



Fenomenología de la humillación y la vergüenza en la violación sexual¹

Phenomenology of Humiliation and Shame in Rape

Lorena Santos-de-Torregroza²

<https://orcid.org/0000-0002-2142-0464>

Universidad Complutense de Madrid. Madrid. España

loresa07@ucm.es

Recibido: 15/09/2023

Aceptado: 16/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Santos-de-Torregroza, L. (2023). Fenomenología de la humillación y la vergüenza en la violación sexual. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 144-157.

¹ Este artículo es un resultado del Proyecto de Investigación 'Cultural History of Gestures' (PID2022-141667NB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, del Grupo de Investigación HIST-EX del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

² Doctoranda en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Su proyecto doctoral *Cuerpos violados: fenomenología de la violación sexual* se enmarca en el Grupo de Investigación «Historia y ontología del presente» del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Es Máster en Teoría Política y Cultura Democrática (2022) de la misma Universidad, politóloga (2016) con mención meritoria de la Universidad del Rosario y coautora del libro *Política de las emociones. Ensayo sobre la crisis de la pandemia* (2022). Sus principales líneas de investigación son la fenomenología del cuerpo y la ética de la sexualidad.

Resumen

La experiencia de la violación sexual está cargada de emociones morales complejas como la humillación y la vergüenza. Para ofrecer luz sobre esta experiencia oscura, el artículo desarrolla las intuiciones de la fenomenología de las emociones morales de Steinbock con el fin de identificar el particular tipo de vergüenza y humillación de la violación sexual. Al mismo tiempo, el artículo aplica la teoría crítica del reconocimiento de Honneth para explicar dos caras inseparables de esta experiencia humillante: el menosprecio de la integridad corporal y del valor social de la persona.

Palabras claves: violación sexual; vergüenza; humillación; fenomenología; Teoría Crítica.

Abstract

The experience of rape is fraught with complex moral emotions such as humiliation and shame. The article develops insights from Steinbock's Phenomenology of Moral Emotion to identify the particular type of shame and humiliation of rape. At the same time, it applies Honneth's Critical Theory of Recognition to explain two inseparable faces of this humiliating experience: the contempt for bodily integrity and the personal social value.

Keywords: rape; shame; humiliation; phenomenology; Critical Theory.

Introducción

La teoría feminista radical permitió que la violación sexual se convirtiera en un tema central de interés para la filosofía y la teoría política. Su punto de vista crítico puso de relieve la necesidad de poner en cuestión creencias infundadas, pero ampliamente aceptadas a propósito de la sexualidad que han servido para negar la presencia de la violación y para justificarla. Aunque su punto de vista se centró en la cultura occidental contemporánea, poniendo el foco en la cultura estadounidense de los años 70 y 80, tales cuestionamientos críticos se han convertido en un referente básico para los estudios sobre el tema y perviven hasta hoy.

Teóricas como Brownmiller (1975), Millet (1970), Kelly (1988), Pateman (1995) o MacKinnon (1995) concibieron la experiencia de la violación sexual exclusivamente como un instrumento de dominación del hombre sobre la mujer a través de la violencia. Sin embargo, aunque vertientes del feminismo contemporáneas siguen interpretando del mismo modo la violación sexual (Nussbaum, 2022; Segato, 2021), desde la segunda década del siglo XXI han surgido también nuevos estudios filosóficos e históricos feministas sobre la violación (Abdulali, 2020; Alcoff, 2021; Angel, 2021; Bourke, 2009; Gay, 2018) que desplazan la óptica de comprensión del problema otorgándole una mayor relevancia epistemológica del testimonio de las víctimas. Este giro teórico y metodológico ha implicado que en el entendimiento de la violación se comiencen a desarrollar y trabajar con más detenimiento elementos fundamentales de la experiencia, como lo es el cuerpo. Una de las principales dificultades a la hora de comprender la experiencia de la violación sexual es que ésta tiene que ver con las complejas redes culturales y sociales que entretajan la sexualidad y que impiden una aproximación al tema más allá del tópico de la manifestación de poder a través de la violencia. Sin embargo, la violación es una *experiencia encarnada*, cuyo entendimiento obliga a enfatizar la peculiaridad de la experiencia en sí misma y los daños que provoca en la víctima. La experiencia de la violación ocurre en el cuerpo y es una interacción sexual coaccionada física o emocionalmente. El daño que produce en la víctima es tan profundo que afecta directamente su capacidad de construir y relacionarse consigo misma en tanto sujeto sexual (Alcoff, 2019).

Las nuevas perspectivas sobre la violación sexual invitan a hacer estudios más detallados que atiendan a la complejidad del fenómeno y que involucren tanto el cuerpo como las emociones que acompañan a la experiencia. Aunque en los estudios sobre la violación sexual se suele afirmar que la experiencia está acompañada de emociones morales como la vergüenza o la humillación, hasta ahora no se ha abordado en profundidad este aspecto esencial de la experiencia.

Con el propósito de llenar el vacío mencionado en los estudios sobre la violación, a continuación se ofrece en este artículo un análisis más detallado de la vergüenza y la humillación en la violación sexual. Para comprender en *qué* consisten sus particularidades y el modo *cómo* se dan en la experiencia de la víctima la aproximación filosófica más adecuada es la fenomenológica, pues es en el terreno de la fenomenología de las emociones morales donde más se ha avanzado en la caracterización de la experiencia de la vergüenza y la humillación. No obstante, y puesto que la dimensión social y cultural de tales experiencias es indisociable de la misma, resulta también fundamental apoyarse en la teoría crítica para entender cómo se construyen.

En el caso de la fenomenología de las emociones morales, Anthony Steinbock se ha destacado por la cuidadosa descripción de diferentes tipos de emociones morales, tales como el orgullo, la humildad, la culpa o la vergüenza. Aquí el método fenomenológico es un medio para “poner de relieve lo cotidiano, para ver el origen de lo cotidiano y ser testigo del proceso inicial de extrañeza de significado en lo que se ha vuelto obvio para nosotros” (Steinbock, 2022a, p. 45). Pensamos como obvio que la vergüenza es una emoción que acompaña a la experiencia *encarnada* de la violación sexual, pero solamente la indagación fenomenológica nos permitirá desentrañar cómo se da la vergüenza en la violación, qué abre esta emoción, cómo se manifiesta y cuál es la relación entre la vergüenza y la humillación.

Por su parte desde la perspectiva de la teoría crítica, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth nos permite acercarnos al significado de la violación como una experiencia de no-reconocimiento relacionada con el menosprecio y la humillación. En ese sentido, Honneth identifica dos tipos de menosprecio que nos orientan hacia la comprensión de las dos caras de la humillación en la experiencia de la violación sexual. Por un lado, la cara que tiene que ver con la integridad corporal de la persona y, por el otro, la cara que se refiere negativamente al valor social de la persona.

Fenomenología de la vergüenza y de la humillación

La descripción fenomenológica de emociones morales clave como el orgullo, la vergüenza, la culpa, el arrepentimiento o la esperanza obliga a prestar atención al modo en el que dichas emociones morales *se dan* en la experiencia. Esto implica, por una parte, analizar su estructura constitutiva y, por otra, describir sus *modos de donación*, es decir, describir el modo como se experimentan interpersonalmente (Steinbock, 2022a). Como señala Steinbock, lo «moral» de las emociones se refiere al “carácter irreductible de la dimensión interpersonal de la experiencia” (2022a, p. 32). Es decir, el carácter moral de las emociones se puede ponderar por el modo en como éstas «abren» o «cierran» los vínculos interpersonales, pues son la expresión de las relaciones persona-persona. De este modo, cuando se las analiza fenomenológicamente, las emociones morales revelan a la «persona» como realidad interpersonal (Steinbock, 2022a).

En este sentido, la fenomenología de las emociones morales ofrece herramientas muy precisas para avanzar en la comprensión del *modo cómo se da* la experiencia de la vergüenza en la violación sexual. En el análisis de la estructura constitutiva de esta experiencia, pronto se revela que la vergüenza que acompaña este tipo de experiencias extremas está asociada a otros sentimientos morales cuyo modo de donación permite poner al descubierto el tipo de relación interpersonal que expresan, y los vínculos que abren o cierran entre personas. Como lo veremos más adelante, la vergüenza que surge de experiencias violentas de pérdida de soberanía o de sometimiento —como lo es la violación sexual— está íntimamente conectada con la emoción moral de la humillación. Por ese motivo, en este apartado nos enfocaremos en explicar la relación, ya descrita por Steinbock, entre el modo de darse específico de la vergüenza y la experiencia de humillación.

La vergüenza, según Steinbock, es una emoción moral de auto-donación (*self-giveness*), es decir, es una emoción que me devuelve a mí mismo —expuesto—, en presencia de otro, provocando una experiencia auto-reveladora (2020, p. 369). Además, es una emoción disruptiva puesto que me frena de golpe en la experiencia (Steinbock, 2018). La

experiencia auto-reveladora de la vergüenza tiene que ver con su carácter interpersonal como emoción moral: “no estoy dado como expuesto ante otro, sino como *recibiéndome a mí mismo desde otro*” (Steinbock, 2022a, p. 143). Por ese motivo, es auto-donación y no mera “auto-conciencia”: me estoy experimentando espontáneamente y no simplemente reconociendo abstractamente a través de un concepto.

La dimensión disruptiva de la vergüenza, a la que se refiere Steinbock, tiene que ver con una «tensión» o un «conflicto» que *via negativa* me revela a mí mismo de cierta forma y me amenaza con una re-configuración del carácter; “es una nueva concordancia discordante que difiere de la concordancia anterior del carácter” (2022a, pp. 138-139). Entonces, la vergüenza surge como una emoción de auto-protección del valor positivo del sí-mismo que se ha visto confrontado por un acontecimiento de «tensión» o «conflicto» (Steinbock, 2022a). Este valor positivo del sí-mismo, se puede describir como un genuino amor propio que significa la auto-donación de la singularidad personal y la orientación hacia la persona que se puede llegar a ser para sí-mismo (2022a).

De este modo, la vergüenza se constituye como un modo de decepción del amor propio que conduce a un movimiento autocrítico que nos reorienta a nosotros mismos. Aun así, aunque la experiencia de la vergüenza puede originar una auto-crítica positiva, también puede producir en otros casos lo que Steinbock denomina la «vergüenza debilitante» (*debilitating shame*). Este modo de vergüenza se me da a mí mismo a través de una experiencia de distorsión de valor, originada por otros —pero también por mí mismo— (2022a) y suele surgir específicamente en experiencias de humillación como, por ejemplo, el abuso físico o emocional (Steinbock, 2020). Sobre este tipo de experiencia, el psiquiatra James Gilligan (1997) afirma, a partir de la evidencia clínica, que las personas que han sufrido experiencias de avergonzamiento profundo en la infancia producto de violaciones sexuales, son las más propensas a cometer los crímenes más violentos. Según Agamben, la desposesión de sí y la pérdida de la soberanía son experiencias esencialmente vergonzosas en las que la persona “se vuelve testigo de su propio desorden, de su propio olvido como sujeto” (2002, pp. 106-107). En la experiencia de la «vergüenza debilitante» la autocrítica, que surge de la decepción del amor propio, se transforma en auto-destrucción, hasta el punto de conducir al odio por sí mismo. En ese sentido, Steinbock categoriza la humillación de estas experiencias como un *tipo* de vergüenza debilitante. En este punto nos concentraremos a continuación.

La humillación es una fuerza destructiva que reduce a la persona ante el poder del otro: ocurre *por* otro y *ante* otro y es un proceso de despersonalización activa de la persona para poderla dominar. En otras palabras, la humillación surge en el nexo interpersonal entre el humillador y el humillado (2022a). El sentido interno de la humillación es interpersonal porque se realiza como violencia dirigida a otra persona (Steinbock, 2020). Así, para que la humillación surja es necesario que aquel que humilla mantenga la «tensión» entre: a) el reconocimiento de la condición de persona del que es humillado y b) su reducción a la condición de mero objeto. En dicha «tensión» acontece la despersonalización ante los propios ojos del individuo que es humillado: éste se convierte en un testigo activo de su propia despersonalización. De este modo, para que la humillación acontezca es necesario que el individuo humillado *aparezca* bajo la condición de *ser persona* para que luego, a través del sometimiento violento éste devenga en objeto. Es una experiencia en la que se despersonaliza activamente al individuo: solo se puede ser objeto de humillación porque existe (al menos) un sentido implícito de la integridad personal del individuo para poder ser humillado (Steinbock, 2020). La diferencia entre la vergüenza convencional y la

humillación está en que la vergüenza es una emoción moral que apunta hacia el futuro, en el sentido que conduce a una reorientación del carácter del individuo hacia sí mismo a través de la auto-crítica. Sin embargo, la humillación es una experiencia que mantiene al individuo en la «desorientación» y cierra el futuro: retiene a la persona en el instante en el que aconteció la pérdida de poder, se detiene el tiempo en el momento en el que fue humillado. Esta cualidad devastadora de la humillación es lo que hace tan difícil el proceso de recuperación, pues ancla al individuo en una experiencia cuasi-eterna de pérdida de dominio sobre sí mismo y bloquea el movimiento futurista de retorno hacia sí mismo.

Steinbock sostiene que la principal diferencia entre la vergüenza convencional y la humillación es que “yo puedo sentirme avergonzado ante los demás por algo que hice, en cambio en la humillación son los otros los que me hacen aparecer así ante ellos” (2022a, p. 432). Así, la humillación no está abierta a la crítica positiva ni a la reorientación del individuo, sino que se dirige directamente a la destrucción de la integridad personal de éste, provocando una permanente desorientación sobre lo que es el individuo para sí mismo y para los otros (Steinbock, 2022a). En consecuencia, Steinbock afirma que la vergüenza debilitante es el *resultado* de la humillación, pues al reducir completamente al individuo a la condición de objeto éste se es dado a sí mismo a través de distorsiones de valor. Es más, el proceso de despersonalización que ocurre mediante la reducción a la condición de objeto no solo distorsiona la percepción propia del valor que tengo de mí mismo, sino que arrebató el valor intrínseco a la condición de persona que ya no soy. En otras palabras, la experiencia de humillación impulsa un movimiento comparativo entre la experiencia actual de sentirme tratado como mera cosa y la experiencia de *ser persona* previa a la humillación. La dimensión del valor que yo mismo percibía de mí mismo antes de ser humillado aumenta tras la experiencia de la humillación. Antes de ser humillado no me había dado cuenta de lo que significaba ser persona, ahora que estoy siendo tratado como un objeto percibo la completa ausencia del valor que antes poseía cuando era una persona. Ahora que soy un objeto ¿cómo hago para volver a ser persona? “Ser un objeto”, “ser tratado como una cosa”, son expresiones metafóricas que apuntan a señalar un tipo de trato que ignora la persona en su ser persona y que pone de relieve, mediante el contraste, lo que podría significar ser tratado verdaderamente como una persona. Lo importante aquí es que en la experiencia humillante se es tratado como *no-persona*. La humillación no tiene un carácter retroactivo; es una experiencia que me deja atrapado en el instante de la humillación. A diferencia de la mera vergüenza, que al no despersonalizar es simplemente autocrítica y por ende re-habilitante, la humillación despersonaliza y por ello lesiona la capacidad de *apropiarse de sí*, desmontando la persona como condición de posibilidad de la relación orientada con el cuerpo propio o con el mundo, desembocando en la *vergüenza debilitante*. Tras la humillación estoy dado a mí mismo en el vacío de la persona que ya no soy.

Teoría del reconocimiento: la experiencia del menosprecio y de la humillación

La teoría crítica también ha hallado en el análisis de la humillación el elemento despersonalizador. En términos generales, la humillación es una categoría moral que hace referencia a una forma de menosprecio y negación del reconocimiento. Pero esto significa que se trata de una experiencia de carácter injusto, porque no solo limita a la persona en su libertad de acción, sino que lesiona totalmente su identidad, es decir, causa un daño al entendimiento positivo de sí mismo (Honneth, 1997). Debido a que la imagen de sí mismo

se construye intersubjetivamente, la experiencia de la humillación, como forma de menosprecio, indica una privación del reconocimiento por parte del otro y, por tanto, una herida en el reconocimiento positivo de sí mismo. Sin embargo, la experiencia de la humillación varía con respecto al grado en el que se lesione la autorreferencia práctica de una persona. Justamente, para comprender el significado de la humillación y la vergüenza en la violación sexual es necesario analizar los distintos modos de humillación y su impacto tanto en el reconocimiento social de la persona humillada, como en el reconocimiento de sí mismo. Siguiendo a Honneth (1997), nos concentraremos en dos “tipos” de humillación³: el que tiene que ver con la integridad corporal de la persona y el que se refiere negativamente al valor social de la persona o grupo. Que se trate en todos los casos de dos tipos distintos de humillación se verá cuestionado por nuestro análisis de la violación sexual, puesto que en esta clase de experiencia la integridad corporal de la persona y su valor social son más bien dos caras de la misma experiencia.

Comencemos por desarrollar la distinción de Honneth entre “tipos” de humillación para complementarla y explicar las dos caras de la experiencia humillante. La experiencia de humillación que tiene que ver con el arrebato violento de la libre disposición del cuerpo de una persona, representa el modo más profundo de desposesión de reconocimiento. Pues cualquier intento violento de “apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad (...) provoca un grado de humillación que incide destructivamente en la autorreferencia práctica con más profundidad que cualquier otra forma de menosprecio” (Honneth, 1997, p. 161). Este tipo de humillación Honneth la ejemplifica con las experiencias de la tortura y la violación. Aquí toma total relevancia el testimonio de Jean Améry sobre su tortura:

Con el primer golpe, no obstante, se quebranta esa confianza en el mundo. El otro, *contra* el que me sitúo físicamente en el mundo y *con* el que solo puedo convivir mientras no viole las fronteras de mi epidermis, me impone con el puño su propia corporalidad. Me atropella y de ese modo me aniquila. Se parece a una violación, a un acto sexual sin el consentimiento de una de las partes. (...) Cuando no cabe esperar ninguna ayuda, la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma consumada de aniquilación total de la existencia. (2013, p. 91)

El testimonio de Améry revela la experiencia de la tortura como una relación *con* el otro, con aquel que es mi prójimo, pero que, tras el primer golpe, se convierte en mi enemigo. El límite con respecto al otro Améry lo sitúa en la piel, es decir, en el lugar donde aparece el cuerpo, como afirma Nancy⁴. Pero en el momento en el que el otro irrumpe en ese límite violentamente, niega la existencia de mi cuerpo, no reconoce la integridad corporal de mi existencia. Así, no solo se lesiona mi autorreconocimiento como cuerpo singular *en* el mundo, sino que, en términos heideggerianos, con su acto hiere el carácter ontológico de la coexistencia [*Mitsein*]: el golpe me separa de la condición ontológica del co-estar con los otros; me expulsa del mundo en común [*Mitwelt*]. El golpe proferido contra otro al interior de una comunidad puede tener el significado de un gesto de expulsión; no en vano históricamente los castigos físicos han sido utilizados como procedimientos de exclusión del grupo social, ya sea temporal o simbólica. En el caso de la violación o de la tortura la negación de la existencia del propio cuerpo es equiparable a una expulsión ontológica y no meramente social, política o simbólica. El humillado es expulsado de su

³ Aunque su libro *La lucha por el reconocimiento* (1997) Honneth se refiere a la humillación como un tipo de experiencia de menosprecio, en el Capítulo 6 “Identidad personal y menosprecio: violación, desposesión y deshonra” las utiliza como sinónimos del mismo tipo de experiencia: privación o desposesión de reconocimiento.

⁴ “El cuerpo aparece en ese límite, al borde de la piel” (Nancy, 2016, p. 18).

propia condición de posibilidad ontológica, del co-estar y del mundo más familiar. Husserl distingue dos clases de quiebre dentro de la posibilidad de la ruptura del mundo familiar o cercano: la primera es un quiebre «ligero» y sorpresivo, y la segunda, aplicable a la experiencia de la tortura y la violación, es un quiebre «fuerte» provocado por una situación límite, como la violencia, que irrumpe en la cotidianidad y rompe/transforma la relación de sentido con el mundo de la vida [*Lebenswelt*] (Steinbock, 2022b). En ese sentido, la violencia física no solo trastorna la capacidad de apropiación del propio cuerpo, sino que también desarticula el hogar existencial de la persona: “el mundo, las relaciones con los otros, la confianza en sí mismo” (Belmonte, 2022, p. 45).

El otro “tipo” de humillación es la que tiene que ver con la pérdida de valor social del individuo o del grupo y que, en términos del lenguaje cotidiano, se denomina “deshonra” o “deshonor”. El honor es “el valor natural del individuo social”, es decir, “la *cualidad de valor objetiva* de la *persona social*. Esta cualidad se constituye en la consideración del entorno, y ciertamente en la consideración de la persona moral” (Scheler, 2004, p. 155). Sentir honor, según Scheler, significa “verse a sí mismo a través de los ojos del entorno, pero según las categorías de valor reconocidas por sí mismo” (2004, p. 156). En ese sentido, no existe un honor puramente individual. Siguiendo a Honneth (1997), para que la persona logre su autorrealización es *sine qua non* el reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y acciones. Si en alguno de los momentos de su desarrollo en sociedad, el valor de la persona no es reconocido dentro de la escala de valores sociales y es excluida, surgen emociones tales como la vergüenza.

Honneth señala que la emoción moral de la vergüenza se caracteriza por una experiencia de “desplome del sentimiento propio del valor; el sujeto, que en la vivencia del rechazo de su acción, se avergüenza de sí mismo, se experimenta como de menor valor social de los que previamente había supuesto” (1997, p. 167). Lo que la persona experimenta sobre sí mismo con la vergüenza es la dependencia constitutiva del propio valor con respecto al reconocimiento del otro (Piers & Singer, 1971). Las personas se encuentran unos a otros en el horizonte de la experiencia recíproca de recibir reconocimiento como sujetos morales, fundamentalmente por su desempeño social. En ese sentido, en los casos de pérdida de valor social, la vergüenza surge a partir de una experiencia de no reconocimiento (Honneth, 2009).

Sin embargo, la vergüenza puede devenir en un impulso motivacional traducido en una lucha por el reconocimiento. Ante la pérdida de valor, la persona solo puede recuperarlo cuando encuentra la posibilidad de emprender nuevas acciones. Según Honneth (1997), la configuración de esta nueva praxis de lucha por el reconocimiento se traduce en el mundo contemporáneo en una resistencia política. No obstante, la articulación de la resistencia política depende del modo en cómo está constituido el entorno político-cultural de las personas no-reconocidas. Es indispensable que el contexto, como medio de articulación de un movimiento social, esté preparado para que la experiencia de humillación devenga en acciones de resistencia (Honneth, 1997). Aquí, la re-valoración de la persona se fundamenta en la acción, pues la acción política surge *inter esse*, acontece en la relación humana y no requiere de una persona constituida previa a la acción, sino es la persona la que se construye gracias a ella (Arendt, 2020). Siguiendo la intuición de Honneth, sería entonces el carácter intersubjetivo de la acción lo que le permite a la persona reconstruir los vínculos sociales lesionados por la experiencia de la humillación y restituir su valor a partir de acciones de resistencia.

En el caso de la vergüenza debilitante vinculada a la humillación en los casos de tortura y violación sexual, ¿esta puede llegar a ser un impulso motivacional de resistencia política como describe Honneth? Es decir, ¿hasta qué punto la segunda cara de la humillación, descrita por Honneth, esto es, la reducción o pérdida del valor social de la persona, es aplicable a la experiencia de la violación sexual?

Humillación y vergüenza en la violación sexual.

Los dos tipos de humillación que distingue Honneth, y que hemos desarrollado brevemente arriba, pueden ser mejor comprendidos como dos caras de una misma experiencia en el caso de la violación sexual. En primer lugar, no puede hablarse de dos tipos de violación sexual en función de dos supuestos tipos de humillación distintos: una corporal y otra social. En realidad, la violación sexual integra las dos caras o aspectos de la humillación que se han mencionado. Aunque ambos aspectos sean distinguibles, no se refieren a dos humillaciones distintas sino a una sola experiencia compleja. Que esto sea aplicable a cualquier clase de violación tiene que ver con el hecho de que la humillación describe una estructura fundamental de la experiencia de la violación sexual y no depende de contextos históricos, políticos o culturales, como tampoco depende de los espacios de la violación, así estos espacios sean indispensables para explicar los factores que posibilitan la ocurrencia de cada caso de violación⁵. Tampoco, y por las mismas razones, puede hablarse de dos “niveles” de humillación, como si hubiese una jerarquía entre la humillación del cuerpo y la humillación social. Ambas son caras de la misma experiencia porque tienen igual relevancia, se encuentran al mismo nivel y son, como se mostrará a continuación, inseparables. El análisis de las caras de la humillación sin embargo permite distinguir el modo de darse de la experiencia emocional de la vergüenza en sus dos aspectos esenciales y, por tanto, en su complejidad.

La primera cara de la humillación relativa a la integridad corporal es la que a primera vista demuestra un vínculo evidente con la descripción de la *vergüenza debilitante* de Steinbock. Al maltratar mi cuerpo, o simplemente al despersonalizarlo, la experiencia es de pérdida de valor: pierdo mi ser, soy tratado como no-persona y eso significa que he sido expulsado de mí mismo y del mundo que me es familiar, del co-estar, del mundo en el que estoy con otros. Hay que señalar aquí que no se trata solo del maltrato o el golpe como tal, pues cabe la posibilidad de que en la humillación del cuerpo no haya herida física: se trata antes bien del conjunto de significados y de gestos, el lenguaje y sus intenciones, la mera posición del cuerpo, entre otros aspectos escenificables y cargados de significado, los factores que le otorgan a la experiencia el carácter humillante. Que hay aquí *vergüenza debilitante* es evidente porque la víctima no afronta la experiencia de vergüenza como una mera autocrítica re-habilitante sino como una radical pérdida de confianza en sí misma. La vergüenza debilitante puede conducir a experiencias de soledad radical, en el sentido de sufrir el aislamiento y la exclusión. Al haber sido expulsada de su propio cuerpo, la víctima deja de experimentarse como un integrante activo de la vitalidad mundana de la cotidianidad. La vergüenza debilitante obliga a la víctima a esconderse, porque es tan insoportable el haberse develado su no-persona, es decir, su *mayor* vergüenza, que su única salida práctica parece ser el suicidio. Paradójicamente, para la víctima de violación, cuya

⁵ Tema que desarrollo en el artículo “Espacios de la violación: la institucionalización de la agresión sexual en la guerra, la cárcel, la universidad, la iglesia, el matrimonio y la familia”, en evaluación.

humillación conduce a una experiencia de vergüenza debilitante, aparentemente la única forma de recuperar su valor ontológico es a través de un acto de auto-destrucción.

La violación de Lucrecia lo ejemplifica. Aunque aquí el tema del suicidio se ha interpretado culturalmente como un acto de restablecimiento del honor y, en el caso de Lucrecia como un gesto heroico que permite semejante restablecimiento (Sanyal, 2019), el relato también indica que la única salida aparente para la afrenta y para poder recuperarse de la vergüenza es una suerte de liberación del propio cuerpo despersonalizado. Pero, aunque a simple vista este ejemplo parezca claramente definido en este aspecto, el suicidio de una víctima de violación tiene también dos caras. Por un lado, el suicidio como modo de restablecimiento del honor, como en el caso de Lucrecia, es una acción impulsada para demostrar socialmente su inocencia; una forma de probar que no cometió adulterio, sino que en efecto fue violada. Por otro lado, el suicidio puede ser la consecuencia de la destrucción del propio ser, que es lo que caracteriza la humillación que conduce a una vergüenza debilitante. Víctimas de violación que han sido tremendamente heridas y no soportan la existencia, como por ejemplo Virginia Wolf, son ejemplos relevantes, tanto como los casos de los suicidios de Améry y Levi, porque en ellos la tortura y la violencia física también aniquiló su existencia, lo que demostraría la posibilidad de equiparar estructuralmente la experiencia de la violación sexual con algunas experiencias de tortura.

La segunda cara de la humillación y de la vergüenza sin más, aquella que tiene que ver con el honor, se genera gracias a la existencia de un contexto moral externo en el que se encuentran establecidas jerarquías de valores morales. El tipo de vergüenza que se experimenta en esta cara de la humillación abre la posibilidad de que esta experiencia se convierta en una motivación que conduzca a la persona a reestablecer su valor, por ejemplo, buscando su reconocimiento a partir de acciones de resistencia en el entorno político, como sugiere Honneth. Sin embargo, cabe preguntarse cómo podría darse el paso en una experiencia de aniquilación del ser tan radical como lo es la violación sexual, a una situación de motivación lo suficientemente fuerte como para emprender acciones de resistencia y buscar el reconocimiento social, pues está claro que la vergüenza debilitante, como su nombre lo indica, no es alentadora.

En este punto es importante subrayar el aspecto fenomenológico que escapa al análisis sociológico de Honneth. Desde el punto de vista de la experiencia humillante que destruye y aniquila a la persona en la violación sexual, en el momento en el que ocurre la violación el tiempo se detiene y se elimina el futuro. Esta experiencia a la vez conduce a una experiencia de vergüenza debilitante, es decir, la persona se experimenta a sí misma como una *fuentes* de vergüenza que la debilita. O para decirlo de otra manera: la experiencia de despersonalización es un agujero negro que succiona todo valor y fuente de fortaleza, de buen ánimo y posible motivación. Tomando el testimonio de Jill Saward en su libro *Rape: My Story*, Messina-Dysert señala que la experiencia de ser violada es “un asesinato espiritual o del alma: el crimen succiona el alma de sus cuerpos como el beso de los dementores en las novelas de Harry Potter, dejándolas (a las víctimas) como armazones vacíos de su ser anterior” (2012, p. 132). En su libro *De qué hablamos cuando hablamos de violación*, Sohaila Abdulali también afirma algo parecido: “la violación hace que se retire la luz de la vida de las víctimas (...) Igual que los dementores, tremendamente pavorosos de J. K. Rowling, succionan la alegría” (2020, p. 11).

Como cualquier experiencia de vergüenza tiene una dimensión social y no es una sensación interna aislada, mi relación con los otros deviene en una estructura constituida

por la vergüenza. Es justamente ahí, en la estructura interpersonal de la experiencia emocional de la vergüenza, donde se puede encontrar el sustento necesario que posibilite acciones de resistencia de orden político para que la víctima de violación, que sufre la vergüenza debilitante, restablezca su condición de persona y sea reconocida interpersonalmente como persona, por paradójico que parezca.

Explicemos esto con más detenimiento. Teniendo en cuenta la vergüenza debilitante ¿cómo una persona que ha sido violada puede emprender una acción de resistencia en el entorno político? Porque aquí no solo es necesario, como señala Honneth, que el contexto social y político este preparado para que esas acciones se produzcan —por ejemplo, el auge del feminismo y el movimiento *MeToo*—, sino que la víctima debe estar cruzando un proceso de restablecimiento de su persona, de reparación de lo que ha sido destruido. Es decir, debe haber cruzado previamente o estar pasando al menos por un proceso de reestructuración ontológica de su sentido de mundo, lo que solo es posible en la reconstitución de su mundo interpersonal. Aquí es importante tomar distancia de Honneth, porque su descripción de la vergüenza que surge de la pérdida de valor social hace pensar que todo tipo de vergüenza tiene ese carácter motivacional que impulsa al individuo a querer restablecer su valor mediante acciones de resistencia. Pero en un estado de aniquilación existencial no es posible sin más querer de nuevo el reconocimiento, como si este se tratase solamente de la valoración externa del grupo del cual uno ha sido expulsado. En ese sentido, y en la medida en que hay vergüenza debilitante, es necesario que se den condiciones tanto en el espacio social como en las relaciones interpersonales para que la víctima repare su autoconfianza y restablezca su vínculo ontológico con el mundo de la vida; es decir, unas condiciones de no-debilitamiento interpersonal que posibiliten que la persona pueda con el tiempo recomponer su vinculación existencial con la vida cotidiana, de tal forma que esto le permita emprender algún tipo de acción política que lo trascienda más adelante. Es decir, no se puede romper por completo la relación de la persona con el mundo interpersonalmente constituido, con el co-estar, porque si eso ocurre, solo queda la muerte. La rehabilitación de la valoración social no es solamente un asunto de reconocimiento público, en la esfera social o política abstracta, sino que presupone un reconcomiendo interpersonal directo e inmediato entre personas, en la cotidianidad.

En este orden de ideas, para que se haya dado un movimiento como el del *MeToo* han sido necesarias las dos condiciones: primero, que algunas víctimas hayan tenido la posibilidad de vincularse nuevamente al mundo familiar y al mundo de la vida, restableciendo su condición ontológica como co-existentes mediante un trato interpersonal directo con otros que repare el daño causado en la comprensión de sí. Porque si eso no se da, la persona queda aislada del mundo y no puede reestablecerse frente a lo debilitante de la vergüenza debilitante. Debe tener otras experiencias no debilitantes, interpersonales directas, propias del mundo más cercano de la intimidad, a un nivel que solo posibilitan las relaciones más amorosas, y que impliquen un reconocimiento corpóreo del propio valor. La reparación de la humillación sufrida no es solo un asunto que depende del entorno político o normativo, aunque esto es muy importante y esencial, sino que también depende del trato interpersonal cotidiano y de la posibilidad de experimentar relaciones amorosas reparadoras orientadas o dirigidas, para decirlo con el lenguaje de Esquirol (2015, p. 39), al secreto y misterioso lugar de la intimidad. Se trata por supuesto de un problema en el caso de las violaciones de niños, pues la violación complica los vínculos con su mundo familiar más directo (hogar, iglesia, colegio). El niño no podrá reestablecerse como persona,

hasta que no cree nuevos vínculos interpersonales y nuevas experiencias fuera del entorno del abuso; experiencias nuevas que le permitan salir del carácter destructivo de la violencia, lo que generalmente ocurre en la vida adulta. En cualquier caso, la persona necesita nuevos vínculos de amor que la restablezcan:

Para aquellos a los que se ha hecho mal, lo es borrar las consecuencias materiales, poner a las víctimas en una situación en la que la herida, si no ha llegado muy profundamente, pueda curarse de forma natural por medio del bienestar. Pero para aquellos a los que la herida ha desgarrado totalmente el alma, es además y sobre todo calmar su sed dándoles de beber del bien perfectamente puro. (Weil, 2021, p. 91)

Al mismo tiempo, para que la vergüenza debilitante se convierta en un impulso o motivación para que mediante la acción social o política se genere un nuevo reconocimiento del valor de la persona, incluyendo el valor de haber cruzado por esa experiencia, se requiere que el contexto lo permita. El momento histórico de la sociedad no debe considerar deshonroso haber experimentado la violencia sexual. Conseguir este contexto propicio no es fácil, porque la persona se avergüenza también por lo que desde la perspectiva social se considera vergonzoso o no vergonzoso. Esto es importante porque así dentro de su núcleo interpersonal más próximo haber sido violada no implique una exclusión de la víctima, la exclusión social a nivel ampliado puede persistir y limitar la rehabilitación valorativa de la persona. Las víctimas de violación sexual no necesitan en este sentido emprender en principio acciones políticas, pero sí es indispensable que a nivel político y social se hagan esfuerzos por transformar los códigos morales que condenan a las víctimas. Si en el mundo exterior, en el mundo social —con respecto al cual todavía hay una cierta relación de familiaridad, sin embargo—, se llega a considerar deshonroso ser violado, se constriñe a la víctima para que pueda emprender cualquier tipo de acción de restitución de orden político elemental, como puede ser su simple visibilización.

Conclusiones

Tras el análisis filosófico fenomenológico y crítico desarrollado hasta aquí es posible establecer varias conclusiones significativas a propósito de la experiencia emocional y corporal de la violación sexual, tanto a nivel moral y ontológico, como a nivel político:

En primer lugar, la violación es una experiencia encarnada y esto se hace evidente en la humillación de la corporalidad de la víctima que desemboca en la experiencia de la vergüenza debilitante.

En segundo lugar, la experiencia de la violación sexual es una, pero compleja y tiene, desde la perspectiva de las emociones morales más directamente experimentadas, la cara de la humillación del cuerpo y de la pérdida de valor social.

En tercer lugar, la vergüenza debilitante destruye la confianza en sí mismo y para poder reestablecer esa confianza es necesario el restablecimiento de relaciones directas interpersonales que posibiliten la recuperación del trato personalizador que le devuelva su carácter o infunda nuevamente su carácter de persona. No solo tiene que ver con el reconocimiento en sentido abstracto y en un escenario meramente lingüístico, sino que es necesaria una nueva experiencia corporal que restituya el valor perdido por la víctima. Por ejemplo, en el trato amoroso en la intimidad o en el posicionamiento del cuerpo y su trato con otras personas en el espacio social. La víctima necesita volver a sentirse dueña de su

propio cuerpo y el proceso de reapropiación corporal no ocurre en soledad, sino que requiere de vínculos interpersonales que mediante el *con-tacto* amoroso cure —y de este modo reconozca— el cuerpo allí donde ha sido herido, tanto en el trato afectivo y tierno de las relaciones sexuales íntimas como en la hospitalidad cariñosa recibida en las relaciones con otros. Tanto el contacto sexual amoroso como el abrazo del amigo restituyen y *elevan* el valor del cuerpo herido y el ser persona.

Finalmente, la otra cara de la humillación, la del valor social de la persona, es posible restituirla a pesar de la vergüenza debilitante, cuando la persona ha podido restablecer su co-pertenencia al mundo cercano y más familiar interpersonal. Pero también es necesario que el contexto social y político estén preparados para que sea posible que la víctima —si lo necesita y quiere en su proceso de restauración de su valor moral como persona y de reparación ontológica— pueda emprender acciones de resistencia.

Contribución de autoría

Lorena Santos-de-Torregroza fue la única autora.

Fuente de financiamiento

Este artículo es un resultado del Proyecto de Investigación ‘Cultural History of Gestures’ (PID2022-141667NB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, del Grupo de Investigación HIST-EX del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Abdulali, S. (2020). *De qué hablamos cuando hablamos de violación*. Cátedra.
- Agamben, G. (2002). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Zone Books.
- Alcoff, L. (2019). *Violación y resistencia: Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Prometeo Libros.
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-textos.
- Angel, K. (2021). *El buen sexo mañana: Mujer y deseo en la era del consentimiento*. Alpha Decay.
- Arendt, H. (2020). *La condición humana*. Austral.
- Belmonte, O. (2022). *Víctimas e ilesos: Ensayo sobre la resistencia ética*. Herder.
- Bourke, J. (2009). *Los violadores: historia del estupro de 1860 a nuestros días*. Crítica.
- Brownmiller, S. (1975). *Against our Will: Men, Women and Rape*. Fawcett Columbine.
- Esquirol, J. (2015). *Resistencia íntima: Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.

- Gay, R. (2018). *No es para tanto: notas sobre la cultura de la violación*. Capitan Swing.
- Gilligan, J. (1997). *Violence: Reflections on a National Epidemic*. Vintage.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. FCE.
- Kelly, L. (1988). *Surviving Sexual Violence*. University of Minnesota Press.
- Mackinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista de Estado*. Cátedra.
- Messina-Dysert, G. (2012). Rape and Spiritual Death. *Feminist Theology*, 20(2), 120-132.
<https://doi.org/10.1177/0966735011425305>
- Millett, K. (1995). *Política sexual*. Cátedra.
- Nancy, J.-L. (2016). *Corpus*. Arena Libros.
- Nussbaum, M. (2022). *Ciudadelas de la soberbia: Agresión sexual, responsabilización y reconciliación*. Paidós.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Piers, G., & Singer, M. (1971). *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and Cultural Study*. W. W. Norton & Company.
- Sanyal, M. (2019). *Violación: Aspectos de un crimen, de Lucrecia al #MeToo*. Reservoir Books.
- Scheler, M. (2004). *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Sígueme.
- Segato, R. (2021). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo Libros.
- Steinbock, A. (2018). *No se trata del don: De la donación al amor*. Sígueme.
- Steinbock, A. (2020). Humility, humiliation, and affliction. En T. Szanto & H. Landweer, *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (pp. 369-380). Routledge.
- Steinbock, A. (2022a). *Emociones morales: El clamor de la evidencia desde el corazón*. Herder.
- Steinbock, A. (2022b). *Mundo familiar y mundo ajeno: Fenomenología generativa*. Sígueme.
- Weil, S. (2021). *La persona y lo sagrado*. Hermida Editores.