

## “Los otros”: la introducción del lenguaje de odio en el discurso social y político español

Rebeca Ruiz Martínez  
Universidad de Zaragoza (España)  
rebecaruizmartinez@gmail.com

Desde que el 2 de julio de 2005 fue aprobada en España la Ley de Matrimonio Igualitario, que reconocía el derecho de las personas del mismo *sexo* [sic] a contraer matrimonio y que obtuviera un 66,2% de aprobación según el CIS (2004), a la aprobación de la comúnmente conocida como *Ley Trans*, o Ley 4/2023, de 28 de febrero para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para garantía de los derechos de las personas LGTBI, que fuera fuertemente rechazada por el bloque político conservador y percibida con recelo por un sector relevante de la población; la opinión de la sociedad española respecto a los avances en derechos civiles parece haberse polarizado en extremos irreconciliables.

Este fenómeno de alejamiento político hacia los extremos ha presenciado una evolución respecto a su denominación y categorización en la literatura de ciencia política. Por un lado, encontramos el término *polarización política*, referido a las actitudes que se muestran ante partidos políticos en oposición o hacia sus candidatos; por otro lado, se encuentra la expresión *polarización ideológica*, utilizada para referirse al posicionamiento elegido ante debates morales y políticos que nos sitúan más “a la izquierda” o “a la derecha” del espectro político (Freidin et al., 2022, p. 38); por último, se encuentra la *polarización afectiva*, un término utilizado para referirse a la distancia existente entre la emocionalidad de favor y apego orientada hacia el partido político elegido, así como hacia sus representantes y votantes, y la emocionalidad de rechazo exacerbado dirigido hacia los votantes y hacia las personas percibidas como pertenecientes o benefactoras del partido político en oposición. Si bien los tres términos están relacionados entre sí, la relevancia de la dimensión afectiva de la política se ha visto exponencialmente incrementada en los últimos diez años.

Sin embargo, *el giro emocional* ya ocurriría en la literatura humanística occidental en los años cincuenta y sesenta, gracias al trabajo sobre los afectos llevado a cabo por el psicólogo Silvan Tomkins, el cual retomaría su propio testigo reincorporando la teoría afectiva en la academia a mitad de los años noventa. La teoría afectiva fue desarrollada y ampliada a lo largo de los años sesenta y setenta por académicos teóricos como Émile Durkheim, Gilles Deleuze y Emmanuel Lévinas y serviría de base para las académicas feministas de mitades de los años noventa como Ann Cvetkovich, que escribiera su destacado *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* (2003). Del mismo modo, *el giro emocional* estructuró la base de la teoría social, política y crítica de la raza que marcaría las primeras décadas de nuestro siglo por autoras como Mari J. Matsuda y Brian Massumi, tal y como se recoge en los manuales *The Affective Turn: Theorizing the Social* (2007) o *The Affect Theory Reader* (2010).

Entonces, ¿por qué la teoría emocional vuelve a gozar de relevancia?

El renovado interés en la academia y fuera de ella por las teorías de la emoción responde a la patente intensificación emocional de los procesos políticos e identitarios a nivel global, propiciada por la repetición sin precedentes de textos políticos públicos a través de las redes de comunicación instantánea de masas, entre otras causas. Para la explicación parcial y fenomenológica de este proceso, traduzco y aplico al caso español el marco teórico desarrollado por la académica feminista, queer y postcolonialista Sara Ahmed en su manual *The Cultural Politics of Emotion* (2004/2014), con ayuda de la traducción llevada a cabo por Cecilia Olivares en 2015, así como por la obra anterior de Ahmed *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000).

El marco teórico que Ahmed desarrolla en ambos trabajos permite el análisis fenomenológico de la orientación emocional encontrada en los textos políticos públicos, definida como “deconstrucciones discursivas del andamiaje emocional de un texto, o en formas de historia cultural de la emocionalidad desde el punto de vista de la producción textual”, prestando atención a sus condiciones de producción, distribución y recepción (López en Ahmed, 2015, p.13). Es importante mencionar que Ahmed se sitúa en la parte unificadora de la discusión teórica sobre la distinción entre *afectos*, intensificaciones corporales provocadas por un estímulo que no pasa por la cognición, y *emociones*, que poseerían un carácter más social, histórico y cultural. Ahmed elude esta distinción precisamente porque reifica la distinción binaria opositiva de biológico/social o de naturaleza/cultura “que ignoraría el carácter sobredeterminado de los procesos corporales” (López en Ahmed, 2015, p. 12). Del mismo modo, esta distinción permitiría el propio efecto que genera, puesto que desde una perspectiva evolutista darwiniana basada en la tradición Cartesiana, las emociones quedarían relegadas no sólo a un nivel inferior respecto al pensamiento, sino anterior:

Es significativo que la palabra *pasión* y la palabra *pasivo/a* compartan la misma raíz latina, *passio*, que significa “sufrimiento”. Ser pasiva quiere decir que se actúa en nuestro nombre, como una negación que ya se siente como un sufrimiento. El temor a la pasividad está ligado al temor de la emotividad, en donde la debilidad se define en términos de una tendencia a ser moldeada por otros. La blandura se narra como una proclividad a ser herida (López en Ahmed, 2015, p. 22).

Las bases de la argumentación de Ahmed deben su consistencia a los esfuerzos de las académicas teóricas de la literatura postcolonialista Gayatri Spivak (1985/1988), Homi Bhabha (1994) y Edward Said (1978) que introdujeran el concepto del *Otro* en la deconstrucción de las políticas coloniales y que reclamaran la agencia de la alteridad en la construcción de las historias que habían sido impuestas por Occidente; a las teóricas críticas de la raza Audre Lorde (1994) y Frantz Fanon (1952/1986) que aportaran en sus ensayos un estudio personal sobre la materialización de la opresión y otros efectos políticos en los cuerpos de las personas negras, así como disertaciones canónicas sobre la posibilidad y sentido de la identidad; al trabajo fundamental de las académicas feministas bell hooks (1989) y Judith Butler (1990, 1993, 1997a, 1997b, 1997c) que fundamentaran la teoría de género a través de la demostración del carácter social de los constructos, con énfasis en la crítica de la raza en el caso de hooks y de la teoría sexual en ambas; y a la readaptación de la teoría lacaniana y de la teoría psicoanalítica de lo abyecto llevada a cabo por Julia Kristeva (1982); que, en su conjunto, informan el marco teórico de Ahmed y este capítulo, pero que serían imposibles de resumir aquí.

Siguiendo sus trabajos, Ahmed propone dos principios fundamentales que permiten el análisis de la orientación emocional en los textos: “las diferentes palabras utilizadas para la

emoción provocan efectos distintos precisamente porque involucran orientaciones específicas hacia el objeto que son identificados como la causa de éstas” (2014, p.13) y “las emociones no deberían considerarse estados psicológicos, sino prácticas culturales y sociales” (2015, p. 32). Estas dos proposiciones permiten iluminar el proceso encubierto de asociación emocional que ocurre a través de figuras retóricas como la metonimia o la metáfora, frecuentes en el lenguaje político, y que llevan a la atribución de cualidades esenciales a individuos y colectivos que justifican tautológicamente la emoción dirigida hacia ellos: “*El odio funciona aportando evidencia del propio antagonismo que genera*” (2014, p. 52). De este modo, Ahmed ofrece un marco teórico que permite deconstruir el proceso por el cual las emociones son percibidas por los sujetos como *naturales*, en lugar de ser *efectos* de su repetición a través de los textos culturales.

Para analizar la articulación de las emociones en los textos, Ahmed desarrolla un sistema funcional basado en la teoría de la acumulación de capital de Marx y en los mecanismos del inconsciente descritos por Sigmund Freud en varias de sus obras, siendo las más relevantes para este marco los títulos ‘The Unconscious’ (1915/1964a), ‘Beyond the Pleasure Principle’ (1922/1964b) y ‘The Ego and the Id’ (1923/1964c). Lo que Ahmed plantea es que el sujeto no siempre sabe cómo se siente, el sujeto no está presente para sí mismo y no puede interpretar en el presente los impulsos afectivos conforme los está viviendo, generando una distancia, una no presencia, que media entre la recepción del impulso afectivo y la interpretación que se hace de él” (Freud, 1964b p. 177 en Ahmed, 2015, p. 80). En dicha no presencia se sitúan las emociones inconscientes, comprendidas como atribuciones erróneas de impulsos afectivos a ideas que, sin embargo, no coinciden con la causa original. Ahmed postula después que no existen objetos que alberguen en sí mismos las emociones generadas por ellos, sino que las emociones se sitúan en una economía emocional, es decir, circulan, se acumulan, y terminan por adherirse por asociación a *los objetos de sentimiento* (2014, p. 11). De este modo, algunos objetos se saturan de emoción hasta el punto de atribuírseles características intrínsecas como las causas de las emociones que generan, en lugar de ser éstas su efecto y borrándose la historia de su producción.

Este marco resulta particularmente fructífero para analizar cómo algunas expresiones enarboladas en el discurso político español han promovido la polarización afectiva de la población. En un ejemplo hiperbólico cercano a los presentados por Ahmed (2014 pp. 46, 83) y presente en los discursos de los partidos de ultraderecha en España encontramos con frecuencia la referencia al advenimiento de personas migrantes como oleada de *inmigrantes* en lugar de como llegada de personas migrantes (Cembrero, 2023). Esta elección lingüística tiene efectos en la forma en que percibimos a dichas personas migrantes: el término *oleada* implica *la amenaza de una herida en el cuerpo de la nación*, que se inunda y es incapaz de albergar los cuerpos de las personas migrantes (2014, p.46); por otro lado, el término *inmigrantes* crea una categoría que designa, por accionan metonímica, a cualquier persona que sea *sospechosa* de pertenecer a ella, reduciendo a los individuos a una cualidad, la de inmigrante, la cual lleva a su vez asociada una emocionalidad, que se traslada a los sujetos, así como unos atributos físicos definidos por el productor del discurso. De este modo, la emocionalidad asociada al término inmigrante pasará a ser dirigida a los individuos que sean inmigrantes o sospechosos de serlo, los cuales son reducidos a un único atributo y denegados de su complejidad como seres humanos, lo cual facilita su discriminación.

Si, además, se utiliza el término *inmigrantes* acompañado del adjetivo *ilegales* en lugar de *irregulares* de forma repetida en el tiempo, las emociones asociadas al término *ilegal* van deslizándose hacia el término *inmigrante* hasta modificar su significado, la imagen que surge al escuchar la palabra *inmigrante*, así como la propia palabra. El uso del término *ilegal*

favorece la discriminación de las personas migrantes a varios niveles; por un lado, realiza el trabajo de transmitir que las personas migrantes no habitan la nación de forma legítima, promoviendo una emoción de rechazo y de necesidad de expulsión, al mismo tiempo que crean los límites entre quién habita la nación de forma legítima y quien no; por otro lado, implica que habitan la nación fuera de la ley, orientando al individuo hacia una conceptualización de la persona migrante, o cualquier persona sospechosa de serlo, como una *amenaza* para el estado de derecho garantizado por el cumplimiento de la ley.

La idea de la *amenaza*, que Ahmed describe como *una espera de la herida que está por llegar* (p. 84), es recurrente en los discursos defensivos de odio por su poder. Si construimos a las personas que llegan a un país como una futura herida (dañarán las prestaciones, invadirán el espacio, impondrán su religión...) situamos al sujeto nacional en espera de una herida de la que ha de protegerse que, sin embargo, no posee un referente corpóreo, ya que el atributo de inmigrante no reside positivamente, mucho menos visiblemente, en ningún cuerpo y, por lo tanto, podría residir en *cualquier cuerpo* (p. 47). Este hecho aumenta la violencia y la hipervigilancia dirigida contra los cuerpos de las personas percibidas como no pertenecientes a los ideales de la nación, las cuales son definidas por los discursos de odio como personas no blancas, personas con *hijab* etc. Así se materializan en la superficie de la piel y de los cuerpos las políticas ejercidas desde los textos políticos. Lejos de justificar la violencia contra las personas efectivamente migrantes, se ilustra la distancia y la arbitrariedad existente entre las emociones generadas por las narrativas de defensa de la herida y su orientación y materialización en los cuerpos de los individuos. Si, por ejemplo, existiera un discurso de odio en el que la herida fuera producida por personas de cuatro dedos, entonces la construcción dialéctica permitiría dirigir el odio y la violencia hacia estas personas, sin que ellas poseyeran en sí mismas ningún atributo dañino, sólo el hecho de pertenecer a la categoría de tener cuatro dedos. Como citáramos anteriormente *“el odio funciona aportando evidencia del propio antagonismo que genera”* (2014, p. 52).

Otro ejemplo sería el de la elección de referirse a la educación en materias como la sexualidad, la homofobia o la diversidad sexual y de género, como *adoctrinamiento ideológico* en palabras del exministro en Educación, Cultura y Deporte José Ignacio Wert, tal y como recogiera el periódico digital El País en 2012 (Álvarez y Unión) en lugar de utilizar términos como *enseñanza, educación o formación* en sexualidad y diversidad. La elección de esta expresión por parte del exministro funcionó a dos niveles: por un lado, introdujo la idea de que la educación en materia sexual y de género, y sobre los derechos civiles de la población LGTBI eran un adoctrinamiento, “una enseñanza forzada por la cual se inculca a la población determinadas ideas o creencias” (Real Academia Española, s.f. definición 1); por otro lado, situó los contenidos de dicha educación dentro del término ideología, “un conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.” (Real Academia Española, s. f. definición 1). Esta elección sitúa la formación en sexualidad, diversidad sexual y de género, y sobre los derechos de la comunidad LGTBI en el terreno de lo abstracto, lo ideológico, lo intangible, que puede ser abrazado o no, en lugar de como una decisión política que tuvo, tiene y tendrá sus efectos en los cuerpos de las personas pertenecientes y no pertenecientes al colectivo.

Del mismo modo, la propia evolución del término *adoctrinamiento ideológico* del año 2012, hasta el actual *adoctrinamiento LGTBI* enarbolado el 26 de abril de 2022 por el partido ultraderechista Vox, tal y como recogiera el periódico digital Europa Press el 26 de abril de 2022 (Pérez Meca) ilustra cómo el proceso de hipercirculación del término ha saturado lo *ideológico* hasta ser sustituido por *LGTBI*, sedimentándose la imagen mental de que todo

aquello referente al colectivo LGTBI es una ideología, que como tal, puede ser elegida o no racionalmente por el resto de la población, en lugar de ser un derecho civil garantizado por la Constitución Española y por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Si, además, atendemos a cómo la emocionalidad facilitada por el término *adoctrinamiento*, que implica una vulnerabilidad del receptor, situándole como víctima ante una obra de fuerza ejercida sobre él, se desliza a través de la hipercirculación de ambos términos juntos hacia *LGTBI*, podemos comprender cómo se orienta, acumula y construye el sentimiento de rechazo hacia algo que es ejercido contra nosotros en contra de nuestra voluntad. Lejos de promover el positivismo o la eufeminización de las narrativas, este enfoque busca ilustrar la relevancia del lenguaje en la estructuración cognitiva y emocional de la población, con el fin de proporcionar una herramienta que permita recuperar parte de su agencia en una sociedad saturada por la hipercirculación de textos políticos y por la intensificación de las emociones.

### El signo lingüístico y la apertura de significado

El lingüista, semiólogo y filósofo Ferdinand de Saussure estableció en su *Curso de Lingüística General* (1916/1991) los fundamentos de la lingüística y de la semiología modernas. En esta obra se recogieron póstumamente los contenidos de sus seminarios, en los que Saussure describió el signo lingüístico como la unidad de comunicación más pequeña que existe en la comunicación humana. Además, el signo lingüístico fue descrito por Saussure como una entidad doble compuesta por el *significante* (o señal en Saussure) comprendido como el patrón de sonido o imagen acústica, y *significado* (o significación en Saussure) entendido como el concepto, la imagen mental que se construye en nuestra mente. Finalmente, Saussure teorizó sobre la mutabilidad e inmutabilidad del signo, estableciendo que el *significante* es elegido según el acuerdo lingüístico de quienes lo crean y utilizan (1916/1991); por ejemplo, nos referimos al concepto *mesa* como *mesa* y no como *mosa*; mientras que su *significado* va alterándose conforme circula en el tiempo; por ejemplo, la mesa que conjurásemos en nuestra mente ahora sería probablemente distinta a aquella en la que podría pensar una persona en el año 3000 e.c. en Egipto; quizá nuestra mesa fuera de madera, con cuatro patas y a media altura, mientras que la egipcia fuera de alabastro, con tres patas y una representación de Renenutet en su superficie.

Esta división entre *significante* y *significado* fue reescrita por el psicoanalista y psiquiatra francés Jacques Lacan, quien inscribió el funcionamiento del lenguaje en el inconsciente y cambió la concepción de *significante* y *significado* a lo largo de tres períodos, conocidos como los *tres tiempos* (Lacan en Savio, 2021). Si bien sería imposible resumir aquí la extensa teoría recogida en sus *Escritos* (1966/2009), es importante explicar que en la teoría freudiana-lacaniana el *significante* “la expresión del concepto, es *psíquico*. No es el sonido material, sino su huella psíquica” (2021, p. 36), aquí Lacan se distancia de Saussure e introduce el *significante* en el campo de lo *simbólico* mientras que sitúa el *significado* en el campo de lo *imaginario*.

Tal y como recoge Karina Savio:

El significante es definido como signo de una ausencia, como un signo que remite a otro signo y que, en este sentido, no significa nada'. De esta forma, no representa la significación, sino que completa 'las hiancias de una significación que no significa nada. Porque la significación está literalmente perdida' (Lacan en Savio, 2021, p. 39).

De este modo, Lacan expone el carácter referencial, contingente y relativo del lenguaje ya que éste funciona en referencia a otros signos y *pre-existe* al individuo como un orden simbólico. El sujeto surge mediante la inscripción en el orden simbólico, es decir, cuando el infante adquiere la habilidad de utilizar el lenguaje y de materializar su deseo mediante un discurso y con un pensar basado en símbolos (los símbolos del lenguaje). Por lo tanto, el sujeto se originará siempre *sujeto* al orden simbólico del lenguaje, el cual *media* entre él y la realidad, *atravesándolo*. Esto provoca una escisión en el sujeto, una ausencia de significación en la que el inconsciente sitúa su labor. Lacan demuestra así el fallo en la capacidad del lenguaje en representar la realidad y cómo ésta es estructurada por el sujeto mediada siempre por el lenguaje, situado en el orden de lo simbólico (1966/2009).

Esta apertura semiótica del lenguaje permite ilustrar varios conceptos clave en Ahmed: primeramente, la existencia de una distancia entre las percepciones emocionales y la forma en las que las nombramos; segundo, la posibilidad de modificación del significado y del significante de los signos lingüísticos; tercero, la inscripción del sujeto en la creación de significantes; cuarto, el efecto que la circulación de emociones provoca en los signos lingüísticos. De este modo, Ahmed expone que algunas sensaciones inmediatas, como el dolor, en verdad están mediadas siempre por las historias que les preceden, y abren el cuerpo a otros (2015, p. 43). Las implicaciones de este argumento pueden dividirse en dos partes: por un lado, la forma en que nombramos el dolor o la relación que tengamos con el dolor afectará a nuestra lectura de la experiencia de dolor; por otro lado, Ahmed plantea que el dolor abre el cuerpo a los otros en cuanto a que el dolor me hace consciente de la propia superficie de mi cuerpo, de mi piel, así como de los cuerpos de los otros (2004/2014, p. 15). Dentro de las narrativas de odio, el dolor que los otros son capaces de infligir en mí es instrumentalizado y situado directamente en los cuerpos de los otros, cuando, en realidad, la lectura que hacemos del dolor es un efecto de una asociación repetida en el tiempo y no reside positivamente en ningún cuerpo.

### **La construcción del objeto temible**

Las emociones han sido analizadas y comprendidas desde varios campos de las ciencias humanas, como son la filosofía, la antropología, la sociología o la psicología. Si bien cada disciplina ha aportado enfoques diversos respecto a su comprensión, la divergencia principal se ha situado entre el cognitivismo y el biologismo, es decir, en si las emociones pertenecen al campo del intelecto y son siempre procesadas por él, o si se sitúan en una parte innata y libre de procesamiento lógico. Ahmed elabora una teorización que fusiona ambas vertientes de forma satisfactoria: las impresiones. Las impresiones son para Ahmed tanto la idea que nos creamos respecto a los otros, como la marca que estos dejan en nosotros tras nuestro encuentro: “hay que recordar la ‘presión’ de una impresión, que nos permite asociar la experiencia de tener una emoción con el efecto mismo de una superficie sobre otra, un efecto que deja su marca o rastro” (2015, p. 28). En una teorización que sigue la lógica lacaniana en la que el significante también era afectado por el significado, Ahmed describe que los encuentros con otros dejan impresiones en nosotros, que van acumulándose en el tiempo y conformando la idea que tenemos sobre ellos, suscitando unos sentimientos u otros en respuesta y sin determinar la relación que tenemos con dicho sentimiento (2014 p. 6).

Ahmed explica este fenómeno de una forma ilustradora, la cual traduzco de forma prácticamente literal en los dos párrafos siguientes. El ejemplo utilizado es conocido en la literatura psicológica y trata de la niña que se encuentra con un oso, siente miedo, y huye:

Dependiendo del enfoque elegido, podríamos argumentar que el oso provoca miedo en la niña, una explicación de causalidad directa conocida como la *Dumb View* o *enfoque bobo* de las emociones por el cual el oso ha dado miedo a la niña, cuyos síntomas corporales automáticos han sido el aumento del ritmo cardíaco, la sudoración etc.; por otro lado, desde un modelo funcionalista de las emociones basado en la teoría evolutiva, podría decirse que el miedo ha tenido una función, proteger a la niña del peligro y permitir su supervivencia. El miedo es en esta situación una reacción instintiva que ha demostrado la capacidad adaptativa de la niña presente en el proceso de selección natural (2014, p. 7).

Siendo posibles ambas explicaciones, Ahmed realiza las preguntas clave para su argumentación: *¿por qué teme la niña al oso?* La niña debe saber de antemano que el oso es temible. Esta decisión no es necesariamente tomada por ella, y puede que ni tan siquiera dependa de alguna experiencia pasada. Podría ser un primer encuentro y, aun así, la niña saldría corriendo igualmente. Entonces, *¿de qué huye la niña? ¿qué ve cuando ve al oso?* La respuesta de Ahmed es que poseemos una imagen del oso como un animal a ser temido, una imagen formada por las historias culturales y los recuerdos. Cuando nos encontramos a un oso, ya poseemos una impresión de los riesgos del encuentro, una impresión que es sentida en la superficie de la piel. Este conocimiento, dice Ahmed, es corporal, ciertamente: la niña quizá no piense ni por un segundo antes de salir corriendo. Sin embargo, esta inmediatez no significa que no haya habido una mediación. El oso no es temible por sí mismo, el oso es temible o fue temible para alguien. Así que el miedo no reside positivamente en la niña, mucho menos en el oso. El miedo existe a través de las historias previas de contacto, no disponibles en el presente, que han permitido que el oso sea percibido como *temible*. A pesar de esto, la historia no conduce inevitablemente al mismo final. Otra niña, otro oso, e incluso podríamos encontrarnos ante una historia distinta (2014/ p. 7).

### **La encarnación política del cuerpo**

Ahmed elabora a lo largo de *The Cultural Politics of Emotion* que las emociones no son simplemente algo que *yo* o *nosotros* tenemos. Más bien, es a través de las emociones, o a través de la forma en que respondemos a los objetos y a los otros, que las superficies o límites son creados: el *yo* y el *nosotros* son moldeados por, e incluso toman la forma de, los contactos con los otros (2004/2014, p.11). Ahmed toma aquí un préstamo de la teoría butleriana para explicar cómo se forma el yo en necesidad de oposición a los otros y cómo lo abyecto que describiera Julia Kristeva realiza su labor en el proceso de creación de la identidad individual y nacional, ambas traducidas a continuación.

Kristeva explica que lo abyecto se refiere a aquello que es repulsivo, a aquello que amenaza los límites del pensamiento y de la identidad: lo abyecto sólo posee una cualidad del objeto – que se halla en oposición a mí (1982, p.1). Butler introduce este concepto en la creación del sujeto de la siguiente forma: el matrix excluyente a través del cual los sujetos son formados requiere, entonces, de la producción simultánea de un dominio de seres abyectos, los cuales forman el exterior constitutivo del dominio del sujeto. Es precisamente en esta delimitación en la que el sujeto es creado, por lo que el exterior constitutivo es la condición que posibilita la existencia del sujeto (Butler, 1993, p.3). Sin embargo, lo abyecto no es reducible a un cuerpo o a un objeto, lo abyecto se refiere precisamente al límite que marcamos, el cual se vuelve el objeto (Kristeva, 1982, p.4). Por lo tanto, ambas autoras consiguen demostrar cómo es el *límite* que establecemos el que genera la *frontera entre lo que somos y lo que no somos*, el cual es materializado en Ahmed en la superficie de la piel.

Si el lenguaje es un sistema simbólico, contingente y relativo que *atraviesa* al individuo desde el momento de su inscripción como *sujeto* y si el *yo* es constituido a través de la expulsión de lo abyecto, la cual crea el límite definitivo, la última y primera frontera, que se materializa en el cuerpo en la *piel*, podemos argumentar que aquello que se construya desde el lenguaje político como abyecto tendrá efectos en cómo percibimos a los demás respecto a nuestra propia piel del mismo modo en que aquellas reacciones automáticas que sentimos en nuestra piel (sudoración, erizamiento del vello...) serán interpretadas a través del sistema simbólico y negociado del lenguaje, en un proceso de mutua afectación que construye nuestra estructuración cognitiva-emocional-perceptiva-política-social-corporal.

Es importante mencionar antes de proseguir que el odio no está involucrado en sí mismo en la delimitación del yo y del no yo, sino que algunas delimitaciones llegan a existir a través del odio (Ahmed, 2015, p.90). El odio, al igual que el rechazo, son efectos emocionales de las delimitaciones que establecemos. La mención de lo abyecto en Kristeva y Butler sirve para comprender por qué la existencia de los otros es necesaria para el mantenimiento del yo, y por qué el investimento de odio funciona como creador de identidad nacional puesto que en el rechazo de los otros que no son como yo construyo lo que yo sí soy, que además me alinea con otros otros que rechazan a los mismos otros que yo, lo cual les convierte en similares a mí. Sin embargo, la negación del otro para la constitución del yo no es un proceso violento u odioso, sino tan solo un mecanismo psíquico de reconocimiento de la diferencia. Es la lectura que hagamos de este reconocimiento de la diferencia la que nos acercará o nos alejará de los demás.

Por lo tanto, el lenguaje que esté disponible para nosotros como medio a través del cual haremos una lectura de los otros tiene sus efectos en nuestra percepción de los otros.

### Los cuerpos extraños de la nación

Los discursos hegemónicos y normativizantes producen el efecto de delimitar la pertenencia o no a un ideal a través de la lectura de los cuerpos. A través de estos discursos, los ideales de expresión de género, sexualidad, raza, nación etc. son encarnados en un tipo de cuerpo específico que reproduce el ideal y que expulsa a aquellos que fallan en encarnarlo. Así, se producen en el discurso heteropatriarcal y blanco los cuerpos *adecuados*, aquellos que reproducen el *statu quo*, la vida como la conocemos; y aquellos que en su disidencia amenazan con no perpetuar el ideal en la siguiente generación, o directamente, con no producir una siguiente generación (Fischer, 2013).

Desde la teoría queer y de género, que analizaran la perpetuación del sistema capitalista en los estados heteropatriarcales a través de la reproducción obligatoria, se ha descrito cómo el cuerpo normativo ha sido construido en pos del mantenimiento del privilegio como un cuerpo blanco, cisgénero, funcional, heterosexual, con poder económico, neurotípico etc. expulsando a aquellos cuerpos que se alejan del canon bajo el discurso de suponer *una amenaza* para la garantía de la perpetuación de la vida tal y como la conocemos. Este movimiento dialéctico ha sido la base histórica de los discursos xenófobos, lgtbifobos, capacitistas y aporófobos que han caracterizado las narrativas de occidente desde la época colonial, tal y como presentara María Lugones en su trabajo *Heterosexuality and the Colonial / Modern Gender System* (2007).

La circulación a través de los siglos de estos discursos hegemónicos ha afianzado y naturalizado conceptualizaciones profundamente racistas, lgtbifobas, aporofóbas y capacitistas que han atravesado a la academia, la ciencia, el lenguaje y a la población,



sedimentándose en ellas y haciendo difícil su denervación. Si además, como denunciara Gayatri Spivak en su canónico ensayo ‘Can the Subaltern Speak?’ (1985/1988), prestamos atención a quién ha producido los discursos descubrimos cómo el poder se ejerce a través de ellos:

La reproducción de la fuerza de trabajo requiere no sólo de una reproducción de sus capacidades, sino también de una reproducción de la sumisión de los trabajadores a la ideología de la clase dominante, así como la reproducción de la habilidad de manipular la ideología dominante correctamente por los agentes de explotación y represión, para que ellos puedan conseguir la dominación de la clase trabajadora a través del discurso [*par la parole*] (Althusser en Spivak, 1985/1988, p. 68).

Siguiendo a las feministas de la segunda y tercera ola, la posibilidad de separar entre lo personal, lo político, lo social y lo económico queda, así, descartada.

Una vez descritos los procesos de mutua afectación existentes en todas las dimensiones de la vida humana, puede analizarse la orientación al odio en los textos políticos públicos a través de los discursos de la amenaza y de la herida. Estos discursos funcionan dotando a los ideales de una corporeidad que se asimila y se extiende en los cuerpos de los demás, así como en el propio. Por ejemplo, el ideal de la nación se establece como un cuerpo blanco, puro, virginal, feminizado (Said, 1978) cuyas fronteras se materializan en los cuerpos de los habitantes más vulnerables de la nación patriarcal, las mujeres, los niños y los ancianos, que han de ser defendidas por el sujeto nacional, masculino, heterosexual y blanco.

Volviendo al ejemplo del adoctrinamiento ideológico asociado a la comunidad LGTBI puede observarse cómo el odio hacia el colectivo es transformado en una narrativa de amor y de preocupación por los niños característica de los discursos fascistas (Ahmed, 2014, p. 123). Sin embargo, no todos los niños son considerados como vulnerables o como merecedores de la compasión nacional, puesto que en España abundan los textos políticos públicos que sitúan a los Menores Extranjeros No Acompañados como una amenaza para la nación. Así, encontramos el titular del 20 de abril de 2021 en el periódico digital *El Español* publicara el cartel electoral del partido ultraderechista Vox en el que apareciera la fotografía de una anciana enfrentada a la de un joven no blanco vestido con una capucha y sólo media cara al descubierto separados por el texto “un mena, 4700 euros al mes, tu abuela 426 euros de pensión/mes” seguido de otro texto “protege Madrid, vota seguro” (Zulet). Este texto funciona a varios niveles; por un lado, ilustra la consolidación del término *mena* para referirse a todas las personas Menores de Edad No Acompañadas, muy distintas, según esta ideología, de los niños vulnerables de ser adoctrinados que viéramos anteriormente; por otro lado, es un joven (no un niño), no blanco (trae consigo todos los miedos asociados a la amenaza de la blancura e incluso a la religión de la nación) y peligroso (¿por qué iba a tapar su cara, si no?) que se llevará las prestaciones nacionales que te corresponden a ti como sujeto nacional, quitándoselas a las ciudadanas más vulnerables, las ancianas, en concreto, a *tu* abuela. Si esto no fuera suficiente, el cartel electoral termina con una llamada a la agencia del sujeto nacional al que se le pide que “proteja” la comunidad que alberga la capital de la nación votando “seguro”, como si hubiera *una amenaza*, que fuera a arrebatarle no sólo sus prestaciones, y las de su abuela, sino su posibilidad de ejercer el derecho democrático garantizado por la nación; o que vote lo que ya conoce (lo que siempre ha existido) para asegurar la capital de la nación de la amenaza de los menas, que no sólo han sido deshumanizados, sino presentados como una amenaza para la seguridad personal y nacional. Este titular podría resultar meramente anecdótico si no fuera porque la búsqueda en internet del término *menas* arroja como primer resultado una noticia que el periódico

digital La Razón publicara tan sólo dos años después bajo el titular “¿Qué es un MENA, cuántos hay en España y por qué hay tantos problemas con ellos?” (Villalba, 2023) poniendo de manifiesto la hipercirculación del término a través de los textos públicos y la intensificación del odio y de sus efectos dirigido hacia cualquier niño o joven susceptible de pertenecer a la categoría MENA.

Ahmed plantea que este tipo de discursos son particularmente poderosos a la hora de crear una identidad que asocie al individuo con la nación:

La nación se convierte en el objeto de amor precisamente al asociar la proximidad de los otros con pérdida, herida y robo, incluso con la muerte. Convertirse en el *tú* al que se dirige la narrativa es sentir rabia en contra de aquellos que amenazan no sólo con llevarse las prestaciones sociales de la nación, sino también con destruir la nación, lo que señalaría el fin de la vida misma. Las emociones proporcionan un guion: tú te conviertes en el *tú* si aceptas la invitación a alinearte con la nación y en contra de esos otros que amenazan con llevársela (Ahmed, 2015, p. 38).

Sin embargo, no es sólo el ideal de nación el que se sitúa como amenazado en este tipo de discursos. El ideal de género y de sexualidad también son estructurados en los discursos políticos de odio como una amenaza para los conceptos hegemónicos de género y sexualidad. En varios países como Estados Unidos, Reino Unido y España, la existencia de personas transgénero ha sido instrumentalizada por parte de los sectores que abogan por el inmovilismo ideológico, político y social como una posible amenaza para los cuerpos de niñas y mujeres. Así, el avance en derechos del colectivo trans ha sido obstaculizado por discursos de odio que han situado en los cuerpos de las personas trans la amenaza de la posibilidad de violación en su compartimiento de los espacios públicos, una narrativa que ha provocado un aumento exponencial en las violencias ejercidas contra aquellas personas cuya expresión de género no sigue los cánones tradicionales. De este modo, han abundado los discursos en defensa de “la verdadera mujer” en oposición a las mujeres trans, las mujeres feministas o en contra cualquier persona que no reproduzca los patrones comportamentales y estéticos de la feminidad más tradicional, como fueran el deseo de reproducción, una estética con objeto del disfrute masculino, una vida sexual recatada etc. Como dos caras de una misma moneda, la masculinidad tradicional también ha sido defendida y enarbolada en contra de personas cuya expresión de género se aleja del canon hegemónico, aludiendo al rechazo generado por, por ejemplo, las personas que siguen la estética camp como causa de su efecto, justificando falsamente las violencias ejercidas contra ellas.

Ahmed explica el funcionamiento de estas narrativas de la siguiente forma:

No se articula de manera explícita una narrativa defensiva así, sino que funciona a través del movimiento entre las figuras. La circulación hace su trabajo: produce una distinción entre *nosotros* y *ellos*, mediante la cual se los constituye a *ellos* como la causa de *nuestro* sentimiento de odio. De hecho, podemos ver cómo la vinculación implica un deslizamiento entre el dolor y el odio: hay un daño percibido, en donde la proximidad de otros se siente como la violencia de la negación en contra tanto del cuerpo del individuo como del cuerpo de la nación (2015, p.86).

Así, se sitúa en los discursos defensivos de odio a los sujetos “legítimos”; los ciudadanos normativos, los ciudadanos de bien, las buenas mujeres, las mujeres de verdad y los hombres como Dios manda, como un *nosotros* dañado por un *ellos*, que amenaza la continuidad de la vida como la conocemos, la cual amamos y hemos de defender de la herida

(que nunca llega). Esta inversión aparente (hacemos y decimos esto porque amamos, no porque odiamos) realiza un trabajo enorme como forma de justificación y persuasión (78), puesto que las personas que odian son transformadas en personas que aman unos ideales, *lo cual no hace daño a nadie*.

De este modo, los ideales hegemónicos son presentados como un objeto amado que, sin embargo, no devuelve su amor, precisamente por su condición de ideal. Utilizando el ideal de nación como ejemplo la devolución del amor o del investimento en él podría materializarse en la consecución de una buena vida. Si, como es el caso de España, la nación se halla sumida en una crisis económica con más de dos décadas de duración, es fácil comprender el éxito de los discursos que reinterpretan el dolor de la no reciprocidad del amor profesado por la nación como un dolor por su *pérdida*, en lugar de como el dolor por un investimento fallido que nunca ha sido ni jamás será devuelto (2015, p. 204). La ausencia de devolución del amor por parte de la nación necesita de una explicación que es propiciada por los discursos de odio a través de la situación de causa en *los otros*. Esta narrativa realiza el trabajo de deslizar el dolor por la no consecución de la buena vida garantizada por la nación a sus ciudadanos legítimos hacia las figuras culpables de su pérdida, aquellas que *no quieren* reproducir el ideal de la nación, amenazando su continuidad y, con ella, la nuestra, *la mía*.

## Conclusión

La orientación emocional presente en los textos políticos públicos se plantea como un tema urgente que ha de ser expuesto y combatido desde la educación, la ética periodística, la agencia personal y política y la concienciación, a fin de conquistar el derecho a la información objetiva. La dotación de la población de herramientas críticas que les permitan identificar y deconstruir los discursos que minan el estado de derecho y de bienestar, alienando a los individuos y obstaculizando los procesos democráticos es un paso necesario en la construcción de una sociedad más compasiva en la que todas las personas puedan existir de forma digna y legítima. La atención a la naturalización de las emociones propiciadas por la hipercirculación de los textos políticos públicos se plantea, así como un deber ético personal y político cuyos efectos se materializarán en los cuerpos de las personas que nos rodean así como en los nuestros. De este modo, el lenguaje disponible para estructurar nuestra percepción de la diferencia cobra una relevancia significativa que acarrea un trabajo de deconstrucción y toma de decisiones continua que nos permita recobrar la agencia personal y política.

## Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. Psychology Press.
- Ahmed, S. (2004, 2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2015). *La Política Cultural de las Emociones* (Trad. C. Olivares Mansuy). Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 2004)
- Álvarez, P y Aunión, J. A. (19 de mayo de 2012). Wert da un giro ideológico a la Educación para la Ciudadanía. *El País*. <https://n9.cl/nmllu>
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. Routledge.
- Butler, J. (1997a). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.
- Butler, J. (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- Butler, J. (1997c). 'Critically Queer' in S. Phelan (ed.), *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories*. Routledge.
- Cembrero, Ignacio. (21 de julio de 2023). Vox y la inmigración: un programa electoral radical de imposible cumplimiento. *El Confidencial*. [https://www.elconfidencial.com/espana/2023-07-08/23j-vox-inmigracion-programa-radical-imposible\\_3692405/](https://www.elconfidencial.com/espana/2023-07-08/23j-vox-inmigracion-programa-radical-imposible_3692405/)
- Cvetkovich, Ann (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Duke University Press.
- Clough, P. T. y Halley, J. (Eds.). (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw>
- De Saussure, F., Bally, C., Sechehaye, A., Riedlinger, A., Alonso, A., & Sechehaye, A. (1987). *Curso de Lingüística General*.
- Gregg, M. y Seigworth, G. J. (2010). *The affect theory reader*. Duke University Press.
- Fischer, N. L. (2013). SEEING "STRAIGHT," Contemporary Critical Heterosexuality Studies and Sociology: An Introduction. *The Sociological Quarterly*, 54(4), 501–510. <http://www.jstor.org/stable/24581871>
- Freidin, E., Moro, R. y Silenzi, M. I. (2022). El estudio de la polarización afectiva: una mirada metodológica. *Revista SAAP*, 16(1), 37-63.
- Freud, S (1964a). 'The Unconscious'. In Strachey, J. (Trad. Y Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 14). The Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1915)
- Freud, S (1964b) 'Beyond the Pleasure Principle'. In Strachey, J. (Trad. Y Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 18). The Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1922)
- Freud, S (1964c) 'The Ego and the Id'. In Strachey, J. (Trad. Y Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 19). The Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1923)
- Hooks, B. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Sheba Feminist Publishers.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1* (Trans. Segovia, T. & Suárez, A.). Siglo XXI editores. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. The Crossing Press.
- Lugones, M. (2007). Heterosexuality and the Colonial / Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 186–209. <http://www.jstor.org/stable/4640051>
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. (Trad. Roudiez, L. S.). Columbia University Press.
- Pérez, Meca, A. (26 de abril de 2022). Vox registra una iniciativa para acabar con "el adoctrinamiento LGTBI" en las aulas. *Europa Press*. <https://n9.cl/ij842>

- Real Academia Española. (s.f.). Adoctrinar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 17 de octubre de 2023, de <https://dle.rae.es/adoctrinar?m=form>
- Real Academia Española. (s.f.). Ideología. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 17 de octubre de 2023, de <https://dle.rae.es/ideolog%C3%ADa>
- Saussure, F. D. (1991) *Curso de Lingüística General*. Alianza Eds. (Trabajo original publicado en 1916).
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. Routledge and Kegan Paul.
- Spivak, G. (1988). ‘Can the Subaltern Speak?’ in C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press. (Trabajo original publicado en 1985).
- Villalba, N. (14 de junio de 2023). ¿Qué es un “MENA” cuántos hay en España y por qué hay tantos problemas con ellos? *La Razón*. <https://n9.cl/gh1r7>
- Zulet, I. (20 de abril de 2021). Los menas y la abuela: la campaña de derecha dura de Vox para Madrid que ya investiga la Fiscalía. *El Español*. <https://acortar.link/LSHpAI>