

Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación

Por Carlos Eduardo Figari

Lo que me propongo revisar en este artículo es cómo actúan las emociones en la configuración de lo abyecto respecto a la corporalidad. Concretamente la **repugnancia** e **indignación**, motivantes de exclusión o violencia material y/o simbólica sobre y en los cuerpos.

Pero, ¿por qué precisamente las emociones? Porque estas son las que permiten visualizar claramente cómo aparecen socialmente manifestadas las regulaciones culturales en torno a las diferencias que se escriben en los cuerpos. De allí que mi hipótesis central sea que el funcionamiento de lo emocional es el dispositivo que en el cotidiano y desde lo inconsciente establece las formas instituidas de diferenciación corporal.

1. La lógica de la abyección

La **diferencia** en sí misma encierra el germen de la abyección aunque no necesariamente siempre la contiene. Todo proceso de diferenciación supone una ontologización en términos binarios, lo cual a su vez se expresa en términos de semantización de opuestos.

Según Laclau, si afirmamos que los sentidos (en tanto particulares) son múltiples (que es lo mismo que decir diferentes) debemos buscar una posibilidad lógica contextual que nos permita establecer tales diferenciaciones. O sea, que para establecer la diferencia de un particular con respecto a otro necesitamos algún parámetro que justifique las reglas posibles de diferenciación. En este sentido o apelamos a un principio metafísico (una primera diferencia que no sea tal y que dé origen a la

cadena diferencial) o recurrimos a un "más allá de" que no sea una diferencia sino más bien una "alteridad radical". Esta relación de alteridad es precisamente la base de las diferencias de sentidos.

Cuando un polo de la relación binaria no solo sostiene sentidos de oposición, sino contradicción en términos valorativos, y de ventaja y desventaja de bienes materiales y/o simbólicos, decimos que la relación se plantea en términos de **subalternidad**.

La subalternización supone relaciones en posición de alteridad en las que el "otro" siempre es construido por el *grande-autre*, en cuyo mirar el sujeto se identifica. La relación de alteridad formulada en los términos "*Otro-otro*" (denominada *othering* por Gayatri Spivack) especifica la dialéctica de autoconstrucción del Otro dominante en la medida que produce los "otros" sujetos subalternos (Spivack, 1985).

Lo otro subalterno no solo se formula en términos represivos/prohibitivos, es decir, aquello que no se debe o no se puede, sino y básicamente como generación de la otredad sobre la que reposa mi propia generación. Necesito de un otro que afirme mi existencia, en la negación de la suya propia. Mi duplo no es un otro *per se*, sino mi reflejo. Solo puedo verme a mí mismo en el otro diferente. En su/mi represión lo creo. No está fuera de mí, porque constituye mi exterior constitutivo. Más bien el otro me funda. Por eso no puede "igualarse". Debe seguir siendo la ausencia que marca mi presencia en el mundo; de allí el antagonismo y la violencia de la diferencia. Como afirma Irigaray (1998) refiriéndose a la diferencia genérica, las mujeres son el sexo que no es uno, por eso lo masculino les ofrece un nombre para poder tomar su lugar.

Así por ejemplo, en el campo del surgimiento de la sexualidad en el occidente moderno esta operación ideológica se manifiesta en la creación de la heterosexualidad obligatoria. La ley actúa en su función represiva que efectivamente produce la heterosexualidad, pero por exclusión -expulsión/repulsa- crea el homosexual como otro subalterno.

Si lo vinculamos al surgimiento de la cuestión racial, la operación ideológica supone aquí la generación de la "pureza racial". La ley nuevamente produce, en este caso el negro/negra, y naturaliza la diferencia racial. Ambos ejemplos implican una economía significant que, al mismo tiempo, produce el objeto que niega.

Pero la subalternidad, además, no es un mero estado de cosas y posiciones de sujetos, sino que, y básicamente, suscita emociones relacionadas a las valoraciones que dependen de los particulares contextos de producción de sentidos del antagonismo. En este sentido, las emociones son experiencias humanas que dependen de una particular familia de creencias contextuales en relación con un objeto significativo que las suscite (Nussbaum, 2006).

Ahora bien, demos un paso más: el tipo y la densidad de las emociones implicadas en la relación subalterna, determinan si tal relación de subalternidad supone la generación de un sujeto que denominamos **abyecto**.

Como bien lo define Kristeva, lo abyecto implica:

[...] el surgimiento masivo y abrupto de una extrañeza que, si bien pudo serme familiar en una vida opaca y olvidada, me hostiga ahora como radicalmente separada, repugnante. No yo. No eso. Pero tampoco nada. Un "algo" que no reconozco como cosa. Un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta. En el linde de la inexistencia y de la alucinación, de una realidad que, si la reconozco, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras. Esbozos de mi cultura (Kristeva, 1988: 8).

2. La repugnancia y la indignación como base emotiva de lo abyecto

Ahora bien, si definimos a la abyección como una relación eminentemente emotiva, nos resta saber qué es lo que socialmente suscita. En el campo de lo ético y normativo las valoraciones discurren entre lo bueno y lo malo, lo sano y lo enfermo, lo legal-ilegal, normal-anormal. Ya en el campo estético, entre lo bello y lo feo, y en el terreno de las emociones, lo abyecto básicamente discurre entre la repugnancia y la indignación.

Lo repugnante según Nussbaum (2006), nos sitúa en el campo del asco, de aquello que nos remite a lo pútrido de la muerte, al no ser y a la falta de humanidad. El asco es la forma primordial de reacción humana a lo abyecto. El asco representa el sentimiento que califica la separación de las fronteras entre el hombre y el mundo, entre sujeto y objeto, entre interior y exterior. Todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, inmoral y obsceno entra en la demarcación de lo hediondo y asqueroso.

Para situar lo impuro, no humano y frontera del ser corpóreo, podemos desglosar analíticamente las siguientes asociaciones metafóricas:

a) Temor a la naturaleza:

La abyección aparece como fundante del ser humano, es decir, como aquello que lo constituye a partir de su escisión con el mundo natural. El temor a la naturaleza supone la entrada a la cultura y el sostén del lenguaje: el miedo es el telón de fondo sobre el que se articula la palabra. Para Kristeva:

La "palabra "miedo" -bruma fluida, viscosidad insalvable- no bien advenida, se deshace como un espejismo e impregna de inexistencia, de resplandor alucinatorio y fantasmático, todas las palabras del lenguaje. De esta manera, al poner entre paréntesis el miedo, el discurso sólo podrá sostenerse a condición de ser confrontado incesantemente con este otro lado, peso rechazante y rechazado, fondo de memoria inaccesible e íntimo: lo abyecto (Kristeva, 1998:14).

La religión, la moral y la prohibición están allí para otorgarnos cierta seguridad en términos ontológicos. Los límites corporales son en este sentido, lo contrario a

una libertad radical, la moral surge en tales interdicciones, como aquello que también rescata al hombre de su estado de abyección.

Al considerar el tabú de las prohibiciones primordiales que sacan al hombre de su estado primitivo al precio de la moral, percibimos la relación de oposición entre moral y absurdo. Lo absurdo es exceso, quiebre de límites, un más allá inquietante y perturbador. De allí que el ser travesti se presente a los ojos del heterosexismo – e incluso de la homosexualidad – como la expresión de la sinrazón.

b) El horror o la reverencia a lo divino

La escisión entre lo natural y cultural, según Kristeva, representa la "pérdida inaugural" de la raza humana, o sea, su caída. En ese sentido, la abyección es aquello que produce la necesidad de la religión, de algo que permita suprimir, aunque débilmente, la falta o carencia "fundante de todo ser" (*ibid.*:12).

Este *re-ligare*, es decir, la reconciliación entre el hombre, el mundo y la divinidad, tiene por base el abandono de una naturaleza solo permitida a los dioses. De allí las prohibiciones primordiales y la abyección correspondiente que funda toda construcción religiosa (Kristeva, *op.cit.*).

Tomemos como ejemplos el incesto y el hermafroditismo como completud vinculada a lo divino, que recorre un espectro cultural amplísimo desde las tradiciones de la Grecia antigua hasta el hinduismo. Hay algo que conecta lo atávico del mito de aquellos que violan un tabú que establece una frontera liminar entre lo divino y lo humano, como la *hibris* griega (término aplicado a aquellos que se consideran iguales o superiores a los dioses) o Adán y Eva y la violación del árbol del conocimiento. En gran parte de las *mitologías* existen relatos que remiten a un incesto primordial que se resuelve en la interdicción de algo solo reservado a los dioses.

Lo que huye tan explícitamente a los límites de lo humano, como lo transgénico, resulta en una ambivalencia tal, que bien puede situarse en la animalidad o en lo sobrenatural. Muchas culturas, especialmente africanas o sudamericanas, atribuían a las personas que tenían alguna manifestación física peculiar (lo que se denominaría actualmente como deformidad), o aquellos que de alguna manera transgredían los límites impuestos socialmente para cada género (entendido el género como roles funcionales a actividades de esa cultura) como "manú", como liminar entre lo humano y lo divino. Gran parte de los xamanes sudamericanos y los jimbandas o quimbandas africanos tenían estas características. Ello los colocaría en una posición de mediación, contacto o cercanía con la divinidad pues los distinguiría de los simples mortales (Figari, 2007).

c) La insoportable condición del no-ser:

El no-ser no debe entenderse solamente como muerte física sino como la no existencia, como la aniquilación del yo por la remisión a lo real. Lo real de mi ser es la representación de una realidad que no es más que ilusión. El imaginario me unifica,

me da sentido como ser humano y como "yo". La dualidad especular de mi imagen me unifica y da la falsa idea de unidad a un estado original de fragmentación. Como afirma Lacan (1998), la coherencia de la imagen refleja la turbulencia de la fragmentación interna y el desconocimiento de su realidad. Por eso, el desmembramiento o seccionamiento (o agregado) de un miembro, la "deformidad", que escapa a lo corporalmente esperable de un ser humano estándar, también puede ser motivo de repugnancia en tanto deja filtrar lo real: mi no unidad, la disgregación del yo.

El miedo a la disgregación se conecta también con la agresión y la violencia. Lacan explica cómo algunos de los comportamientos más agresivos remiten a la fragmentación o seccionamiento del otro. No es solo matarlo, es despedazarlo, acabar con su representación de unidad (Lacan, 1998).

De allí que la pérdida de humanidad (la *nuda vida*, en términos de Aganbem) habilite la humillación y la tortura. En este sentido, la violencia contra travestis se expresa en la sobre violencia del fragmento identitario/corporal, por ejemplo en la predilección por la tortura en la consideración de un exceso masculino, el pene, o en un exceso femenino, sus pechos. Ambos blancos de quienes las agreden físicamente, y muy especialmente la policía, con no pocos intentos de amputación.

O en el caso tan cercano de los judíos en los centros de detención en la Argentina de la dictadura, donde la condensación que habilitaba la tortura se localizaba en el fragmento de la circuncisión.

d) La animalidad humana

La otra asociación de la repugnancia refiere a lo animal en lo humano, no desconectado por cierto al abandono del estado de naturaleza y a lo religioso. Aquella naturaleza que debemos olvidar al precio de la civilización. La animalidad repugna y estéticamente asigna belleza. Cuanto más cerca de un animal se esté, más feo se será, peor se olerá y menos sabremos a qué atenernos. Cuanto más se deforme una imagen de acuerdo al canon de belleza masculina o femenina, la identificación se hará en términos animales. Y aún más, entre la animalidad y la deformidad surge lo monstruoso. La monstruosidad impacta desde lo otro no natural, cuasi animal y absolutamente deforme.

Lo monstruoso y lo animal no solo desagrada, huele mal, asquea, sino que nuevamente atemoriza. Lo animal es incivilización, el fin de la sociedad. Allí donde se acaba mi seguridad ontológica en términos de que vivimos en un mismo mundo. El fin de la sociedad entendida como la presunción, en términos de Schutz, de que "yo creo lo que todos creen".

Distinguirse del estado de naturaleza implica el pudor, la vergüenza, pero también y sobre todo la repugnancia. La consideración de animalidad anula el carácter humano y habilita para todo acto no solo de agresión y violencia, sino también de exterminio. Un animal se caza como puede cazarse una travesti. Así, no era infrecuente entre los jóvenes brasileños de clase media y alta de Copacabana, en Río de Janeiro, divertirse algunas noches apuntando con rifles de aire comprimido o balas de goma a travestis.

En una actitud similar, en el año 1986, un delegado declaraba en el diario digital *Folha de São Paulo*, ser favorable a que se soltasen perros atrás de las travestis, pero oponiéndose a la propuesta de algunos oficiales de policía de matarlos, por considerarlo una violencia excesiva (*Folha de São Paulo*, 3 de julio de 1986).

e) La contaminación

Pero quizás lo más característico de la repugnancia sea el carácter contaminante. Mary Douglas (1991), relacionando polución y tabú explica, a partir de su lectura del Levítico, las interdicciones que pesan sobre el consumo de ciertos animales que parecen no pertenecer a una categoría clara: por ejemplo, la prohibición de comer carne de aves que no vuelan, ya que, al no volar, que es la condición natural del ser pájaro, son seres sin una clara identidad.

La metáfora organicista, por otra parte, es un referente común desde el pensamiento religioso y científico para entender lo social. Así, los márgenes, sean del cuerpo o de lo social, son siempre peligrosos. Los orificios del cuerpo pueden entenderse como puntos especialmente vulnerables y toda materia expelida a través de ellos es materia marginal, con un potencial altamente simbólico de contaminación. Lo mismo sucede cuando elementos sociales, separados por líneas de un sistema clasificatorio determinado, pierden su lugar al transgredir tales límites; se convierten en impuros y en un peligro para el funcionamiento del sistema (Douglas, 1991).

Lo que repugna puede ser capaz de contagio e instala la distinción pureza-impureza. Las mujeres judías, musulmanas y brahmánicas no podían tener acceso carnal durante el período menstrual, y para volver a hacerlo debían realizar rituales específicos de purificación (entre lavados reales y simbólicos) que las retornara a un estado de pureza digno de que su marido pudiese llegar a ellas nuevamente.

La abyección, según Kristeva, aparece básicamente expresada en los ritos de la *impureza* al tomar el aspecto de la *exclusión* de una sustancia (sea nutritiva o ligada a la sexualidad), que a su vez instituye lo sagrado. Las diversas modalidades de *purificación* de lo abyecto -catarsis- constituyen la historia de las religiones (Kristeva, 1998: 27).

La menstruación, las heces, y en general casi todo tipo de fluidos corporales, no son solo asquerosos en la percepción de todos los sentidos, sino también contaminantes. Son los deshechos del cuerpo, lo muerto que sale de nosotros. Lo que nos recuerda a nosotros mismos y a nuestra insoportable fetidez como futuros deshechos también. Las mujeres, dada su relación con sus fluidos corporales, están también animalmente más sesgadas. El semen es también motivo de rechazo e impureza y de interdicción su derramamiento fuera de la vagina. Ser el recipiente del semen de otro, según Nussbaum, es también una asignación de repulsa, un acto que linda con orinar a otro. En el caso de gays o travestis esto es todavía más repugnante, no solo por ser depositarios de semen, así como también posibles depositarios (lo que tal vez los torne aún más temibles), sino que media el ano en

todo el proceso, frontera de lo animal y punto borde del desecho máximo y visible de lo putrefacto del cuerpo.¹

En definitiva, siguiendo a Douglas (1991), lo que es considerado sucio o susceptible de polución no es otra cosa que perturbadora "materia fuera de lugar".

3. La indignación como vía a la penalización

La indignación, en tanto emoción, nos remite a algo más que la repugnancia. En la indignación hay desde odio, rabia o resentimiento por algo que aconteció, y se supone produjo un daño. Así, el daño a terceros es fundamental para distinguir lo indignante de otro tipo de emociones (Nussbaum, 2006).

Al producirse daño, de acuerdo a las concepciones liberales más clásicas, el problema no puede resolverse en la vida privada de los sujetos, sino que entra de lleno en la arena del debate público, y por ende, debe resolverse de acuerdo a derecho.

No obstante, de la repugnancia a la indignación hay solo un paso. Y la atribución de daños a lo que consideramos contaminante (repugnante) es algo habitual. La contaminación puede ser entonces leída como una metáfora médica de enfermedad y contagio. Y asimismo, lo que nos contamina o es susceptible de hacerlo debe ser separado o exterminado.

Es muy habitual que de la repugnancia se pase a la indignación en base a formas proyectivas de la repugnancia, como las denomina Nussbaum (2006), o que prefiero denominar polisemia de la abyección. Permitaseme de nuevo analizar los términos de indignación procesualmente y en el espacio temporal del surgimiento de las travestis como identidad y cómo en pos de penalizar su propia existencia se argumenta el daño social que estas provocarían.

Un primer momento, en la Argentina, está marcado por la aparición de los edictos y códigos contravencionales donde el travestismo es punido en su expresión pública.² Una demostración además de cómo lo institucional intenta compensar las

1 De los fluidos que expele el cuerpo, parece ser que las lágrimas constituyen las únicas que no generan asco, en la medida en que los animales no las secretarían, por lo menos en tanto llanto (Nussbaum, 2006).

2 Los edictos policiales, nacidos en el primer gobierno peronista, en el año 1946, son una extraña figura jurídica de dudosa constitucionalidad, que pretende regular las denominadas "faltas menores". Cada provincia de la Argentina posee su propio código contravencional o de faltas, donde, entre otras cosas, se establecen interdicciones sobre la homosexualidad el travestismo y la prostitución. En gran parte, hoy, se han eliminado las figuras que hacen alusión a la homosexualidad, pero no a las de travestismo o estas quedaron implicadas bajo la oferta de sexo en lugares públicos. El engendro jurídico que constituyen los "edictos policiales", bajo diversas formas, penalizan el travestismo en la Argentina, creando una nueva forma jurídica y tipificación penal no prevista en el Código Penal de la Nación.

regulaciones culturales que el derecho no prohíbe. En un segundo momento, y a partir de la organización política de las travestis, la asociación es básicamente con el ofrecimiento de sexo en la vía pública y la figura de escándalo. Por eso, la prostitución se regula –también por contravenciones– confinándola a espacios cerrados o lugares despoblados (a la noche y en paseos públicos), pero no en las calles habitadas. La siguiente asociación del travestismo es drogas y sida. Aun cuando no tengan la enfermedad, se supone que el riesgo es constante, no solo por la cantidad de contactos sexuales, muchas veces sin protección alguna, sino –y sobre todo– por el consumo frecuente de drogas (muchas veces inyectables). Desde ese punto de vista, son un blanco a supervisar sanitariamente o a perseguir para que la sociedad esté a salvo de ellas y del contagio que pudieran llegar a generar.

4. Conclusiones

La asociación con el no-ser, con la idea de ser animal (precisamente el límite entre cultura y naturaleza), la incivilidad y destrucción del lazo social, el tabú que amenace el estatus de lo divino, o acerque a lo incontaminado e impuro, configuran la repugnancia en términos emocionales.

Pero si hacemos un análisis cuidadoso, en realidad, cualquier organización o estabilización sistémica debe basarse en la interdicción de algo para establecer su diferenciación o exterior constitutivo. En este sentido, las emociones que suscita lo abyecto no serían algo innato o natural, sino efecto discursivo de las particulares formaciones ideológicas que sustentan las diversas regulaciones culturales y sociales.

Como ya mencioné, las formas proyectivas de la repugnancia colocan a los cuerpos abyectos siempre al filo del peligro contaminante, la polución, el daño. Lo abyecto se construye así en un juego polisémico en el que de la repugnancia se pasa fácilmente a la indignación y por ende a la penalización.

Es que el ser abyecto es precisamente la otredad, que se configura como un universal, un significante vacío por contraste, siempre ficcionalmente representado desde el universal hegemónico que fija el sentido dominante. Un vacío pleno de contrastes que sin ser otra cosa, comprende todos los posibles sentidos que la sutura –en su relación de alteridad– estableció, dio nombre y constituyó como diferencia (Figari, 2007). Es por eso que lo abyecto se construye como una metáfora absolutamente polisémica, que supone bases materiales difusas y sentidos absolutamente variables y contingentes.

Pero, ¿por qué precisamente debemos dar relevancia a las emociones? Porque estas son las que permiten visualizar claramente cómo aparecen socialmente manifestadas las regulaciones culturales en torno a la diferencias de los cuerpos. De allí que mi hipótesis central sea que las políticas afirmativas de normalización, encaradas desde el Estado o la sociedad civil no alcanzan al nudo antagónico que subyace en la diferencia subalter-nizante visto desde el campo de la cultura. Pero esto es tema para otro trabajo.

Bibliografía

- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Douglas, Mary (1991), *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos polución y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Figari, Carlos (2007), *@s outr@s cariocas: interpelações, experiências e identidades eróticas no Rio de Janeiro (séculos XVII ao XX)*, Coleção Origem, Belo Horizonte, IUPERJ, Ed. UFMG, Río de Janeiro.
- Foucault, Michel. (1977), *La voluntad de saber. Historia de la Sexualidad. Vol 1*, traducción de Ulises Guiñazú., Siglo XXI, México.
(1990), "El sujeto y el poder". En Edelberto Torres-Rivas (compil.), *Política. Teoría y Métodos*, traducción de Corina de Iturbe, Editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica.
- Irigaray, Luce (1998), *Ser dos*, traducción de Patricia Wilson, Paidós, Buenos Aires.
- Kristeva, Julia (1998), *Poderes de la perversión*, Catálogos, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1998), *Escritos*, Siglo XXI, Madrid.
- Laclau, Ernesto (1997), "Sujeito da Política, Política do Sujeito", in *Política Hoje, Revista do Mestrado em Ciência Política da UFPE*, Ano 4, Janeiro a Junho, págs. 9-28.
- Nussbaum, Martha (2006), *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Buenos Aires.
- Pecheny, Mario (2002), "Identidades discretas". En Arfuch, L. (compil.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo, Buenos Aires.
- Silva, Hélio R.S. (1993), *Travesti. A invenção do feminino*, Relume Dumará/ISER, Río de Janeiro.
- Spivak, Gayatry (1985), "The Rani of Simur". En Barker, F. et al., *Europe and Its Others*, Vol.1, Colchester, University of Essex.
- Página web: www.folha.com.br