

“MONSIEUR CANNIBALE”, MONSTRUO INVISIBLE
DE LA VIOLENCIA*

María Luisa Femenías**

RESUMEN: La interpretación simbólica de Freud sobre la figura del “caníbal” en *Tótem y tabú* sirve de base, siguiendo una línea iniciada por Fedullo, para una interpretación de la violencia contra las mujeres, que —sin descartar otras posibles— arroja cierta luz sobre los modos en que la cultura genera sus “monstruos”.

PALABRAS CLAVE. Violencia, género, simbolismo, caníbal, monstruoso.

En una vieja canción de Sacha Distel (1973) titulada *Monsieur Cannibale*, el estribillo reza “Oh, señor caníbal; no quiero morir; señor caníbal, déjeme partir”. La idea del caníbal ha sido explotada tanto en los libros de aventuras como en el cine. En general, las referencias tradicionales remiten a un “salvaje” comiendo en su sentido literal “carne humana”. Prototipo de lo “extraño”, “incivilizado”, “salvaje” y “ajeno”: caníbales son “los otros”; ergo, no lo somos “nosotros”; quedando gracias a este sencillo *tropo* exentos de *culpa* y *cargo*. Siempre en clave ontologizada, el caníbal está próximo a la mirada folletinesca cuando se lo evoca en vinculación a la “violencia doméstica”. En cambio, se lo trata cauta y

* Una versión breve de este texto fue leída en *Monstruos y Monstruosidades*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, octubre de 2010.

** Doctora en Filosofía. Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG-IDIHCS), Universidad Nacional de la Plata, Argentina. Correo electrónico: mlfeme@yahoo.com.ar

esquivamente en aquellos casos en que se presume alguna forma real de canibalismo en aras de la supervivencia heroica de un grupo en riesgo.¹ Sea como fuere, “canibal” y “canibalismo” —atribuidos siempre a una otredad exótica y ajena— han gozado de numerosas interpretaciones, que vale la pena revisar. Entre ellas, me interesa retomar la que se vincula a cierta forma de violencia. Así, en *Tótem y tabú*, Freud (2000) asume la figura del canibal como la de aquel individuo que inflige violencia contra otro del que desea poseer sus cualidades. Sobre esa base, pero apartándome de las lecturas canónicas, esbozaré una interpretación extendida de la explicación freudiana, a la luz de algunas modalidades específicas de la filosofía de género y de la comprensión de “lo global”. Siguiendo a Donna Haraway y a Celia Amorós, entenderé “lo global” en términos de “era del paradigma informacionista”. Como se sabe, en la era actual de la globalización, según el sociólogo Manuel Castells, se pueden identificar ciertos fenómenos convergentes, que denomina: a) el paradigma informacionista; b) la sociedad en red, y c) el nuevo modelo de desarrollo capitalista (Femenías y Rossi, 2009: 45-46). Para el caso del “paradigma informacionista”, Castells adopta y adapta el concepto de “paradigma” desarrollado por Thomas Kuhn, en su ya clásico libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1971). En ese sentido, el paradigma constituye un marco teórico amplio a la manera de modelo conceptual que incluye y promueve tradiciones coherentes de investigación científica.² Este marco conceptual supera y, hasta cierto punto fagocita, movimientos del tipo de la post-colonialidad, que quedan más vinculados a los problemas de la identidad y de la localización identitaria. Ahora bien, en tanto proceso

¹ Contrátese el imaginario “canibalesco” en el caso de los *rugbiers* perdidos en Los Andes, tras el siniestro del avión donde viajaban, y el caso del asesino mexicano José Luis Calva Zepeda (1969-2007), que recibió amplia cobertura periodística. Conocido como *El poeta canibal* o *El canibal de Guerrero*, cobró relieve internacional en 2007, cuando se lo detuvo acusado del homicidio de tres de sus novias, su posterior descuartizamiento y la consumación de actos reiterados de canibalismo.

² Esto significa, en primer lugar, que un paradigma es un modelo o patrón general aceptado. En segundo lugar, que tiende a atraer un grupo duradero de partidarios que realizan sus actividades dentro de ese marco; al mismo tiempo, es lo bastante incompleto como para dejar que los problemas se desarrollen y se resuelvan dentro de él.

actual de globalización del mundo, el paradigma informacionista conjuga una producción semiótica y material, que afecta a unas formas de vida más que a otras. Como red global de poder, distribuye por sus circuitos heterogénea y socio-técnicamente información, mercancías, símbolos, temporalidades, tecnologías, trabajo, patologías, y violencia. Precisamente, me interesa esquematizar alguna forma de la mal denominada “violencia doméstica” en este acelerado proceso de cambio de paradigma al que Haraway anuncia con la vieja metáfora de “los agudos dolores del parto”.

NIVEL SIMBÓLICO DEL CANÍBAL

Vuelvo a *Tótem y tabú*. En esta obra, Freud hace unas pocas referencias a los caníbales (siempre en términos de “otredad”, a la que significó a partir de la comprensión hegemónica de su sociedad). La primera mención es aleatoria; según la cual, “caníbal” y “primitivo” parecen funcionar como sinónimos (Freud, 2000: 12).³ Mucho más interesante es la segunda de las referencias. En relación con el uso *homeopático* de la hostilidad, Freud advierte que el canibalismo de los primitivos ofrece una motivación análoga pero sublimada, en la que el caníbal “absorbe por ingestión partes del cuerpo de una persona, en la convicción de que se apropia de las facultades” de las que esa misma persona está dotada. Una derivación afín de esa creencia —según Freud— es que las mujeres embarazadas deben abstenerse de comer ciertos alimentos cuyos caracteres indeseables se transmitirían al hijo (2000: 85). Freud subraya así que se establece una relación causal de tipo mágico-atávico, contagiosa por contigüidad (2000: 86), inscrita en lo que denomina la “omnipotencia de los pensamientos” (89), y que reaparece en las neurosis obsesivas (90).

Más adelante, y basándose en la fiesta de la comida totémica, Freud responde una serie de preguntas que se venía formulando sobre el origen

³ Dice Freud: “De esos *caníbales* pobres y desnudos no esperaríamos desde luego que en su vida sexual observaran reglas éticas como las entendemos nosotros, o sea que impusieran algún grado de restricción a sus pulsiones sexuales” (2000: 12. *Cursivas mías*).

del tótem y del banquete totémico (143), introduciendo elementos de origen griego propios de la sociedad occidental. En alusión a su hipótesis de la “horda primitiva” (de fuertes reminiscencias hesiódicas y hasta hobbesianas), sostiene que un día los hermanos expulsados se reunieron, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna (143). Según conjetura Freud, tal acto hubiera sido imposible si se hubiera querido llevarlo a cabo individualmente; el progreso de la cultura o el desarrollo de alguna nueva arma debió inspirar en los hermanos un sentimiento de superioridad (143), que los llevó al ataque y muerte del padre. Por tratarse de “salvajes caníbales”, Freud considera que “*naturalmente* devoraron el cadáver” (143; mis cursivas). El padre, violento y tiránico, envidiado y temido a la vez por cada uno de sus hijos, es muerto y devorado por ellos, en asociación fraternal, identificándose con él. Es decir, se apropian simbólicamente —por identificación— de su fuerza y de su poder (144). De modo que, para Freud, el banquete totémico se instituyó como la primera *fiesta* de la humanidad, en tanto reproducción conmemorativa de un acto *criminal*, a la vez *memorable* y constitutivo de las organizaciones sociales y las restricciones morales y religiosas (144).

La psicóloga Liliana Fedullo realizó una relectura crítica de este “canibalismo”, centrándose en el problema de la violencia contra las mujeres (Fedullo, 2009: 2). Para Fedullo, en tanto la violencia contra las mujeres es reiterada, repetitiva y vinculante “la compulsiva consumición/apropiación, del cuerpo de la mujer recuerda el proceso de identificación canibalística del agresor”. En tal proceso, simbólicamente, el agresor “se apropia de las facultades y las capacidades de la persona contra la que arremete” (Fedullo, 2009: 3). En esta fructífera interpretación, que sintetizo al extremo, el deseo del violento, y las relaciones que entabla con su “objeto” de deseo, se juegan en el ámbito del dominio, la soberanía y el control.

Ahora bien, sobre esta fructífera línea interpretativa, caben algunas observaciones. El análisis freudiano instala el problema del *canibalismo* en términos de reconocimiento/adquisición entre varones; las mujeres parecen quedar fuera de la escena. Esto permite conjeturar que ellas (las hermanas) “juegan” un papel jerárquicamente devaluado, releído por Gayle Rubin en términos de circulación según su “valor de uso y de

cambio” *qua* mujeres. Asimismo, en la hipótesis de Freud, el asesinato se comete respecto de alguien “superior” (el padre) envidiado y temido, de cuyas “facultades superiores” los *fratres* desean apropiarse.

Si esto es así —y concediendo utilidad hermenéutica a la explicación freudiana— es necesario formular, al menos, una pregunta, que dejo abierta para retomarla más adelante: ¿qué se envidia y teme de las mujeres para que, siguiendo la interpretación de Fedullo, un varón desee *violentamente* apropiarse de “esas” cualidades? Y, en todo caso, ¿cuáles son?

NIVEL ESTRUCTURAL DE LA VIOLENCIA

Mi interpretación —como en otras oportunidades— retoma un aspecto estructural de la violencia. Por tanto, leo “caníbal” no como un individuo aislado sino como un *modus operandi* aceptado y sancionado socio-culturalmente, pero llevado al *exceso*. En otras palabras, sólo se reconoce como “violento” y, por ende, canibalístico el *plus* excesivo y disfuncional que la misma violencia patriarcal estructura y legitima (Aponte-Sánchez y Femenías, 2008: §§ 1 y II).

Iris Marion Young (1983) mostró cómo los modos de entender la maternidad y de vivirla no responden a una *naturaleza femenina* sino a cómo culturalmente se la construye como ideal. De manera semejante, los modos de entender la violencia y de vivirla tampoco responden a una *naturaleza masculina*, sino por el contrario, responden fundamentalmente a cómo culturalmente se construye el *ideal de la virilidad* y del *dominio*.⁴ Es decir, tanto la identidad como el carácter del violento deben plantearse en términos políticos, porque las relaciones estructurales superan y condicionan las que entablan los individuos entre sí de modo binario, y las exceden. Young llama también la atención

⁴ Al menos para la tradición judeo-cristiana a la que nuestra sociedad pertenece, rige el mandato divino: “Dios dijo: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza para que *domine* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven en ella’” (Génesis 1: 26). En el mismo sentido, domina sobre la mujer y sus hijos; cursivas mías.

sobre lo que denomina *cosificación ideológica de la realidad social*. Es decir, el conjunto de discursos hegemónicos que refuerzan costumbres, lenguajes y realizaciones *como si* la estructura social fuera monolítica, natural e inmodificable. Esa *cosificación* responde, según nuestra filósofa, a un sistema central de “opresión” que permite comprender al mismo tiempo mecanismos individuales y sociales, sancionados y legitimados en usos y costumbres que *cosifican estructuralmente* cierto *modo de otredad*, en nuestro caso, la de las mujeres en lugares de inferioridad.

Para dar cuenta de tal estructura, Young distingue cinco aspectos, relacionados mutuamente, todos fácilmente aplicables a la situación histórica de las mujeres: i) explotación económica; ii) marginación social; iii) sub-representación y carencia de poder; iv) imperialismo cultural y, por último, v) violencia. Esto contribuye a modelar las identidades de quienes (varones y mujeres) están inscritos en ella. Brevemente, esto significa que independientemente de que algunos varones sean *patológicamente* violentos, el problema reside en que existen y subsisten condiciones estructurales *naturalizadas* que favorecen o habilitan la violencia *natural* de los varones. Paralelamente, las mismas condiciones refuerzan la vulnerabilidad *natural* de las mujeres. Por tanto, la clave está en las condiciones estructurales y estructurantes que favorecen, encubren, invisibilizan, minimizan o justifican la violencia contra las mujeres, que los discursos hegemónicos aún vigentes siguen reforzando. En efecto, buena parte de la violencia que varones singulares ejercen sobre las mujeres no hace sino responder exacerbadamente a modelos viriles considerados *proprios* de la conducta “masculina”, aceptados y justificados históricamente de múltiples maneras.

En suma, en la medida en que en nuestras sociedades la violencia contra las mujeres es estructural y estructurante, la que se ejerce en exceso en un determinado momento está ligada a la redefinición o el reacomodamiento simbólico-funcional de los espacios de poder de los *varones hegemónicos*. Sin eximir de responsabilidad singular a cada varón violento en particular, sostengo que tal es el caso en la sociedad global que está conformándose actualmente. En efecto, los procesos actuales de globalización están redefiniendo los lugares “naturales” de mujeres y varones, produciendo varios fenómenos de (des)re-estructuración,

razón por la que los modos de la violencia otrora naturalizada se hacen más evidentes. En principio, desde hace unos treinta años, las figuras del varón-proveedor y de la mujer-ama-de-casa han entrado en una profunda crisis global, poniendo en riesgo la simbólica de la masculinidad y de la femineidad hegemónicas. Esto promueve un complejo proceso de re-naturalización de la inferioridad y de la superioridad cuyos nuevos códigos están en vías de construcción: se trata de un reordenamiento del mundo global, que alienta lo que denomino “violencia reparatoria”. Es decir, la que pretende reparar *el orden jerárquico natural* desafiado por los rápidos cambios de la globalización.

LAS PROMESAS DE LOS MONSTRUOS

Por su parte, Donna Haraway, la bien conocida autora de “Las promesas de los monstruos” y otras obras vinculadas al *ciberfeminismo*, encuentra al “monstruo” y “lo monstruoso” precisamente en la secuencia que va desde *las promesas incumplidas de la Ilustración* a sus propias promesas de borramiento de los límites entre lo humano y lo no-humano, constitutivas del *cyborg* (Haraway, 1999: 123). Para Haraway, debemos entender la naturaleza “como una ficción y como un hecho” porque los organismos “no nacen; los hacen determinados actores colectivos en determinados tiempos y espacios con prácticas tecno-científicas de un mundo sometido a constante cambio”. Esta aguda observación resulta particularmente provocadora en tanto desafía varios preconceptos sobre los que se asienta la explicación canibalística. Entre otros posibles, enumero tres:

i) que existe una escala de *seres primitivos inferiores = los caníbales* y seres “superiores” (los individuos occidentales actuales);

ii) que esos primitivos-inferiores-caníbales establecen sus relaciones según un modelo de pensamiento de tipo mágico-atávico, en el que se inscribe el pensamiento omnipotente que entiende la causación por contigüidad;

iii) que el retorno al canibalismo —ahora en clave simbólica— se produce bajo el rubro medicalizado de las “neurosis obsesivas”.⁵

⁵ Esta la última premisa goza de gran reputación, puesto que la mayoría de las explicaciones al uso inscriben “al violento” como un “individuo patológico”.

Ahora bien, por un lado, Haraway impugna la clasificación “inferior/primitivo” y “superior/evolucionado”. Siguiendo a esta bióloga, no se trata de discutir sobre organismos biológicos en un orden serial *in crescendo* gracias a la evolución, sino, por el contrario, de entender la multiplicidad de relaciones que se establecen con el mismo individuo a partir de su *construcción social* como ser vivo. Aceptando la necesidad de deconstruir la ecuación poder = saber, sugiere también generar una comprensión que no establezca sólo relaciones de dominio. Por otro lado, Haraway propone abandonar lo que denomina “la teleología apocalíptica” y la “imagería de la *resurrección* ligada a la figura del Padre”. En cambio, insta a ir “más allá de los mitos gemelos de Marx y Freud” y de las adscripciones simbólico-representativas que estructuran la narrativa edípica y su *telos*, basada en los orígenes del jardín del Edén hacia un horizonte “monstruoso”.⁶

Me interesa retomar algunos de sus conceptos. En primer término, valoro positivamente su invitación a abandonar la lectura jerarquizante “del orden del mundo” y, con ello, la imagería apocalíptica del sufrimiento, el final, la destrucción, el más allá, la sumisión, la nada yerma, etcétera. Esa imagería que se inculca particularmente a las mujeres, sostiene de modo subterráneo el andamiaje que las constituye en el lugar de *inferior natural vulnerable*; una suerte de lugar de intermediación en el continuo que va de animales a hombres. En segundo lugar, retomo la analogía de la “regeneración del miembro de la salamandra”, que elabora Haraway en “Las promesas de los monstruos”. Como hibridaciones que crecen desde fronteras desestabilizadas, las mujeres pueden alcanzar su plenitud en tanto que figuras clave en el imaginario de la globalización. Esta capacidad de *reponer lo perdido* (metáfora de la salamandra), de re-generarse híbridamente, convierte a las mujeres en lo que la misma Donna Haraway denomina “otro/as inapropiables/inapropiadas”. Es decir, en sujetos-agentes que no se corresponden con la organización *taxonómica* de los discursos hegemónicos. Precisamente, desde lo

⁶ Haraway despliega un horizonte utópico: *cyborgs* para la supervivencia de la tierra; monstruos como (des)orden simbólico capaces de desestabilizar las jerarquías hacia un mundo más vivible; un vocabulario conceptual plagado de centauros y amazonas, como figuraciones de la desestabilización de los límites de la *polis*.

que las *taxonomías hegemónicas* excluyen —porque desconocen las particularidades de los espacios subalternos y de la flexibilidad de la identidad y la pertenencia— las mujeres pueden reconstruir su vida cotidiana, haciendo un diseño *monstruoso* que desconozca los límites normativos del “modelo” de la vida occidental moderna (Haraway, 1999: 126). Por tanto, *ser inapropiable* no significa estar en un sitio especial de reserva, en un recóndito reducto de *lo auténtico esencial* e intocable. “Inapropiable” es —para Haraway— capacidad de crítica, de reconstrucción y de propuestas estratégicas de supervivencia de las mujeres en términos de sujetos políticos.

Ahora bien, según esta bióloga-filósofa, en esta era de la globalización la primera tarea a realizar es deconstruir el *topos*, el lugar retórico o tópico, el lugar común, el sitio señalado por los discursos hegemónicos de la inferiorización a fin de “reconstruir la cultura pública” (Haraway, 1999: 122), integrando a todos los actores en una *interfase* entre lo humano, lo orgánico y lo tecnológico. Se trata —insiste— de repensar el saber y la acción, abandonando referencias esencialistas para revisar nuestros propios vínculos. Para ello y provisoriamente se apoya en lo que denomina “una ontología sucia”; es decir, una ontología del presente constituida *en el vientre del monstruo*, en el lugar (des)ordenado del *cyborg*, regido por el paradigma informacionista.

EL MONSTRUOSO JUEGO DE REPONER EL ORDEN

De acuerdo con lo anterior, la noción de “monstruo” ha entrado en una nueva fase: lo monstruoso ahora es aquello que desconoce el *límite del orden*, que crece al margen, pero que ya no es lo temido/temible sino posibilidad de un futuro que pueda ser vivido. Desconocer los límites del *orden* permitiría entonces proponer una cartografía desordenada, inclusiva, (des)jerarquizada, que no implique incluidos hegemónicos/excluidos subalternos; que tampoco suponga lugares de invulnerabilidad y de vulnerabilidad constitutiva, que no responda a reglas que operan bajo la carga de la doble moral. Porque, la “victimidad” de la víctima se clasifica y se ordena según hora, ropa, lugar, empleo, allegados, clase, etnia, sexo, género, estado civil..., cumpliendo con ciertas reglas

implícitas, en una suerte de ejercicio legítimo de reparación del honor desafiado o dando cauce al exceso de amor y de pasión.

Ahora bien, la dinámica actual de la globalización contribuye al desdibujamiento de los límites del orden natural para recomponerlos. En efecto, a nivel general, hay cada vez más concentración de poder en cada vez menos varones; los demás, se feminizan con escaso o nulo reconocimiento (Sassen, 2010: 478). En efecto, bajo el paradigma informacionalista, las identidades sexuales y sus papeles históricos paradigmáticos han entrado en crisis, lo que impone un reordenamiento de las relaciones de poder a nivel macro, pero también a nivel micro. En el primer sentido, a nivel global se produce un amplio desplazamiento territorial de personas migrantes que siguen la *ruta del trabajo*, donde pocos ven que la mayoría de las mujeres que está “a la par” de los varones, lo ha logrado según un rasero que ha nivelado hacia abajo, feminizando en general a todos los excluidos habituales, y reestructurando el “orden” jerárquico hacia abajo por efectos de la liberación de puestos de trabajo desregulado. Así, lo que alguna vez fue una idealización normativa decimonónica —el varón proveedor— ha dejado de serlo. Se abren, en consecuencia, dos caminos: o bien una reflexión sobre los modos en que puede proponerse un nuevo “orden” o “estilo de vida”, tal como pretende Haraway con su imaginario *monstruoso* y *cyborg*; o bien restituir el *orden perdido*, tal como lo intentan los fundamentalismos.

Según Fedullo, la aceleración de los cambios globales sienta las bases sociopolíticas para la canibalización de las mujeres. (Fedullo, 2008: 3). Puesto que los varones, como colectivo, reciben esa crisis como una forma de intervención violenta en su autoestima construida en términos de varón hegemónico proveedor, a nivel singular, muchos varones actúan la reparación *del orden perdido* pretendiendo restaurar su lugar de reconocimiento jerárquico en el *orden doméstico*. Es decir, los “varones violentos” actúan el orden perdido —el *ethos anacrónico*— en un esfuerzo (inútil) por restituir a una mujer y por extensión ejemplificadora a todas las mujeres a su lugar de subalternidad natural a fin de restaurar la *naturalidad* del *orden perdido*.

Brevemente, a fin de ratificar su identidad, configurada sobre estereotipos paradigmáticos de virilidad, los varones sensibles al efecto de feminización y no reconocimiento reaccionan en consecuencia,

pretendiendo reafirmar su *poder, dominio o autoridad* ante mujeres, construidas aún bajo el modelo de la vulnerabilidad. (Sassen, 2011: 105) Para ello, exacerban los “méritos” de cierto imaginario de inscripción hegemónica como medio de resistencia a la expulsión del colectivo viril. Como las normas cambian aceleradamente y las mujeres vienen discutiendo espacios legítimos de igualdad y de equidad, la globalización contribuye en la recomposición de un nuevo orden de poder hegemónico redefiniendo a muchos varones por feminización. No se trata, entonces, de que un varón descargue contra una mujer “un ritual de sacrificio, violento y macabro”; menos aún de un crimen perpetrado “bajo emoción violenta” o “pasión incontrolada”. Se trata, por el contrario, de una maniobra favorecida y encubierta por una estructura social que sigue respondiendo al orden patriarcal, jerárquico y excluyente, y que admite acciones violentas como modos de reconvencción disciplinaria y reparadora.

Los “varones violentos” (patologizados por la misma tradición) operan a la manera de “custodios de las fronteras” culturales, territoriales, étnicas, jerárquicas, precisamente en el sentido que la propuesta de Haraway quiere borrar. Perdido el control habitual que ejercían sobre las mujeres (o visto como insuficiente), apelan a modos de violencia reparadora, con la pretensión de restaurar el orden natural perdido, basado en una jerarquía patriarcal también naturalizada y en unas identidades anacrónicas asumidas individual y/o grupalmente como esenciales, únicas y transhistóricas. Esa violencia es un acto de reafirmación de su virilidad —narcisísticamente herida—, y tiene como efecto la redefinición y el reacomodamiento simbólico-funcional de los miembros varones más débiles del colectivo (Femenías y Rossi, 2009: 60). Por eso, la mayoría de los varones la vive simplemente como una “respuesta legítima” a un “ataque” previo, tal como lo muestra el estudio de Silveira y Oliveira Rodrigues (2010).

CONJETURAS PROVISORIAS SOBRE EL CANÍBAL COTIDIANO

Al comienzo de este trabajo formulé un conjunto de cuestiones y preguntas que provisoriamente (y sin descartar más variables

intervinientes y muchas otras modelizaciones de la violencia, que merecen explicaciones puntuales diversas) voy a comenzar a responder.

Efectivamente, en el planteamiento freudiano el *canibalismo* puede ser inscrito en una superficie de poder en términos de reconocimiento, donde los actores principales son los varones y las mujeres —hasta cierto punto fuera de escena—, son el objeto del deseo interdicto por el padre. Es decir, las mujeres funcionan como aquello que constituye el deseo de los varones en dos niveles: la inmediata satisfacción sexual y la capacidad de procrear. La escena freudiana atribuida a los hombres en un tiempo mítico, que instala la cultura y sus reglas, quizá no sea el asesinato del padre, sino la toma de conciencia del asesinato y la posibilidad de proyectar a futuro una escena similar donde el asesinado sea el mismo asesino. La ley del reparto “doméstico-privado” de mujeres refuerza el mismo sentido de distribución equitativa entre los hermanos y el sentido de la Ley. Las mujeres son “objetos” de posesión de los varones, valiosas en tanto “objetos” intercambiables y de uso, pero que las mantiene al margen de la calidad de sujetos-agente.

Según la interpretación canibalística de Fedullo, la violencia conserva, por un lado, a las mujeres en el lugar simbólico de “objeto” —de intercambio, de prestigio, de circulación, etcétera— y, por otro, cumple con la hipótesis de Freud al engullir simbólicamente sus *facultades superiores*, claramente centradas en su capacidad reproductiva, de la que desean apropiarse a través de su cuerpo-objeto. En la etapa actual de la globalización y de biotecnología, los hermanos-atávicos acumulan varias imposibilidades: en primer término —en palabras de Luce Irigaray— el objeto habla y se hace sujeto, lo que imposibilita su “intercambio” o al menos lo limita y dificulta. En segundo lugar, la biotecnología desplaza el lugar simbólico de varones y mujeres en la reproducción, liberando e independizando además a las mujeres del mandato de la maternidad. No es un dato menor que la capacidad de supervivencia, ilustrada por las redes transfronterizas, esté mayoritariamente en manos de mujeres, tal como lo muestra Sassen, y diseñen el futuro de las redes a las que los varones no hegemónicos vienen a sumarse. Los mecanismos patriarcales atávicos se desatan y se actúan, resistiendo la caída de estructuras que fuertemente favorecen a los varones como colectivo.

ALFABETISMOS DE OPOSICIÓN: ALGUNAS BREVES CONCLUSIONES

Las explicaciones psicológicas que ponen el acento de la violencia en las características patológicas de los agresores individuales benefician a los estados, exculpándolos de su responsabilidad en la conservación y reproducción de estructuras de vulnerabilidad y explotación real, económica y simbólica de las mujeres. Además, en tanto invisibiliza su carácter patriarcal, el Estado mismo se hace cómplice de esa violencia. Fenómenos como la feminización de la migración y/o de la pobreza en el capitalismo globalizado tienen una complejidad que recién se está comenzado a explorar, a pesar de la gravedad e inmediatez de sus consecuencias, una de ellas es la violencia. Como contrapartida, la *feminización de la supervivencia* pone nuevamente a las mujeres en su “lugar natural de cuidadoras”, no ya de sus familias, sino de la humanidad global. Como ya advirtió Celia Amorós (2008), tras el fenómeno depredador de “tierra arrasada” del capitalismo salvaje, se entrega a las mujeres la paridad en el gobierno de los despojos del mundo.

Ya para cerrar, retomo las primeras palabras del estribillo de la canción de Distel, puestas en boca del prisionero del caníbal: “Señor caníbal, déjeme partir”. Partir, irse, alejarse, marcharse, constituyen actos performativos que dan cuenta de la agencia de un sujeto. Por diversas y complejas razones, las mujeres a pesar de estar socializadas históricamente en la sumisión, el amor romántico, la dependencia vincular, la vulnerabilidad, van marchando, partiendo, avanzando. Al mismo tiempo, deben enfrentar una sociedad hostil que no las provee de los medios efectivos, materiales o de asistencia socio-psicológica para hacerlo con un equipaje más ligero; con ellas va la violencia, la culpa, la doble jornada... Pero “no partir” refuerza la posición de fuerza del varón, en general y del violento en particular, legitimando su propia violencia. Esto es tanto así, que las estructuras que impiden que las mujeres se *corran* de los espacios de violencia son resignificados como sus espacios de placer: “se queda porque le gusta; si no, no lo haría”.

La analogía con el caníbal tiene muchas caras. Si en la interpretación de Fedullo, los varones violentos “engullen” cualidades “superiores” de las mujeres inferiorizadas por la cultura patriarcal, en el estribillo de

Sacha Distel no sucede lo mismo. El prisionero del caníbal ruega marcharse porque tiene hacia dónde partir: el mundo occidental es mejor y superior. Las mujeres pocas veces tienen hacia dónde partir, y si lo hacen, casi ninguna vez es un “lugar mejor o superior”. Por eso, según la vieja norma del mal menor, suelen quedarse en la casa.

Una segunda posibilidad de este prisionero del caníbal es “huir” y no ser “comido” a costa de que no se le reconozcan sus “valiosas cualidades”; con todo, salva la vida. O bien, caso contrario, puede ser comido y obtener *post mortem* el reconocimiento del valor de sus cualidades. El juego del caníbal tiene otras reglas para las mujeres. En general, huir no les salva la vida a costa del reconocimiento de sus valiosas cualidades. Y, si simbólicamente, son “engullidas” por el caníbal pierden la vida sin reconocimiento alguno. El absurdo y la paradoja saltan a la vista.

Sólo la persistencia de inequidades socio-políticas y económicas, sumadas a la escasa voluntad política de distinguir, desmontar, analizar y generar figuras *descontinuadas* de la violencia contribuyen fuertemente al sostenimiento de ese modelo. En suma, se trata de una forma de violencia que, para otros contextos, hace muchos años Walter Benjamin denominó *de sostén*. Es decir, el extenso conjunto de pequeños y grandes actos violentos mantienen a salvo —por invisibilización— la violencia fundante de las estructuras patriarcales.

FUENTES CONSULTADAS

- AMORÓS, C. (2008), *Mujeres e imaginarios de la globalización*, Rosario: Homo Sapiens.
- APONTE-SÁNCHEZ, E., FEMENÍAS, M. L. (2008), *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, La Plata: Edulp.
- BUTLER, J., (2005), *Giving an Account of Ourselves*, Nueva York: Fordham Press.
- FEDULLO, L. (2009), “La intemperie simbólica de la violencia masculina”, inédito mimeo, ponencia presentada en el *1er Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad: Debates y prácticas en torno a violencias de género*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 27, 28 y 30 de mayo.

- FEMENÍAS, M. L. (2010), “Nuevas violencias contra las mujeres”, en *Nomadías*, núm. 10, noviembre, Santiago de Chile: Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL), Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile/Cuarto Propio, pp. 11-28.
- (2007), *El género del multiculturalismo*, Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- , ROSSI, P. S. (2009), “Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres”, en *Sociologías*, año 11, núm. 21, enero-junio, Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul, pp. 42-65.
- FREUD, S. (2000) [1913], *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, tomo XIII, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-162.
- HARAWAY, D. (2004), *Testigo_modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_conoce_Oncorrotón©*, Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
- (1999), “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, en *Política y Sociedad*, núm. 30, enero-abril, Madrid: Universidad Complutense, pp. 121-163.
- (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid-Valencia: Cátedra/Universitat de Valencia.
- KUHN, T. S. (1971) [1962], *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- SASSEN, S. (2011), “Cuando el género es estratégico en la economía global: la feminización de la supervivencia”, en Catharine A. MacKinnon, Alda Facio, Mónica Pinto, Diana Maffía, *et al.*, *Discriminación y género. Las formas de la violencia*, Buenos Aires: Ministerio Público de la Defensa, pp. 105-109.
- (2010), *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires: Katz.
- (2008), *Sociología de la globalización*, Buenos Aires: Katz.
- (2003), *Contra geografías de la globalización*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- SILVEIRA, P., OLIVEIRA RODRIGUES, L. (2010), “(...) Até ela me bater também cara...”, *mimeo*, ponencia presentada en *Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades Deslocamentos*, 23-26 de agosto, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

- YOUNG, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- (1983), “Is Male Gender Domination the Cause of Male Domination?”, en Joyce Trabilocat (comp.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Nueva Jersey: Rowman & Allenheld.

Fecha de recepción: 19 de noviembre de 2010

Fecha de aprobación: 10 de mayo de 2011