática efectiva. A condición de esclarecer las prácticas y los discursos en que se enmascara la violencia sexo-genérica, y de suplementar políticamente el trabajo sobre la propia subjetividad para pensarse como libre y, en consecuencia, habilitar las condiciones para que ello sea posible.

Referencias bibliográficas

- BUTLER, J. (2004) "Confesiones corporales", en *Deshacer el género*. Bs As: Paidós.
- FEMENIAS, M. L. (2014) *Violencia y aspectos del discurso jurídico*. Rosario: Prohistoria.

-
- FEMENIAS, M. L. (2008) “Violencia contra las mujeres: Urdimbres que marcan la trama”, en APONTE-SANCHEZ, E. y M. L. FEMENIAS (compiladoras) *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, La Plata: Edulp.
 - IRIGARAY, L. (2007) *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
 - JONASDOTTIR, A. (1993) *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.
 - MOLINA PETIT, C. (1994) *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos.