

Abyección, capital e imagen: reflexión en torno al cuerpo abyecto en el capitalismo contemporáneo

Pablo Silva Chavalos
Universidad Diego Portales
Chile

Introducción

Pareciera pertinente señalar que la pregunta por la abyección es, por sobre todo, la pregunta sobre su *status*. Sentencia exploratoria y arriesgada a la vez, que nos invita a reflexionar sobre un determinado límite, una posición que no solamente ubica, señala o visualiza un lugar, una geografía, un espacio circunscrito, sino que, y por sobre todo, define el mismo carácter de la abyección, su inteligibilidad, su posibilidad de ser –o seguir siendo- aquello que es –o dice ser-.

La abyección pareciera definirse siempre por su ubicación, por el espacio que la constituye, lugar inestable que no solo la conforma, sino que también conformaría el terreno de la inteligibilidad normativa: define también el campo plástico en el cual se inserta lo humanamente viable, precisamente debido a que lo abyecto es el límite constitutivo de lo normativo.

En concordancia con lo anterior, Judith Butler, en la introducción a *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, define lo abyecto como un espacio indisociable de la propia matriz normativa que lo produce:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invisibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por

quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invisible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales –y en virtud de las cuales– el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión de autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler 2002 19-20)¹.

Judith Butler, a lo largo de la obra referenciada, intenta problematizar y subvertir el marco normativo que fija los límites estables y fijos para concebir los cuerpos que importan (y los que no) en torno a la estructura de una matriz heterosexual supuestamente naturalizada. Para ello la problematización de un límite fijo en torno a los ejes dicotómicos interior/exterior, normativo/abyecto, etc., es clave debido a que la tesis básica para la autora es que no existen puntos “puros” de emergencia de estas dualidades, como si lo normativo emergiera puro y sin fisuras, como si lo abyecto fuera un elemento *posterior* a ese marco previamente constituido. Al contrario, como señala la cita anterior, lo abyecto, la imposibilidad del sujeto, es su propio exterior constitutivo; el sujeto se define a través de lo que repudia, de lo que expulsa de su inteligibilidad, pero no como un acto previo, sino que este mismo acto de expulsión, es al mismo tiempo, el de su constitución. Por otro lado, para Butler lo que media constantemente este terreno del límite (que excluye y posibilita) no es imparcial, ni dado *per se*. Al contrario, encontramos aquí una interrelación de discursos normativos que median el propio límite de lo inteligible, discursos que en su pretensión de naturalización, de imposición de ley, dejan ver, para el ojo crítico, que su única fuente de poder les viene del hecho de su constante repetición, del hecho de que su efectividad viene dada menos por su contenido que por su reiteración en cada ámbito de la vida cotidiana.

A esta forma de reiteración formativa Butler la denomina performatividad, concepto traído de la teoría de los actos de habla de Austin. En ese contexto Butler concibe la performatividad como “aquella práctica discursiva que realiza o produce aquello que nombra” (Butler 2002 34), y más adelante la definirá de manera más específica como aquella dimensión de la construcción basada en la “reiteración forzada de normas” (Butler 2002 145), como aquello que no puede entenderse fuera de dicho proceso de iteración. Dicho proceso no es realizado por un sujeto voluntarioso, sino que, por el contrario, es lo que lo habilita y constituye al sujeto mismo por medio de la restricción, la prohibición y el tabú (Butler 2002 145).

En concordancia con lo anterior, el cuerpo (tanto aquello que podemos denominar cuerpo, como lo abyecto que lo delimita y posibilita) se constituye a través de una estructura compleja: el cuerpo entendido no como una superficie receptiva de patrones culturales, o como una mera delimitación biológica que circunscribe un límite diferenciador –entre sexos por ejemplo- sino más bien como una articulación compleja de referencias biológicas, discursivas y culturales que da cuenta más de un proceso constante de constitución y rearticulación que de un acto originario y fundacional. El cuerpo (como el sujeto) sería este proceso de construcción entendida como un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los “sujetos” como los “actos”. “No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad” (Butler 2002 28).

La abyección, bajo esta lógica performativa, adquiere un carácter necesariamente político. Si los marcos que plantean los límites entre lo abyecto y lo normativo no están dados de antemano, entonces la forma en que se desplace lo abyecto del lugar de rechazo se vuelve combativa. La lucha política implicaría una constante apertura y desplazamiento de los lugares que ocupa la abyección hacia nuevas formas de reconocimiento. Los sujetos de lo abyecto, según Butler en aquellos años, lo configuran una serie de figuras no

necesariamente cuantificables, en donde se da un cruce de variables de género, raza, clase, entre otras².

Expuesto lo anterior, es relevante señalar que este proceso de constitución en (y como) el límite, que es a la vez, de exclusión o rechazo, también se encuentra presente en la conceptualización de la abyección sugerida por Julia Kristeva, pero en un sentido diferente a lo planteado por Butler. Nos referiremos brevemente a otra matriz de la abyección –posicionándonos desde otra concepción– para que en este cruce, se despeje por un lado, el terreno donde Judith Butler está situando lo abyecto, y, por otro, sugerir la lectura de Butler como más idónea a la crítica que se pretende realizar en el presente trabajo.

Kristeva presenta un acercamiento evidente a lo abyecto en la primera parte de su libro *Poderes de la perversión*. Allí, Kristeva refiere a lo abyecto en términos similares –en su forma al menos– a como lo hemos ido definiendo desde Butler en el sentido de que la abyección se constituye como límite, como el lugar cuya necesaria negación permite la constitución del yo, lo abyecto designa un lugar, un topos, una geografía que limita, que para Kristeva, resulta inasible, inhabitable, pero que es a la vez pre-constitutiva, se debe “habitar” en ella antes de que emerja el sujeto. De esta manera la abyección plantea el límite que, como en Butler, a la vez constituye, posibilita aquel marco de inteligibilidad normativo que renegará de ella.

En términos psicoanalíticos Kristeva argumenta que este límite, esta barrera que se debe traspasar es necesaria para que el sujeto se constituya como tal en el plano de lo simbólico (la estructura del lenguaje como portador de significado) lo que conllevaría una pérdida fundante para el sujeto. Esta pérdida viene dada por la entrada del sujeto en el orden simbólico ya que en éste, el sujeto debe constituirse como tal por medio de la univocidad referencial del lenguaje, que normaliza su deseo, lo dota de objeto. El sujeto se constituye en tanto deseo, deseo de objeto, sin un objeto de deseo, el sujeto se diluye,

cae en el plano de lo abyecto, de la psicosis. Es en este sentido en que lo abyecto es un no-objeto para Kristeva, éste no se materializa en ningún objeto, posee en sí una diversidad de significados no reducible a la unilateralidad del lenguaje en lo simbólico. Lo abyecto es el Otro previo a lo simbólico, a lo dotado de significado, por lo tanto es una pluralidad sin objeto, puro goce (donde el yo se pierde). El sujeto debe expulsarlo, debe repugnarse ante lo abyecto pero a la vez se siente fascinado ante aquello que no sabe cómo representar ni nombrar. Lo fascina este excluido pero a la vez no puede alcanzarlo ya que si llegara a vincularse con él implicaría la disolución (del sujeto): “[...] lo *abyecto*, objeto caído, es radicalmente un excluido, y me atrae hacia allí donde el sentido se desploma” (Kristeva 8).

Este ámbito de puro goce, no marcado por la ley de la cultura ni por la univocidad semántica del lenguaje es, para Kristeva, la dimensión semiótica. Lo abyecto se constituye tanto como el contenido no representable de esa dimensión (la multiplicidad de significados sin objeto definido, la heterogeneidad de los impulsos, en lo semiótico) como en la expresión, en el síntoma de pérdida de dicha dimensión (inconscientemente siempre queremos fascinarnos/volver con/a ella) marcada por la represión de este “origen sin fondo”. Existiría una falta, una pérdida que posibilita, inaugura la constitución del ser. El sujeto se configura en su abyección, en el sentido de que existe una expulsión primaria, algo que es retirado para que emerja el sujeto: “la abyección de sí sería la forma culminante de esta experiencia del sujeto a quien ha sido develado que todos sus objetos sólo se basan sobre la *pérdida* inaugural fundante de su propio ser” (Kristeva 12).

De esta manera hay, para Kristeva, un fundamento marcado, enigmático y cuyo recuerdo traumático bajo la forma de abyección, nos significa los límites del universo humano (Kristeva 19). Paradigmáticamente, para ella, esta dimensión viene representado por lo materno ya que el cuerpo materno representaría aquel ámbito múltiple de significados y deseos que resisten a la

referencialidad del lenguaje y a los marcos de representatividad de la cultura. Acá se instala una dicotomía entre lo semiótico (lo materno) y lo simbólico (lo paterno, en tanto ley). Así, diferenciarse de la madre para entrar al ámbito de la cultura es dejar atrás (abyectar) lo semiótico para ingresar en lo simbólico. Este último ámbito pre-lingüístico “abyectado”, esta pérdida, reaparecerá ya sea como síntoma, o en su forma sublimada (el arte, la poesía en particular, sería el terreno para exponer –sin nunca conseguirlo del todo- lo abyecto).

Con esta breve referencia a lo abyecto en Kristeva, podemos apreciar un carácter más restrictivo en la conceptualización que esta autora hace de lo abyecto en comparación a la postura de Butler, que permite pensarlo en una relación más dinámica e histórica con las formaciones de poder. De hecho Butler criticará diversos puntos de la teoría de Kristeva, principalmente aquéllos vinculados a la dimensión semiótica expresada como cuerpo materno (de interés para nosotros en tanto es la topografía de la abyección). La crítica principal de Butler se puede resumir en que la estructura conceptual que presenta Kristeva es estática, naturalizadora y poco eficiente (en términos subversivos). De esta manera Kristeva presentaría lo maternal como pre-cultural contra la cultura expresada en la estructura paterna, reificando la maternidad a ese plano e imposibilitando nuevas construcciones culturales (Butler 2007 175). Por otro lado, lo semiótico, más que subvertir el orden simbólico, se plantea en un plano de continuidad ya que ingresar en éste traería consigo el riesgo de psicosis, el riesgo de perder la identidad y el sentido, ambas constituidas exclusivamente en el terreno de lo simbólico. A partir de esto no sorprende que Butler increpe a esta concepción de tener rasgos de teleología biológica (Butler 2007 189) o de poseer una condición ontológica (Butler 2007 191), características que minarían la posibilidad de subvertir los marcos normativos donde se constituyen (por medio de su propia exclusión).

Dado esto, podemos señalar que relegar lo abyecto al plano exclusivamente de lo semiótico nos parece, comulgando con la crítica de

Butler, unilateral y naturalizador. Entender lo abyecto en su dinámica cambiante nos permite concebirlo como una estructura más pertinente para los fines críticos de este ensayo como se verá en la exposición.³

Ahora, la pregunta que cabe hacerse a un pensamiento crítico, tras 20 años de la publicación de *Cuerpos que importan*, es la siguiente: ¿qué *status* tiene la abyección en la actualidad?, o ¿no han empezado a “importar” los cuerpos otrora marginados del marco de inteligibilidad social?, ¿es compatible la reconfiguración inclusiva a los marcos de inteligibilidad de aquellos cuerpos que no importan en las coordenadas del capitalismo contemporáneo? Si la respuesta es afirmativa, se plantea lo siguiente: ¿hasta qué punto la radicalidad subversiva de la teoría deja intacta la estructura económica de la sociedad? o, peor aún, ¿hasta qué puntos, lo otrora abyecto, *la diversifica*⁴?

Un dispositivo interesante para analizar dicha diversificación y la progresiva integración de lo abyecto al campo de lo normativo (el mercado capitalista en este caso) es la industria del espectáculo, particularmente el cine. El espectáculo en general, como el cine en particular, ha puesto en circulación, principalmente por medio de la imagen, la proliferación de lo abyecto, o más precisamente lo que ha dejado de ser abyecto para ser integrado. Por supuesto que lo abyecto se menciona como figura tentativa del mercado para sus fines: generar capital, pero esta misma referencia vacía de contenido la figura de lo abyecto al pronunciarse, o más bien mostrarse, incesantemente como referencia, o producto para los consumidores como en el caso del *New Queer Cinema* (que será analizado).

Dicho lo anterior, este ensayo abordará la relación entre la abyección de los cuerpos y la lógica capitalista multicultural contemporánea, a partir de un elemento de articulación: la imagen que expone, particularmente la imagen que se configura, por medio de la industria del espectáculo. Para ello se realizará un recorrido analítico en torno a diferentes hitos mediáticos que puedan dar luces de esta relación. Así el primer punto (1) se enfocará en dos obras

cinematográficas de los años 70, el (2) abordará el fenómeno del *Queer cinema*, en el (3) la figura de Lady Gaga. Estos tres puntos refieren a fenómenos mediáticos que ejemplifican la relación cuerpo-abyección, relación variable cuyo desarrollo, enfoque y óptica (pensando quizás en el modo en el cual los concebimos, los podemos pensar y vivir) ha sido captada por un foco, un lente ocular particular: la “cámara” capitalista, por medio de un “zoom” específico: la integración progresiva de la abyección, de aquello que otrora, no podía ser visualizado, ni menos filmado para un público masivo. El 4) se centrará en torno a una pregunta cuya metáfora es “el telón” planteada por Žižek con el fin de seguir problematizando los puntos anteriores y, finalmente, se realizará un último punto 5) de conclusiones.

1. Abyección, cuerpo, excremento: Pasolini y Waters

Entre inicios y mediados de la década del 70 del siglo pasado, se estrenan dos filmes que pueden arrojar luces al tema de fondo que se pretende abordar en este escrito. Luces en torno a tres elementos centrales que articularán el argumento de fondo: la relación, o tríada: *cuerpo- abyección-capital*.

Nos referiremos a las películas *Saló, o los 120 días de Sodoma* de Pier Paolo Pasolini, estrenada en 1975, y la película *Pink Flamingos*, del cineasta John Waters, estrenada en 1972. Ambas películas, más allá de sus personajes, ponen en juego un elemento abyecto por excelencia: el excremento.

Podríamos decir que el excremento, como significante lingüístico en el discurso se vuelve performativo en situaciones diversas –trágicamente diversas-. Coloquialmente la empleamos en su versión española: *¡mierda!*, inglesa: *¡shit!*, para imprimir subjetivamente una situación desagradable. Es una palabra que no apunta a nada en particular, sino que, más bien, señala un indiferenciado no-lugar, aquel lugar que el sujeto no quisiera ocupar. Llama la

atención que al excremento, pese a que es producido por el mismo sujeto, se le relegue al plano de lo no habitable, de la abyección. Podríamos arriesgarnos a decir que el excremento es cuerpo, o al menos una parte de aquel, que como bien se sabe, debe ser *desechado*. Su reincorporación al propio cuerpo podría significar la liquidación del cuerpo, su imposibilidad de ser habitable, tolerado, implicaría en definitiva, su propia imposibilidad de ser cuerpo.

En ambas películas el excremento juega un papel central como figura de la abyección, pero con referencias distintas. En *Saló*, particularmente en la famosa escena del banquete, donde los jóvenes son obligados por los fascistas a cenar excremento, el excremento es la imposición vertical y forzada de un poder que atenta contra los cuerpos. Esto dado que existe aquí una resistencia a la ley, lo abyecto se configura como ley, como norma pero mantiene un doble carácter: éste es resistido por los cuerpos obligados a digerirlo, a ser integrado al cuerpo, por lo que es ley y abyección a la vez.

Así, se hace notar que en *Saló* lo abyecto (el excremento) se produce desde el propio espacio del poder; son los fascistas que operan a la vez como “anarquistas”, en el sentido de que no existe ley fuera de su ley, o en otras, palabras, en que la ley se configure no como necesidad ética de una comunidad, sino como mera voluntad de un sujeto que se autoconfiere la ley, y claro, como fascista, la aplica. Es claro, como se hizo notar, que los cuerpos sujetos a dicha ley, son sujetos que constitutivamente han devenido en el límite que la excluye: ninguno asume el banquete de excrementos como algo digno o posible de degustar, el rechazo es absoluto, lo que nos llevaría a pensar, en términos foucaultianos, en la lógica del poder soberano: aquella que se impone verticalmente.

Pese a este carácter impositivo, llama la atención el énfasis constitutivo que adquiere la abyección con la ley que impone: en esta escena, la abyección no se constituye como lo exterior constitutivo, es, por sobre todo lo incluido, lo que se integra y naturaliza en la lógica del poder. Un análisis podría sugerir que

no es que el poder normativo, la ley fascista, produzca la abyección posteriormente a su constitución como poder; más bien abyección y ley se producen simultáneamente, tanto una como la otra dependen entre sí para que emerjan la una como norma, la otra como abyección. Sin embargo este no parece ser el caso de *Saló*. Una posible lectura de esta obra de Pasolini podría sugerir que en *Saló* se da la excentricidad de que la abyección (el excremento) deviene en la ley misma. O más precisamente, lo abyecto pierde su razón de ser al integrarse como norma, o como parte de ella, ¿no sucede algo parecido en la integración multiculturalista contemporánea con el resguardo de que esta norma se tolera y *digiere*?

Pasemos a analizar lo abyecto en *Pink Flamingos*, particularmente la escena final donde Divine se come el excremento de un perro. Aquí el excremento opera como figura subversiva al status normativo. El propósito de Divine es, como ella señala reiteradamente a lo largo de la película, ser la persona más guarra del planeta. Su propósito se enmarca en la abyección: desde su corporalidad (un transexual con un inmenso cuerpo, grotescamente vestido y maquillado) hasta sus actos: robar carne entre medio de sus piernas, realizar orgías, matar policías y comérselos por pedazos, tener relaciones incestuosas con su propio hijo y competir con su rival: una mujer que tiene raptadas en un sótano a jóvenes donde las embaraza a través de un sirviente para posteriormente vender los bebés a parejas lesbianas. Pese a todas estas atrocidades, pareciera que la escena final aporta el punto culminante de su subversión ya que el hecho de comer excremento, como señalábamos anteriormente, atentaría contra la significación propia del cuerpo, contra su viabilidad. Lo abyecto adquiere aquí toda su significación ya que la figura de Divine sería invivable, ésta se configura como un sujeto imposible. Sin embargo este cuerpo *aparece*, su imagen entra en escena. Divine mira a la cámara-capital que la enfoca comiendo excremento. Su acto es subversivo pero a la vez permisivo: sabe que la están filmando, que como figura del espectáculo se configura como producto de consumo. El cuerpo abyecto es, a

la vez, la pose que requiere la máxima visibilidad, lo abyecto que *reclama, inconscientemente, ser integrado*. La pregunta que cabe hacerse es la siguiente: ¿puede integrarse lo abyecto? Si esto es posible, surge una pregunta más de fondo –al menos en términos políticos- ¿cómo?

En ambas películas, por lo tanto, lo abyecto se constituye complejamente: en tanto ley, como el caso de *Saló*, en tanto acto subversivo, como en *Pink Flamingos*, se emplea un desplazamiento: su imagen, su reclamo de visibilidad plantea una problematización en tanto que permite una posible integración, una posible, tal vez, transmutación a mercancía.

2. Abyección y tolerancia: El *New Queer Cinema* y Marcuse

Otro eje de análisis lo puede ofrecer el *New Queer Cinema* en tanto ejemplo paradigmático de integración. Esta corriente cinematográfica, originada a principios de la década del 90 del siglo pasado, se planteó como un espacio crítico a la figura hegemonizada del gay blanco, sano y occidental que ofrecía la gran industria cinematográfica. Emergen por tanto películas en las cuales entran en escena figuras otrora invisibilizadas: el gay latino precarizado económicamente, el andrógino asesinado o personajes donde su género no corresponden al sexo ni al deseo normativamente permitido. Se posiciona un referente cinematográfico que ataca directamente a la hegemonía de la producción de lo gay en tanto espacio crítico no heteronormalizado. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto dichas producciones no se han convertido en un nuevo nicho de consumo y de generación de capital, del cómo esos cuerpos, esas historias son fagocitadas de un ámbito crítico hacia la figura de la mercancía. Entonces uno podría emplazar al capital en los siguientes términos ¿qué toleras y por qué?

Aquí surge una problemática en torno a la idea de la tolerancia en dos sentidos: por un lado ¿qué tolerancia nos plantea el capital? O también ¿qué

tipo de tolerancia se configura en el escenario del capitalismo multiculturalista?; y en segundo lugar: ¿qué tolera dicha tolerancia?, o también ¿cuál es su rango de elasticidad, qué pone sus límites?

Podríamos pensar, simplificando, que la tolerancia se establece en base al reconocimiento de otro como legítimo otro en el sentido de ir configurando campos de inteligibilidad ampliados (lo que antes no nos importaba, lo que no era parte de nosotros y era degradado a un status inferior, ahora se posiciona horizontalmente como un válido otro). Ahora, ¿cómo se da dicho proceso?

Quizás el rasgo fundamental de éste no sea estrictamente comunicacional, en el sentido de la comunidad habermasiana que pueda abrir progresivamente sus límites de reconocimiento en un proceso de deliberación racional. Aquí, el punto fundamental –y que conecta no sólo con la tolerancia como noción, sino también en los límites que la circunscriben- tenga que ver en concebirla en un plano más cercano a la política (y porque no decir, a la economía). Dicho de otro modo, aquí se presenta la relación tolerancia-abyección cuya formulación sería: ¿es posible *tolerar* la abyección? Esto no es baladí, y de hecho arroja diversos problemas: por ejemplo 1) ¿si se tolera lo intolerable no se pone en juego el hecho mismo de tolerar, en el sentido en qué pierde especificidad y razón de ser su concepto?, 2) ¿tolerar la abyección no implica una transmutación de la propia abyección en la cual ésta deviene en su propia disolución?, ya que ¿cómo algo puede ser abyecto y a la vez reconocido como un legítimo otro?, 3) dado estas interrogantes ¿tiene la abyección un desplazamiento infinito en el sentido de que lo abyecto tolerado deja de serlo pero el lugar de la abyección es reemplazado por otra?, o más bien ¿puede la abyección llegar a un punto de cierre, una clausura que la haga desaparecer?

En su ensayo *Tolerancia represiva*, Marcuse conceptualiza una noción de tolerancia que podríamos señalar, respecto a la compleja relación con la

abyección, como una idea de tolerancia completamente vigente. En dicho escrito Marcuse plantea una crítica radical a la idea, que podríamos denominar de sentido común, de la tolerancia; tolerancia entendida como el espacio progresivamente ampliado de reconocimiento entre los grupos sociales otrora excluidos por la matriz sociocultural dominante (por ejemplo, podríamos entender la matriz dominante del hombre blanco norteamericano que se impone y violenta a la comunidad negra hasta entrada la segunda mitad del siglo XX y cómo esta matriz se fue desplazando progresivamente dando cabida a un reconocimiento tanto legal como cultural de los/as negros/as en la sociedad norteamericana). Para Marcuse dicha integración tolerante responde menos a un interés llamémoslo de solidaridad o de autoconciencia fraternal entre pares, que a un interés económico político. La tolerancia para Marcuse es represiva cuando mantiene el *status quo* y permite integrar lo proscrito bajo sus propias lógicas de dominio. Así “la tolerancia misma aparece sujeta a los criterios dominantes” (Marcuse 79), la sociedad capitalista juega un juego perverso: diversifica y acepta los cuerpos otrora abyectos, administra la diversidad bajo la lógica de mercado. En fin, nuevos sujetos, nuevos cuerpos implican nuevos consumidores.

Un ejemplo paradigmático que refleja esta crítica es la película *But I'm a Cheerleader* dirigida por Jamie Babbit en 1999. La película parodia diversos estereotipos respecto a la identidad sexual y de género intentando subvertir, por medio de la comedia, los cuerpos y subjetividades que fija el sistema heteronormativo a través de un mecanismo específico: el tratamiento de reconversión. Megan, la protagonista, es una joven introvertida que pertenece a un grupo de *cheerleaders* (porristas) cuya atracción por sus compañeras de equipo se ha hecho evidente. Debido a ello su conservadora familia, sus amistades y su novio deciden enviarla a “True directions” (“El buen camino”), un campamento donde se implementa un estricto tratamiento para “curar” la homosexualidad por medio de cinco pasos a lo largo de dos meses. El primer paso es asumir la homosexualidad ya que lo abyecto, en la lógica reparativa,

debe ser “sacado a la luz” y asumido como condición no habitable para quien lo padece. El paso dos es redescubrir los roles de género (las mujeres deben ejercitarse en tareas domésticas mientras que los hombres realizan actividades deportivas y de esfuerzo físico). También deben llegar a la raíz “del problema”, algún evento traumático como posible causa de la homosexualidad. El tres corresponde a sesiones de terapia familiar donde se intenta indagar el motivo o “la raíz” de por qué se ha llegado a la condición de homosexual. El cuarto es desmitificar el sexo opuesto y el último es simular el estilo sexual heterosexual a través de simulaciones que involucran el coito y la seducción. Por último se realiza una ceremonia de graduación.

Todo está normalizado en el campamento, los roles y atributos de cada género son estáticos y tradicionales (rosado para las mujeres, azul para los hombres) ya que no solamente se debe adquirir el deseo sexual por el sexo opuesto sino que también deben cumplirse los roles de género correspondientes a cada uno.

Sin embargo, el atractivo de la película es que, contra esa visión estática, dinamiza las identidades, las hace proliferar para trascender el marco estático y normativo de la sexualidad. Esto se aprecia en el grupo de jóvenes que integran el campamento con el fin de “curarse”. Dicho grupo, que daría cuenta de lo abyecto en tanto condición sexual repudiada, dista mucho de ser homogéneo. Aquí se aprecia un elemento esencial del *New Queer Cinema* en el hecho de hacer proliferar las identidades dentro de la abyección misma. De esta forma, la homosexualidad no se define a partir de un patrón común, sino que se interrelaciona con otras categorías, se vuelve en sí poco identificable ya que aparece de forma contradictoria. Por ejemplo lo gay, en tanto identidad de género (masculino/femenino) se fragiliza en dos de los integrantes del grupo: Dolph es un joven (con rasgos filipinos) que se dedica a los deportes rudos (se define como “luchador”) mientras que Andre es el más afeminado del grupo (no sólo por sus gestos sino también por lo que hace: se define como actor y bailarín). Si bien Andre no pasa la prueba para graduarse, Dolph es expulsado

tempranamente del campamento al ser descubierto con Clayton, otro de los integrantes del equipo. De esta forma no es posible hacer una lectura en la cual una de esas dos identidades pueda significar una “autenticidad” de lo que es ser gay. Ambas conviven en tanto identidades de un significante –lo gay- que no termina de ser definido.

Encontramos otros cruces interesantes: la cristiana Megan y Joel, el integrante del grupo judío señala ya un entrecruce identitario de lo gay en el plano religioso (ninguno reniega ni renuncia a su religión); Sinead, una lesbiana francesa con gustos masoquistas frente a Hilary, la nerd y más apegada al reglamento; Graham, una coqueta lesbiana que contrasta con la mojigatería de la protagonista; y Clayton, el burgués que se define como “minorista” (“I work in retail”), será el cruce en el cual la sexualidad y la clase también se determinan en la diversidad (por ejemplo, frente a la protagonista que es una chica de clase media, donde incluso se ha visto en problemas económicos).

Dado este variopinto grupo, lo gay se vuelve problemático como categoría estática de identidad. Incluso hasta la propia heterosexualidad se fragmenta a través de Jan, una chica heterosexual que paradójicamente, dado su estilo y sus gustos, también se encuentra en el campamento (Jan parece un hombre rapado, gusta usar pantalones holgados y juega softball, pero le gustan los hombres). Por lo tanto, ambas, la homosexualidad y la heterosexualidad, son cuestionadas en el sentido de que se constituyan como referentes identitarios únicos y excluyentes. De hecho, toda la dinámica del tratamiento (y su estrepitoso fracaso) ejemplifica que la sexualidad no es algo dado, un a priori. Al contrario, ésta debe constituirse en tanto práctica, proceso, en términos de Butler, como performatividad. Esto se ve en los reiterativos pasos del tratamiento por tratar de adecuar las normas de género y el deseo a una sexualidad que, sin embargo, escapa a ellas.

Otro punto relevante a considerar es la referencia a la “resistencia” que se presenta en la película por medio de dos gays (ya maduros): Loyd y Larry.

Ellos motivarán a los jóvenes a que abandonen el centro y vivan su sexualidad libremente. Una escena relevante se muestra al final de la película. Megan es descubierta en un romance con Graham. Tras escapar se dirige a estas personas. Ella les consulta cómo ser lesbiana, ellos en tanto “resistencia” le señalan que no hay una única forma de ser lesbiana. Dicha “resistencia” promueve dos ámbitos de liberación: por un lado la liberación de los estereotipos, de los marcos de inteligibilidad que la heteronormatividad impone a los cuerpos (frente a esto se afirma que no hay “una única forma de ser lesbiana”). Esto ya ha sido corroborado por la diversidad paródica al estándar gay expuesta por los integrantes del campamento. Por otro lado, esta “resistencia” señala dos alternativas: o quedarse atrapado en el clóset o liberarse para una sociedad que, en esta liberación, podría dar los marcos de inteligibilidad para que esta vida pueda ser vivida. Ahora bien, en la película no se cuestiona ni se pone en tela de juicio este “tipo” de sociedad donde estas identidades podrían desplegarse como vidas tolerables. Pareciera que bastaría con un *insight* personal para que las identidades logren un status reconocible en los marcos de la cultura que el capitalismo estaría dispuesto a soportar.

Para que la parodia a lo abyecto (la homosexualidad) pueda considerarse como un tipo mismo de abyección habría que preguntarse si efectivamente ésta logra un horizonte subversivo. ¿No se mueve esta parodia en los marcos propios del capitalismo? ¿No se desplazan los diferentes personajes de la película en una estructura común incuestionable?

De esta forma *But I'm a cheerleader* es un claro ejemplo de la tolerancia represiva descrita por Marcuse ya que la multiplicación de identidades conlleva a la par su propia solidificación, reducción a cero para la identidad misma del sistema en tanto identidades no conflictivas para la estructura del capital. La parodia a la normatividad se convierte así en la parodia a la propia subversión.

Aquí cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿qué cuerpos-sujetos no podría, en definitiva, integrar el sistema?, o también ¿cuál sería ese cuerpo, ese sujeto subversivo⁵?

3. Cuerpo(s) disperso(s)/cuerpo orgánico: Lady Gaga y Marx

Un fenómeno reciente en torno a la transmutación capitalista de la abyección es la figura musical de Lady Gaga. No son frecuentes los momentos en que el capital logra reunir tanta abyección en una sola figura: desde la vestimenta en sus clips musicales hasta (vestimentas de carne de animal, caracterizaciones masculinas, etc.) –y principalmente- su ambigüedad sexual (recordemos que hace unos años circuló un video donde se ponía en duda su status de “mujer” debido a que se le señalaba como una hermafrodita⁶)- han confluído en un solo cuerpo que reconfigura subversivamente las matriz heterosexual “dominante” (¿es correcta ya esta palabra en un amplio sentido?), pero que junto a esa subversión reafirma y potencia en una escala inigualable la acumulación de capital. Tanto el cuerpo de Lady Gaga como la actitud que la estrella tiene respecto a éste plantean la cuestión posmoderna por antonomasia: la diferencia en tanto diferencia. De ahí la micropolítica que es incapaz de concebir un proyecto político más o menos homogéneo y menos pensar un *enemigo* común: el capital. De ahí que la apelación a la diferencia exclusiva, a la estetización paroxística del cuerpo en tanto diferencia radical, no sea conflictiva para el mercado. De ahí que la infinidad de construcciones corporales desarticuladas unas de otras puedan tolerarse y vehiculizar capital. █

Es interesante hacer notar los contrastes y convergencias entre la diversidad de cuerpos que importan para el capital frente a la homogeneidad y cooperatividad de los trabajadores (como un solo cuerpo) que Marx señala en el capítulo XI de *El Capital*. Marx ve en la acción conjunta de la clase obrera la condición indispensable para el desarrollo del capital. El trabajo de la misma

cantidad de sujetos aislados es cualitativamente distinto al que se lleva a cabo por la misma cantidad de obreros bajo la explotación de un solo capitalista. A esta fuerza de acción sobre las fuerzas de trabajo y sobre la producción de valor, Marx la llama la *capacidad genérica* de los obreros, la que determinada en una forma particular de trabajo, es denominada *cooperación*. Sin esta capacidad de aglutinamiento es imposible la extracción de plusvalor y por ende de desarrollo de capital- lo que a la vez, en la perspectiva de Marx, puede leerse como la capacidad necesaria para que la masa de la clase obrera adquiera su fuerza como clase para derrocar el mismo proceso que la hizo engendrar. Es interesante, para fines de este trabajo, la alusión al cuerpo que emplea Marx en este punto:

Todo trabajo directamente social o colectivo, efectuado en escala bastante grande, necesita en mayor o menor grado de una dirección que procure un vínculo armónico entre las actividades individuales y ejecute las *funciones generales* que nacen de los movimientos del cuerpo productivo global, a diferencias de los que efectúan sus órganos autónomos (Marx 2011 333).

A esta idea de cuerpo Marx la denominará *cuerpo orgánico* y si bien considera que este proceso de constitución es clave para la formación de la sociedad capitalista, es de suma importancia para su propia disolución. Recordemos que este “proceso corpóreo” es para Marx, como bien se señala, un “proceso”. El “cuerpo orgánico” que adquiere la clase por medio del régimen capitalista no es un origen ni un destino de los sujetos que lo ocupan, en el sentido de un origen inamovible; sino más bien estos *devienen* en una lógica cooperativa y de posterior división del trabajo, como *productos* de los marcos de inteligibilidad que los constituyen⁷.

La otra cara –y complemento a la vez- de esta idea de cuerpo orgánico la podemos encontrar en los *Manuscritos* cuando Marx hace referencia a la naturaleza como el *cuerpo inorgánico* del hombre. Esta mención a los

Manuscritos puede servir para ilustrar mejor la idea de cuerpo orgánico que estamos desarrollando.

Recordemos que, para Marx, el hombre sólo llega a serlo en su relación práctica con la naturaleza. En esta lógica no hay dicotomía entre hombre (sujeto) y naturaleza (objeto). En esta relación el hombre deviene hombre en tanto universal, en tanto no se relaciona con la naturaleza exclusivamente para subsistir como especie, sino porque en tal relación se configura como tal (como ser genérico en palabras de Marx). En tanto se nutre de la naturaleza para crear su universalidad, el hombre se crea en ella⁸.

La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir (Marx 2001 111-112).

Así, la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre porque suministra el material para que éste se cree, en tanto material el hombre ejerce una actividad práctica, activa con ella. Su calidad de viviente, de *cuerpo viviente, orgánico*, se produce con ella. El elemento mediador entre ambos cuerpos, la actividad práctica que los dinamiza y expresa la facultad práctica tanto física como mental del hombre, es el trabajo. El cuerpo no es algo natural, dado, sino que es mediado, producido por éste. El trabajo como actividad práctica produce al cuerpo, en tanto elemento mediador entre el hombre y la naturaleza. De ahí el vínculo entre esta concepción filosófica del cuerpo con el plano referido a la economía política en *El Capital* que estamos abordando.

Volvamos a la situación concreta del cuerpo orgánico en el capitalismo. El devenir cuerpo orgánico en tanto movimiento, producto, tiene que ver con la concepción dialéctica que asume Marx en *El Capital*. Este cuerpo no se

constituye como voluntad, ni como contingencia, menos como una exterioridad al propio sistema. Dialécticamente el cuerpo genérico de la clase obrera es la negatividad propia del capitalismo, por lo tanto, es una negación que apunta *a todo, a la totalidad*. En tanto negatividad constitutiva de una totalidad, este cuerpo “sólido” (cuerpo que ha sido disciplinado, uniformado, domesticado, mecanizado en aras del desarrollo del proceso productivo; o sea, *producido*) es a la vez plástico ya que superando a su propia totalidad (sus condiciones sociales y materiales de existencia; el capitalismo) dicho cuerpo se supera a sí mismo, deviniendo otro de sí. Este devenir otro será un cuerpo que se produzca no ya homogéneamente sino uno que devenga en tanto ejercicio libre de las actividades, un cuerpo ya no hegemonizado unilateralmente por el capital, sino un cuerpo diverso en tanto producido en la riqueza de esa diversidad práctica⁹.

La clase en tanto cuerpo orgánico se ha modelado, regulado, producido por medio del contacto con la naturaleza, con los medios concretos de existencia. Sin embargo, no es una existencia libre. Aquélla se ha dado por medio del sistema capitalista, donde su actividad, en el proceso práctico del trabajo se ha mecanizado en las tareas que le han sido impuestas para la producción del capital. Como cuerpo orgánico produce en un sentido global las mercancías para el sistema, pero en un sentido negativo, enajenado, en tanto no es capaz de tomar control de su trabajo, ni de sus productos, en suma de su propia actividad (auto) creadora. Mientras que, en tanto individuos particulares, concretos de esa clase, cada cuerpo-obrero realiza una función específica y mecanizada (distribuida según la división del trabajo de cada sociedad: talar, fundir, manejar el telar, etc.). Esto implica que la mención al cuerpo orgánico en tanto referencia a una totalidad no niega al cuerpo concreto del sujeto; al contrario, se relacionan. El cuerpo concreto es una realidad, una realidad que no es abstracta ni externa a una corporalidad social y ontológica más general.

Esta referencia al cuerpo en Marx (que sin duda no agota la concepción que pueda tener dicho autor sobre el cuerpo, lo que implicaría la redacción de otro ensayo) nos sirve de contraste. Frente al cuerpo orgánico, dialécticamente constituido en referencia al todo social, notamos contemporáneamente el efecto contrario respecto a la dominación en torno a los cuerpos: el capital es capaz de dominar la diversidad de cuerpos para su provecho, sin necesidad que éstos lleguen a conformarse en un sujeto con capacidad de acción, la administración local de las micropolíticas del cuerpo que no fijan un objetivo común contra él, pueden ser perfectamente domesticables e integrables al espacio multicultural que el mismo capital necesita para reproducirse. Así Lady Gaga, como abyección posmoderna del cuerpo, intenta radicalizar la concepción normativa del cuerpo sin conseguirlo. Su otredad radical, que intenta ir más allá de lo normativo, queda frustrada, la multiplicidad de cuerpos irreductibles a la identidad de la totalidad, está ya atrapada. Al renunciar a la dialéctica, el cuerpo posmoderno se refugia en su mera diferencia sin tener en cuenta la estructura social que lo posibilita (el capitalismo multicultural) y por ello no es capaz de posicionarse ante ella –como negatividad dialéctica en esa totalidad- para superarla. Su “radicalidad”, su “pura negatividad” no se opone radicalmente a nada. El capital la absorbe en su identidad intacta, en tanto que ésta es ya en sí, espectáculo. Su coreografía, en apariencia, destruye, deslumbra; en esencia, inmoviliza y ciega.

¿Podríamos pensar un cuerpo estructural más allá de la proliferación multifacética de cuerpos “abyectos” tolerados lo que en términos políticos puede materializarse en la mera micropolítica, aislada, posiblemente desarticulada –pese a los esfuerzos- por no visualizar frente a ella un plan estratégico común ante el mismo capital que la fagocita, y a la vez, haciéndola posible en tanto *mera diferencia*?

4. ¿Telón de fondo para el espectáculo?

La complejidad que asumimos en estos temas puede resumirse, tal vez, en la siguiente cita del filósofo esloveno Slavoj Žižek:

Judith Butler ha arremetido con fuerza contra la oposición abstracta y políticamente reductora entre lucha económica y lucha “simplemente cultural” de los queers por su reconocimiento. Lejos de ser “simplemente cultural”, la forma social de la reproducción sexual está radicada en el centro mismo de las relaciones sociales de producción: la familia nuclear heterosexual es un componente clave y una condición esencial de las relaciones capitalistas de propiedad, intercambio, etc. De ahí que el modo en que la práctica política de los queers contesta y socava la normativizada heterosexualidad represente una amenaza potencial al modo de producción capitalista... Sin duda habría que apoyar la acción política queer en la medida en que “metaforice” su lucha hasta llegar-de alcanzar sus objetivos- a minar el potencial mismo del capitalismo. El problema, sin embargo, está en que, con su continuada transformación hacia un régimen “postpolítico”, tolerante y multicultural, el sistema capitalista es capaz de neutralizar las reivindicaciones queers, integrarlas como “estilos de vida”. ¿No es acaso la historia del capitalismo una larga historia de cómo el contexto ideológico político dominante fue dando cabida (limitando el potencial subversivo) a los movimientos y reivindicaciones que parecían amenazar su misma supervivencia? Durante mucho tiempo, los defensores de la libertad sexual pensaron que la represión sexual monogámica era necesaria para asegurar la pervivencia del capitalismo; ahora sabemos que el capitalismo no sólo tolera sino que incluso promueve y aprovecha las formas “perversas” de sexualidad, por no hablar de su complaciente permisividad con los varios placeres del sexo. ¿Conocerán las reivindicaciones queers ese mismo fin? (Žižek 68-69).

Esta pregunta por “la posibilidad” de emancipación con la que termina la cita anterior es quizás el meollo respecto a la efectividad de dicho horizonte de lucha transversal que Butler intenta retomar.

En este punto Butler responderá que plantear un fundamento objetivo, un universal articulador de las luchas (un “telón de fondo”), implicaría una lógica ortodoxa que conllevaría formas de exclusión (por ejemplo la primacía de la clase excluiría necesariamente, o a lo menos relegaría a un segundo plano, las reivindicaciones de género, étnicas, etc.). En su artículo *El marxismo y lo meramente cultural* la autora arremete así: “La nostalgia de una unidad falsa y excluyente corre pareja a la descalificación de lo cultural, y a un renovado conservadurismo sexual y social por parte de la izquierda” (Butler 2000 114).

Desde esta óptica, abandonar la lucha de clases o el factor económico decisivo resulta pertinente ya que se posiciona como una visión estrecha para la multiplicidad de grupos que conforman el antagonismo de lo social. Hay que buscar un sentido de alianza en el curso de una nueva forma de encuentro conflictivo (Butler 2000 113), renunciando al universal totalitario para que la izquierda se oxigene y reconozca la diversidad del antagonismo.

En *Universalidades en competencia*, y siguiendo esta línea, Butler ataca directamente la crítica de Zizek al plantear que sería un error reducir la política del multiculturalismo a una mera particularidad y que, en la lucha política por la hegemonía de los proyectos políticos de cada particularidad (movimientos raciales, anticapitalistas, gays, etc.) debe considerarse una lógica de traducción que permita coaliciones y puntos de convergencia entre los proyectos emancipatorios que apuntan a no una, sino a múltiples visiones de universalidad, que cada uno de estos grupos sustenta:

Creo, contra Zizek, que los tipos de traducción que se necesitan políticamente incluyen un compromiso activo con formas de multiculturalismo, y que sería un error reducir la política del multiculturalismo a la política de la particularidad. Se entiende mejor, creo, como una política de traducción al servicio de decidir y componer un movimiento de universalismos coincidentes y en competencia (Butler 2000 174).

Queda la interrogante de cómo lograr una lucha efectiva contra el sistema si ningún grupo concreto tiene un rol articulador de esas luchas. Si no hay un fundamento de objetividad, o a lo menos (en términos metafóricos como lo plantea Zizek) un “telón de fondo” resultaría difusa la conformación y el plan de acción contra... ¿qué?

Además hay que observar cómo, tras 20 años de *Cuerpos que importan*, en el terreno práctico, el capitalismo ha logrado despolitizar al movimiento gay, incorporando paulatinamente las demandas (ya sea mediante leyes antidiscriminación, derechos a matrimonio y adopción, etc.) de aquel grupo que supuestamente debiera tener un carácter igual de fundamental que los movimientos de clase, mientras que, en estos últimos años el capitalismo ha arremetido de una manera feroz contra amplios sectores de trabajadores y no ocupados (derrumbe paulatino del Estado de bienestar, trabajos inhumanos en el tercer mundo, guerras imperialistas, neoliberalización creciente de la economía, etc.) ¿Esto responde sólo a una mala estrategia política de la llamada “política de identidad” que defiende la autora o hay algo más de fondo?

Sin desestimar los esfuerzos teóricos de Butler por una articulación concreta en el ámbito teórico y político en estos temas, pareciera que lo abyecto va perdiendo paulatinamente su status. No es claro que su rol desestabilizador (en última instancia destructor) pueda lograr su objetivo en esta lógica de alianzas estratégicas para lograr un cierto grado de hegemonía. Imprevistamente, en este punto final, podemos traer a colación una famosa cita de Nietzsche:

¿Y en qué se reconoce en el fondo la *buena constitución*? En que un hombre bien constituido hace bien a nuestros sentidos, en que está tallado en una madera que es, a la vez, dura, suave y olorosa. A él le gusta sólo lo que le resulta saludable; su agrado, su placer, cesan cuando se ha rebasado la medida de lo saludable. Adivina remedios

curativos contra los daños, saca ventaja de sus contrariedades; lo que no lo mata lo hace más fuerte (Nietzsche 28).

Pareciera ser que el capitalismo ha hecho suya esta última frase, su núcleo histórico de sobrevivencia ha dependido de ésta. Esperemos que su buena salud no dure para siempre.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha intentado una aproximación reflexiva en torno al cuerpo abyecto en el capitalismo contemporáneo. Sin duda han surgido más interrogantes que certezas debido a la compleja articulación e interrelación entre la abyección, los cuerpos y la lógica capitalista. Pensamos que enfocarnos en los ejemplos de la industria cultural ha permitido ejemplos claros en torno a las problemáticas sugeridas y que el tema tratado no se agota en el lugar que ha sido ocupado (la industria cultural) para reflexionar en torno a él.

A partir de esos análisis podemos concebir lo abyecto en su dinámica problemática con el poder, y por sobre todo, la relación de lo abyecto consigo mismo. Si es cierto que progresivamente el capitalismo es capaz de absorber, reintegrar y despolitizar lo abyecto (tesis que esboza este trabajo por medio de diferentes recursos teóricos y estéticos) cabe, nuevamente, preguntarse por el status del cuerpo abyecto y por el status que asume la crítica (teórica y política) para rescatar esa abyección como elemento central de las luchas anticapitalistas contemporáneas.

De lo anterior, se explicita la motivación para realizar esta reflexión que, sin duda, pasa por una cuestión política. Es el hecho de pensar y problematizar trincheras, en el intento de visualizar los alcances y límites que pueda tener el pensamiento crítico no con el fin de degradarlo o menospreciarlo (dicho de paso, se tiene en gran estima a la autora de *Cuerpos que importan*), sino más



bien para construir nuevos alcances que posibiliten un pensamiento y acción efectivos contra lo que día a día consideramos degradante. Esto nos lleva a las siguientes interrogantes: ¿es posible pensar nuevamente en un “telón de fondo”, en un fundamento que trascienda al capitalismo –en su lógica multicultural- y al totalitarismo –en su lógica “universalista”? Y ¿qué lugar o status tendría lo abyecto en esa posibilidad? La radicalidad seguramente se jugará ahí.

© **Pablo Silva Chavalos**

NOTAS

1 En una nota al pie de esta cita, Butler vuelve a ser enfática en definir la abyección como lo que debe ser desechado, excluido pero por medio de la cual, se establece un terreno, un límite para establecer la diferencia, un cierto tipo de demarcación, de circunscripción, que, como se señalaba en la cita, es constitutivo de lo normativo.

2 Para Butler la figura del travesti o del transformista son paradigmáticas en tanto cuerpos abyectos que subvierten y problematizan la heterosexualidad normativa.

3 Esto se puede explicitar en una interrogante que gira constantemente a lo largo de este trabajo: ¿es pensable aún lo abyecto en la dinámica de asimilación capitalista?

4 Una demanda implícita en este escrito apunta a la problemática en torno a las (im) posibilidades que presenta la figura del cuerpo abyecto como elemento crítico y subversivo para una política de izquierdas. En otras palabras: ¿no será compatible contemporáneamente, la abyección con el sujeto neoliberal?

5 Para ello podríamos pensar que en la óptica occidental la integración multicultural tiene sus límites, sus choques frontales. Pensemos, dado el caso, en el Medio Oriente: en sus mujeres mutiladas, tapadas y vejadas. Sin duda nos transformamos –aunque nunca se pueda dejar de serlo- en un típico occidental por medio de esas tres palabras, por medio de tres adjetivos que dan cuenta del “horror”, de aquella otra cultura –quizás para muchos no sea posible llamarla civilización- que, sin duda para las mentes más liberales- debe cambiar. Aquí hay un punto interesante: puede que, dado este análisis, lo más conservador, lo más fundamentalista –el Islam por ejemplo- se transmute en lo abyecto por excelencia: aquello que la civilización –occidental- no sea capaz de incorporar en sus redes mercantiles. El Islam como, en palabras de Butler, lo exterior proscrito que necesariamente constituye cualquier marco de inteligibilidad “corpóreo-cultural” para occidente.

6 Esta noticia corresponde al 2010. En un concierto se le apreció una “protuberancia” explícita entre medio de las piernas, hecho que Lady Gaga no desmintió, de hecho asumió su hermafroditismo respecto a su cuerpo lo que sin embargo no impedía que ella se sintiera una mujer. En este caso observamos una inflexión clara entre la supuesta continuidad normativa “cuerpo-género”, dicotomía que es sepultada y de hecho considerada como algo de poca relevancia por la estrella pop.

7 Judith Butler enfatiza el carácter temporal, activo y transformador del materialismo marxiano. En un pie de página señala:

[...] de acuerdo con este nuevo materialismo que propone Marx, el objeto no sólo experimenta una transformación, sino que es la actividad transformadora misma y, además, su materialidad se establece mediante este movimiento temporal de un estado anterior a uno ulterior. En otras palabras, el objeto se *materializa* por cuanto es un sitio de *transformación temporal*. Por lo tanto, la materialidad de los objetos no es en ningún sentido algo estático, espacial o dado, sino que se constituye en y como una actividad transformadora (Butler 2002 59).

8 Tanto los bienes de subsistencia (alimentos, abrigo, etc.) como los bienes inmateriales (arte, sistemas sociales, jurídicos, políticos, etc.) forman parte de esta relación dialéctica. En el conjunto de sus producciones el hombre se universaliza, se posiciona como especie.

9 Nos referimos aquí al famoso pasaje de *La ideología alemana*, donde Marx postula este libre ejercicio de las actividades al ser superada la enajenación producida por la división del trabajo impuesta por el capitalismo:

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (Marx; Engels 1970 34).

En esta cita tenemos un claro ejemplo de convergencia entre la clase obrera como un todo (en tanto cuerpo orgánico) y los cuerpos particulares (expresados en su relación práctica con las actividades que Marx menciona en la cita: cazar, pescar, etc.) En la medida en que el cuerpo orgánico se libere de su domesticación se liberará también la particularidad, el cuerpo concreto y específico de cada individuo, en tanto individuo en mediación práctica con la naturaleza.

Bibliografía

- Butler, Judith. "El marxismo y lo meramente cultural". *New Left Review*. Nº 2 (2000):109-121.
- . "Universalidades en competencia". *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. 2000. Impreso.
- . *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós. 2002. Impreso.
- . *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós. 2007. Impreso.

Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*. México D.F.: Siglo XXI Editores. 2004. Impreso.

Marcuse, Herbert. "Crítica de la Tolerancia Pura". *Tolerancia Represiva*. Madrid: Editorial Nacional. 1969. Impreso.

Marx, Carlos. *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Libro I. Proceso de producción del capital*. Santiago de Chile: LOM, 2011. Impreso.

---. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2001. Impreso.

Marx, Carlos; Engels, Federico. *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo. 1970. Impreso.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. Impreso.

Zizek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008. Impreso.