



Perseitas

ISSN: 2346-1780

FONDO EDITORIAL FUNLAM

Girado-Sierra, Jesús David
LA ESTIGMATIZACIÓN ANALIZADA DESDE LA FANTASÍA DE PUREZA, LA EXTENSIÓN
SOCIAL DE LA REPUGNANCIA Y LAS ESTRATEGIAS DE INMUNIZACIÓNa

Perseitas, vol. 9, 2021, Enero-Junio, pp. 71-97

FONDO EDITORIAL FUNLAM

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3837>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498966652002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

LA ESTIGMATIZACIÓN ANALIZADA DESDE LA FANTASÍA DE PUREZA, LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA REPUGNANCIA Y LAS ESTRATEGIAS DE INMUNIZACIÓN^a

Estigmatization analyzed from the fantasy of purity, the
social extension of disgust and immunization strategies

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3837>

Recibido: 17 de junio de 2020 / Aceptado: 10 de diciembre de 2020 / Publicado: 10 de diciembre de 2020

*Jesús David Girado-Sierra**

Resumen

Este artículo presenta un aporte teórico sobre las sociodinámicas de estigmatización y exclusión, lo cual resulta útil para futuras investigaciones en el campo de las ciencias sociales, al demarcar un fenómeno de estudio que es necesario explorar a fondo mediante etnografías de las representaciones sociales contemporáneas. El objetivo es analizar la extensión social de una emoción como la repugnancia afiliada a la fantasía de pureza, así como también

^a Artículo resultado del proyecto de investigación Antropología y Biopolítica de la Ciudad Contemporánea, de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana.

* Doctor en Filosofía, profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Chía, Colombia. Miembro del grupo de investigación Racionalidad y Cultura. ORCID: 0000-0001-7663-5481. Contacto: jesus.girado@unisabana.edu.co

reflexionar de forma crítica en torno a la inmunización como una variable biopolítica. Para lograr tal acometido, se abordan temas como el *habitus*, la conciencia de inadecuación, el *fastidium* y los dispositivos biopolíticos referidos a las estrategias: socio-eméticas, socio-herméticas y socio-profilácticas.

Palabras clave

Biopolítica; Exclusión; Emociones; Fastidio; Habitus; Socioestigmatización.

Abstract

This paper presents a theoretical contribution on socio-dynamics of stigmatization and exclusion for future research in the field of social sciences, that frames a phenomenon for study to be explored in depth through ethnographies of contemporary social representations. The objective is to analyze social extension of emotion such as disgust linked to the fantasy of purity, and of biopolitical variable such as immunization. In this sense, this paper treat topics such as habitus, awareness of inadequacy, the feeling of fastidium and biopolitical devices that consist of socio-emetic, socio-hermetic, and socio-prophylactic strategies.

Keywords

Biopolitics; Exclusion; Emotions; Disgust; Habitus; Socio-stigmatization.

Introducción

La estigmatización social, a simple vista, deviene de cierta trama del cotidiano urdir relatos, negociar etiquetas, representar espacios y configurar espaciamentos sociales a través de la historia. Uno de los objetivos de este artículo es mostrar cómo dicha trama resultante es de tal relevancia que termina siendo un elemento constitutivo de lo que Bourdieu llamó el *habitus*, del cual afirma:

no es el destino, como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas, y por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable. (Bourdieu, 1992, p. 109)

En este horizonte, se considerará al *habitus* como un sustrato de lo social, como una especie de condensación de esquema y disposiciones o propensiones (Silva Nadaletto & Cunha de Castro, 2018), pero, además, como un referente importante para entender la pervivencia cotidiana, espontánea y naturalizada del fenómeno de la estigmatización. En consecuencia, se explotará y ampliará la plasticidad y ubicuidad del concepto de *habitus*.

Tomar como punto de partida esta condensación de narrativas, discursos y prácticas sociales, a las que Bourdieu llama *habitus*, es un aspecto importante a la hora de comprender la estigmatización social como resultado de las representaciones, las construcciones simbólicas de los grupos humanos y, por ende, de las dinámicas identitarias (Capdevielle, 2011). Se señalará entonces que está in-corporado en los individuos, casi de forma inconsciente o insospechada, de tal forma que termina siendo una estructura-estructurante: “lo primero porque implica el proceso mediante el cual los sujetos interiorizan lo social; lo segundo, porque funciona como principio generador y estructurador de prácticas culturales y representaciones” (Rizo, 2012, p. 55).

En este orden de ideas, otro de los objetivos de este artículo es justificar que en la estigmatización social se pone de manifiesto un conjunto de estructuras-estructurantes constituidas por ideales de orden y pureza, desde los cuales

se valora y clasifica de acuerdo con binomios tales como: capaz/incapaz, útil/sobrante, normal/anormal o propio/extraño, tras lo cual se encuentra latente la distinción primaria: puro/impuro (Ricoeur, 2004). Ahora bien, se argumentará que dichos criterios no son impuestos por una especie de macro-estructura del poder (Foucault, 1998), sino que se van urdiendo cotidianamente en las prácticas sociales y discursivas a partir de las cuales los individuos sienten, piensan y habitan, convirtiendo en *modus vivendi* el estigma y la exclusión.

En tal sentido, se sostendrá que en el fenómeno de la estigmatización social el *habitus* parece responder a un curioso acometido estético, dado que sobresale una búsqueda de un ideal de orden que termina operando mediante el señalamiento de sobrantes, desarmonías, anormalidades o suciedad. La idea que se considerará es que la configuración y fortalecimiento de cada uno de los *nosotros* —como centro de gravedad narrativo— surge de la valoración y clasificación de los de-más o aquellos a quienes se ha excluido de la estructura identitaria (Girado-Sierra, 2020); haciendo énfasis en cómo dicha configuración está catalizada a su vez por fantasías de orden y asepsia. Dicha idea será soportada en los análisis de Mary Douglas (1973) sobre la búsqueda de pureza y de Martha Nussbaum (2006) en torno al *fastidium* como una forma de extensión social de la repugnancia. El objetivo fundamental de este artículo se verá entonces logrado al analizar cómo la estigmatización social puede ser entendida desde de las dinámicas del *fastidium*, las cuales no solo involucran un acceso asimétrico al poder, sino que obedecen a una búsqueda de armonía que responde a un perverso “sueño de pureza” (Bauman, 2001, p. 13), lo cual conlleva a que, desde una visión ampliada del *habitus* estructurador, las prácticas sociales se conviertan en una gran fábrica de etiquetas y, lo que es peor, en campo fértil de dispositivos biopolíticos; “entendiendo con ello la expresión y también la tendencia cada vez más fuerte a proteger la vida de los riesgos implícitos en la relación entre los hombres, en detrimento de la extinción de los vínculos” (Esposito, 2006, p. 10). En consecuencia, se justificará el importante papel que juega todo lo anterior en las dinámicas sociales de exclusión, reclusión y anulación de lo considerado sucio, impuro, anormal, sobrante o extraño.

Para lograr dichos objetivos, en este artículo se recurrirá a propuestas teóricas aparentemente distantes, pero útiles cuando el objetivo no es tanto subrayar sus diferencias, sino aprovechar sus convergencias para elaborar una mejor clave de lectura sobre el fenómeno social en cuestión. Así entonces, en el primer apartado se propondrá el concepto de *fantasía de pureza*, analizándolo a partir de la configuración de un horizonte teórico de carácter explicativo en el cual convergen: Bauman (2001) con su idea del *sueño de pureza*, Nussbaum (2006) con sus luces sobre los *factores ideacionales*, Douglas (1973) con su interpretación sobre la suciedad y el orden, Yi-Fu Tuan (2007) con su propuesta de la *topofilia* para comprender las vinculaciones emocionales con los espacios y sus resultantes representaciones, Goffman (2006) con su aclaración sobre la identidad manchada, entre otros teóricos.

En el segundo apartado se analiza la extensión social de la repugnancia y su corolario en los dispositivos de inmunización. Para tal fin, se sostiene que las narrativas espontáneas y cotidianas están nutridas por cierta búsqueda de asepsia como garantía de armonía o salvaguarda inmunitaria. Se argumenta entonces que en las relaciones sociales emergen elementos como la búsqueda de una pureza, armonía u orden ideal, de tal forma que los grupos humanos parecen organizarse no sólo para garantizar la supervivencia, sino también para materializar parámetros estéticos, incluso en cuanto sinónimo de higienización o asepsia social, y en donde una emoción como la repugnancia juega un papel preponderante. Teóricos como Bauman (2001), Nussbaum (2006), Miller (1997) y Rozin et al. (2008) serán considerados para estructurar dicha argumentación. Al analizar la extensión social de la repugnancia y su persistencia en el *habitus*, inexorablemente se explorará en este segundo apartado, desde Nussbaum (2006) y Kaster (2001), el rol que juega el *fastidium* en lo que Norbert Elias et al. (2012) llamaron “sociodinámicas de estigmatización” (p. 61). Asimismo, se señalarán las relaciones existentes entre lo que Teresa Do Rio Caldeira (2007) llama “narrativas del crimen” y la fantasía de pureza, aspecto que revelará cómo la valoración y clasificación de los individuos y los lugares depende de las representaciones sociales dominantes (Echevarría & Rincón, 2000) y de las emociones involucradas, tales como la vergüenza y el orgullo sentido de acuerdo con el territorio en el que se vive.

En la tercera parte, se acudirá a Roberto Esposito (2009a) con el fin de señalar que la estigmatización se configura a partir de la lógica de la *immunitas*, que es la privación, negación y quiebre del *munus*, es decir, del vínculo, la obligación, la inclusión, el don y la restitución (Esposito, 2009b). Desde el aporte en torno a la *immunitas* se pretende enriquecer la perspectiva de Bourdieu sobre el *habitus*, para obtener así una clave de lectura de la estigmatización como un fenómeno en el que impera y opera en la cotidianidad una interrupción de la reciprocidad o una restricción de la acción de acoger aquello que se ha declarado extraño, impuro o anormal.

Todo esto irá aportando variables explicativas sobre la naturalización de perversas clasificaciones sociales, frente a lo cual ha primado la interpretación sobre el acceso asimétrico a los recursos y al poder (Elias et al., 2012). En definitiva, este artículo es una configuración de convergencias entre distintos horizontes teóricos, con el único fin de construir una clave de lectura que amplíe las comprensiones sobre la estigmatización social, a partir de un análisis del impacto social de una emoción como la repugnancia y de los dispositivos biopolíticos surgidos para mantener dinámicas de inmunización en el cuerpo social.

La fantasía de pureza

El concepto de fantasía de pureza está soportado en los análisis de Bauman (2001) en torno a lo que él denomina “sueño de pureza”, “visión de pureza” o “ideal de pureza”:

La pureza constituye un ideal; una visión de la condición que todavía hay que crear, o de esa condición que hay que proteger diligentemente de los peligros reales o imaginarios. Sin una visión así, ni el concepto de pureza tiene sentido, ni se puede establecer de un modo razonable la distinción entre pureza e impureza. (Bauman, 2001, p. 14)

El autor polaco se refiere a la disposición para crear un diseño social ordenado y aséptico, desde el punto de vista étnico, político y económico, en el que se configuran, como corolario, algunos prototipos de lo extraño, sobrante o

anómalo (el hereje, el revolucionario, el anormal, el inmigrante y el pobre, por ejemplo). Asimismo, detrás del concepto de fantasía de pureza, se tiene en cuenta lo que Nussbaum (2006) llama “factores ideacionales” (p. 107); dicha noción explica cómo la fantasía juega un papel importante en la extensión social de la repugnancia y la aparición del fastidio, aspecto determinante a la hora de entender desde la psicología moral los fenómenos de estigmatización y rechazo entre grupos humanos (Miller, 1997; Rozin et al., 2008).

Otro aspecto importante que se expresa con el concepto de “fantasía de pureza” se refiere a la tendencia o esfuerzo por organizar el entorno, lo cual supone, de acuerdo con Mary Douglas (1973), ver la elusión de la suciedad como un movimiento positivo inspirado en un modelo o ideal de orden. Esto, sin duda, tiene una manifestación no solo en la reorganización de los entornos próximos, sino también en las representaciones sociales dominantes sobre lo puro y lo impuro, las cuales devienen incorporadas en las personas, generando *habitus*; razón por la cual se detonan clasificaciones y etiquetas de lugares e individuos a los cuales se les evalúa por el rasero del orden, lo aséptico y lo puro. La fantasía de pureza se muestra entonces como una idea o imagen configurada socialmente a partir de la cual se intenta ajustar o reordenar los espacios y los individuos que los habitan, de tal forma que es un *leitmotiv* en las dinámicas de estigmatización de personas que, al no ajustarse a dicha imagen social dominante de pureza, son etiquetadas como suciedad, esto es, auténticas trasgresiones al modelo de orden. Para comprender mejor la naturaleza de la fantasía de pureza resulta importante atender lo que dice Douglas (1973) sobre la relación de los humanos con lo que es calificado como suciedad:

equivale esencialmente a desorden. La suciedad absoluta no existe; existe en el ojo del observador (...). La suciedad constituye una transgresión del orden. Eliminarla no implica un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno (...)

Cuando vamos a la caza de la suciedad, cuando empapelamos, decoramos, limpiamos, no nos gobierna la ansiedad de escapar a la enfermedad, sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciendo que se ajuste a una idea. No hay nada de temeroso o de irracional en nuestra elusión de la suciedad: se trata de un movimiento creativo, de un intento de ligar forma y función, de construir una unidad

de la experiencia (...) Por consiguiente, si la suciedad es materia fuera de lugar, debemos abordarla a través del orden. La falta de limpieza o la suciedad es aquello que no se debe incluir si se quiere preservar un modelo. (pp. 14–15)

Ahora bien, es obvio que estas ideas sobre la suciedad no solo aplican en la representación de los objetos y del entorno habitado, sino que también pueden ser pensadas en su extensión social. En consecuencia, dan luces para comprender la fantasía de pureza, en cuanto configuración de un modelo de asepsia a partir del cual cobra sentido la exclusión de aquello considerado sucio. Resulta lógico considerar que la estigmatización y la segregación son corolario del rechazo y eliminación de las personas calificadas como una transgresión del modelo de orden. Así, los grupos sociales naturalizan la estigmatización como un auténtico esfuerzo positivo por organizar el entorno en correspondencia con la fantasía de pureza dominante. No obstante, frente a la idea de Douglas (1973) según la cual al cazar la suciedad “no nos gobierna la ansiedad de escapar a la enfermedad” (p. 15), es importante aclarar que el deseo positivo de reorganización del entorno no es antagónico a la ansiedad que produce el imaginarse contaminado por la cercanía o contacto con la suciedad. De hecho, en las clasificaciones, etiquetas, narrativas y prácticas sociales, se complementan tanto el natural esfuerzo positivo por mantener la asepsia social y espacial, como también la ansiedad de escapar de aquellos grupos humanos declarados como socialmente contaminantes. Debido a esto, algunos lugares son concebidos como vertederos humanos donde debe estar la suciedad, mientras otras zonas son vistas como territorios donde se ha de mantener a toda costa la pureza. Todo esto termina promoviendo demarcaciones hechas casi quirúrgicamente entre un tipo de territorio y otro, que ponen de manifiesto una auténtica preocupación o ansiedad por evitar la contaminación con otras personas.

De hecho, aunque fuera cierto que los territorios habitados por distintos grupos humanos no son más que el resultado de un complejo accidente de migraciones o apropiaciones azarosas, es evidente que existen unas demarcaciones geográficas que obedecen a la fantasía de pureza dominante, a partir de la cual se intenta mantener al margen a los catalogados como sobrantes o suciedad (Sabatini & Brain, 2008). Ahora bien, independientemente de si se logra con éxito o no mantener a raya a personas consideradas como antígenos,

lo sorprendente es que esta dinámica es el resultado de estructuras-estructurantes o esquemas, disposiciones y propensiones incorporadas en algunos grupos sociales. En otras palabras, la fantasía de pureza permea el *habitus*: la estructura cognitiva o el sistema de creencias (*eidós*), las pre-comprensiones morales y las conductas espontáneas (*ethos*), los gestos y los hábitos (*hexis*) y las distinciones estéticas (*aisthesis*) (Rizo, 2012).

La exacerbación de la fantasía de pureza en el *habitus* de ciertos grupos sociales dominantes termina por convertirlos en auténticas fábricas de etiquetas para estigmatizar como “desechos humanos” a otros grupos menos dominantes. Este fenómeno genera grandes ansiedades y miedos (Bauman, 2001), pero, sobre todo, crueles situaciones de exclusión (Álvarez Castaño et al., 2010). Es decir, muchos individuos son calificados como suciedad fuera de lugar al no encajar en el ideal de orden y pureza que algunos dan por sentado. La dinámica social termina por crear demonios que, paradójicamente, intenta constantemente exorcizar; estos son comúnmente considerados como auténticos antígenos. Ahora bien, lo que se subraya con el concepto de fantasía de pureza es que los dispositivos de calificación, clasificación, exclusión, expulsión y reclusión parecen seguir un criterio estético dominante en el que impera una búsqueda de orden y pureza. Dicha fantasía evidentemente tiene raíces en el esquema emocional: la configuración social de lo repugnante y su consecuente rechazo, así como la búsqueda de lo pulcro asociado a lo agradable. Así, la alegría, serenidad y orgullo suelen afiliarse a lo armonioso, lo diáfano y, en definitiva, a lo que tiende a ser calificado como bello y seguro, mientras que lo percibido como grotesco, desordenado, feo y sucio se asimila a emociones como el miedo, la vergüenza y la repugnancia. Esta es la razón por la cual algunos espacios —y las personas que los habitan— son representados desde variables como la desarmonía y el desorden, siendo evitados a toda costa en tanto que son las notas que identifican la transgresión al orden. Este fenómeno pone de manifiesto la importancia que tiene para los individuos la significación emocional del entorno, asunto que exploró Yi-Fu Tuan (2007) a partir del término *topofilia*:

La palabra “topofilia” es un neologismo, útil en la medida en que puede definirse con amplitud para incluir todos los vínculos afectivos del ser humano con el entorno material. Dichos lazos difieren mucho en intensidad, sutileza y modo de expresión.

La reacción al entorno puede ser principalmente estética y puede variar desde el placer fugaz que uno obtiene de un panorama a la sensación igualmente fugaz, pero mucho más intensa, de la belleza que se revela de improviso. (p. 130)

Una de las inadvertidas variables constitutivas de lo que Tuan llama *topofilia* es la fantasía de pureza, debido a que está asociada a la apertura emocional y juega un papel protagónico en el *habitus* o estructura-estructurante que influye significativamente en la forma de concebir, configurar y experimentar el espacio que deviene territorio (Echeverría & Rincón, 2000). En otras palabras, los entornos tienen un sentido, una carga y un ancla simbólica (Gupta & Ferguson, 2008); no se puede descartar la tesis según la cual los espacios son “portadores de acontecimientos de gran carga emocional” (Tuan, 2007, p. 130), de la misma forma que no se puede perder de vista la importancia que tiene en el *habitus* la fantasía de pureza en el proceso de representación de los espacios y de las personas que los habitan. En efecto, dado que los espacios físicos poseen una carga simbólica y afectiva, algunos territorios son convertidos en auténticos vertederos habitados por personas cuyo *habitus* —estructuras cognitivas, disposiciones morales, gestos y valoraciones estéticas— refleja la condición del estigmatizado, el avergonzado y el segregado, mientras que otras zonas son convertidas en escenarios donde habitan las personas cuyo *habitus* da cuenta de su condición de privilegiados, dominantes y enorgullecidos. Así, en el análisis de la estigmatización se ha de considerar el importante papel que juegan las emociones en la configuración de la fantasía de pureza que permea significativamente el *habitus* de los sectores privilegiados de la sociedad.

En definitiva, la fantasía de pureza subyace a los proyectos de asepsia o inmunización social, a partir de los cuales se detonan dinámicas que alimentan la segregación de personas representadas como suciedad o transgresión del orden, las cuales son destinadas a ser objeto del miedo y la repugnancia de los grupos dominantes. Tales socio-dinámicas de estigmatización se dan por parte de los individuos que conforman y sostienen su *nosotros* en la medida en que marcan a *los otros* como incompetentes que deben cargar con una existencia vergonzante (Girado-Sierra, 2020). Goffman (2006) cree que este tipo de prácticas sociales estigmatizadoras terminan configurando el fenómeno de la “identidad manchada”; la cual no solo es impuesta por el grupo dominante que emprende la búsqueda de pureza como un natural esfuerzo positivo, sino

que también surge cuando los estigmatizados desarrollan una especie de “conciencia de inadecuación” (Nussbaum, 2006, p. 219). Es decir, la dinámica de estigmatización tiene un peso tan significativo en los grupos etiquetados y excluidos, que estos terminan por asimilar las narrativas o descripciones que los grupos dominantes hacen de ellos, a tal punto que configuran e incorporan un *habitus* en el que se evidencia la naturalización de una percepción de sí mismos como insuficientes para los parámetros de los grupos dominantes.

La extensión social de la repugnancia

A pesar de los múltiples intentos por intervenir educativa y políticamente el *habitus* de muchas sociedades, sus narrativas y acciones cotidianas siguen mostrándolas como auténticos escenarios donde impera la repugnancia hacia aquellos que son narrados como enfermedad, agentes extraños o sobrantes de la dinámica social. Este fenómeno ha sido estudiado por Cortina (2017) como *aporofobia*, en cuanto pone en evidencia un complejo y evidente desagrado hacia los pobres en general como encarnación misma de la debilidad que se suele rechazar. No obstante, dicho concepto no da cuenta suficientemente de la extensión social de la repugnancia ligada a la fantasía de pureza subyacente a la representación de algunos espacios como vertederos humanos.

En efecto, las personas que habitan estos espacios representados como vertederos humanos tienden a ser relatadas como basura-humana o anomalías sociales. Cabe señalar que esto ha sido a todas luces consecuencia de la creencia colectiva de que se debe mantener la existencia de un ideal de pureza, a partir del cual algunos grupos de personas son considerados como contaminación, suciedad o anomalía. Por cierto, asignarles propiedades repugnantes a algunas personas parece ser una particular forma de transferir calificativos que a primera vista solo aplicarían a objetos que resultan asquerosos, peligrosos, impuros o nauseabundos; dicha extensión de la repugnancia hacia la dimensión social parte de la misma base cognitiva que aquella repulsión sentida hacia cosas o animales: se trata de un miedo especial a ser contaminados, en el cual las expectativas de normalidad, armonía y pureza se ven enfrentadas a una realidad que parece no solo anómala y peligrosa, sino que también es un recor-

datorio del “cuerpo animal”, esto es, de la vulnerabilidad humana (Nussbaum, 2006, p. 115). En definitiva, la sensación de repugnancia de algunos grupos sociales hacia otros está asociada a una especie de fantasía no-consciente de pulcritud, normalidad y seguridad que, cuando no se ve correspondida en la realidad, pone en alerta al organismo individual —o al cuerpo social—, con el fin de que busque mecanismos para expulsar lejos la sucia rareza.

Ahora bien, la repugnancia es una emoción con importantes fines en la historia de la evolución humana (Miller, 1997); generalmente es considerada bastante útil para la supervivencia. Los seres humanos debemos nuestra permanencia en la tierra al hecho de que desarrollamos un específico desagrado hacia ciertos agentes que representaban un potencial peligro y confirmaban la fragilidad humana, tales como las heces, los cadáveres, alimentos descompuestos, objetos contaminados, personas contagiadas y demás. No obstante, si se va más allá de esta básica idea, la repugnancia resulta conectada no solo con lo que Freud (1996) llamaba narcicismo primario —que se expresa en un original deseo de ser invulnerables como los dioses y, por ende, rechazar la animalidad propia— sino también, y como corolario de la delirante idea anterior, con una auténtica fantasía de pureza.

De hecho, comprender la repugnancia desde una variable como la fantasía de pureza —sin intentar reducirla solo a ella— permite ver cómo existe una dinámica de doble flujo con respecto a los requisitos cognitivos y las narrativas *a posteriori*. Piénsese en cómo se siente repugnancia frente a objetos o animales que activan respuestas psico-fisiológicas cuasi espontáneas, ya sea por contacto directo o con base en las leyes del contagio y de la similitud¹ (Rozin et al., 2008); sin embargo, también ocurre al revés, sobre todo en los casos de la extensión social de la repugnancia: se suelen asociar olores, formas, estilos, *ethos* y demás características específicas a lo que de antemano se ha representado en el imaginario de ciertos grupos como sucio o nauseabundo —y aquí aplica también la ley del contagio y de la similitud—. Sobre esto último, basta con recordar una de las ideas centrales de la película *Parasite*, ganadora del Óscar

¹ La ley del contagio se refiere esencialmente a que, una vez en contacto con algo contaminado, siempre se estará contagiado de esa contaminación original. Por su parte, la ley de la similitud reza que, si algo es similar a lo considerado repugnante, esto es, se parecen entre sí, entonces está contaminado también en un sentido profundo, como si la apariencia fuera la realidad; por tanto, si algo se ve desagradable es tratado como repugnante.

2020, al igual que un sinfín de filmes, crónicas y otras representaciones artísticas donde se abordan temas como la estigmatización por razones de género, clase o etnia. En todos los casos, la repugnancia juega un papel importante y, comúnmente, aparece detonada por ciertos olores, rasgos, estilos o modos de vida que los grupos dominantes han asociado a lo nauseabundo, muchas veces, porque recuerda la vulnerabilidad del cuerpo animal (Nussbaum, 2006).

Así entonces, analizando aún más en el plano humano esta emoción que a simple vista sirve para la supervivencia se encuentra que, contrario a lo que sucede con una súbita sensación o estado de ánimo, la repugnancia es también el resultado de creencias previas que los individuos han construido e incorporado. En este sentido, se reitera que este tipo de repulsión suele aparecer frente a ciertos objetos o personas a quienes de antemano se ha calificado como sucias, contaminantes o peligrosas por ser generadoras de impureza y contagio. Para comprender mejor este fenómeno, Nussbaum (2006) acude al concepto de “factores ideacionales” (p. 107), desde el cual explica cómo no solo las cosas y los animales, sino también las personas pueden resultar objetos del disgusto una vez se extiende la repugnancia a las relaciones sociales, lo cual supone que algunos individuos son considerados como antígenos intolerablemente contaminantes.

De hecho, en el día a día pululan prácticas sociales y discursivas en las que la repugnancia hacia cierto tipo de personas es tolerable y hasta obligatoria, en la medida en que se debe mantener cierto esquema de pureza. Es más, estas personas no son tomadas como tal, es decir, no son valoradas en condiciones de igualdad, pues lo primero que se hace es calificarlas como anomalías que contrastan con las expectativas y criterios de orden o limpieza. Todo esto implica entonces que algunos individuos se autovaloren previamente como aquellos que están por encima o a un nivel más alto, digno y puro con respecto a aquellos que son objeto de su repugnancia, dado que: “la repugnancia está estrechamente relacionada con tradiciones de jerarquía social: la mayoría, si no todas las sociedades, construyen estratos de seres humanos” (Nussbaum, 2006, p. 102). En efecto, en las relaciones entre grupos sociales se observa cómo la repugnancia juega un rol preponderante en la clasificación, persecución, expulsión y eliminación de grupos de personas representadas como sucias o

contaminadas por parte de quienes se autoperciben como miembros puros de la sociedad. Así entonces, esta emoción surte un particular efecto en el *habitus* de los grupos, siendo usada de forma recurrente para atacar a individuos y a colectivos a quienes se les ve como bajeza, como proximidad indeseable, como suciedad inadmisible o anomalía digna de ser repudiada.

Evidentemente, esta repulsión hacia ciertos grupos de personas es instituida socialmente, de tal suerte que se va configurando un *ethos* donde redundan sutiles o toscas prohibiciones que delimitan algunos territorios contruidos y definidos como zonas-vertederos a donde van ciertos “humanos-basura” (Bauman, 2015a, p. 57). En muchas ciudades a estos territorios se les llama comunas, suburbios, *favelas*, *guetos* o barrios populares, apelando al sentido peyorativo que tiene dicho nombre en el imaginario social y configurando las narrativas urbanas de acuerdo con el espacio que habitan ciertos grupos sociales (Bennett et al., 2006). Debido a esto, se concibe a algunos individuos como *desechables* o *gente de comuna*, convirtiéndolos en objeto de la repugnancia derivada de la fantasía de pureza de algunos grupos dominantes. De hecho, dichas víctimas del desprecio sutil o directo son cuidadosamente separadas, de tal modo que no violen las fronteras territoriales, pues en caso de que lo hicieran serían consideradas y tratadas como suciedad fuera de lugar. Frente a esta personificación de lo anómalo, los individuos que se consideran de mejor condición tienden a experimentar una mezcla de miedo, rabia y repugnancia, dado que toda *suciedad fuera de lugar* es vista como una clara amenaza a las expectativas de asepsia y orden, lo que supone una alerta para hacerle frente y así evitar la expansión de la contaminación, trazando límites sociales que generen estigma, vergüenza, resentimientos y reproducción de actos crueles como la humillación.

Ahora bien, volviendo al contenido cognitivo de la repugnancia y la idea según la cual esta se activa cada vez que los individuos se enfrentan a objetos o personas que se convierten en “recordatorios de la vulnerabilidad y de la mortalidad animal” (Nussbaum, 2006, p. 115), es preciso advertir que cuando se trata de la extensión social de esta emoción los individuos no son narrados y tratados como suciedad solo por la existencia de una tendencia humana a rechazar a quienes se convierten en recordatorios de la vulnerabilidad y

mortalidad humana. Reducir la experiencia de la repugnancia solo resulta en un desconocimiento de la construcción social de categorías como *anómalo* e *impuro*, es decir, perder de vista que están vinculadas a una estructura discursiva. En este sentido, aunque no se sienta repulsión por objetos naturales o por animales que sean calificados como anomalías, o viceversa, no parece funcionar igual cuando se traslada la situación a las dinámicas sociales, en las cuales parece prevalecer la repugnancia hacia quienes son considerados anormales o sobrantes: hacia los indigentes (en algunas ciudades llamados de forma denigrante desechables), hacia los pobres, las minorías sexuales y ciertos grupos étnicos.

Alrededor de estos individuos se tejen diversas narrativas que llevan a que en el imaginario colectivo sean vistos como la personificación de todo aquello que puede ser objeto del *fastidium* (Kaster, 2001); lo cual se convierte en necesario para reforzar socialmente los límites de los territorios en los que deben permanecer. Sobre este sentimiento de *fastidium*, de claras raíces romanas, es preciso considerar:

Involucra mirar con condescendencia a una persona, con cierto tipo de altivez delicada, manteniendo la distancia por encima de algo que se percibe como bajo. Este tipo de *fastidium* tiene vínculos estrechos con el menosprecio y también con un sentido aristocrático del rango y de la jerarquía adecuados (...) De modo que a las personas percibidas como bajas en el sentido jerárquico de *fastidium* se les puede imputar fácilmente propiedades repugnantes; y aquellas asociadas con una propiedad repugnante serán consideradas bajas y se las mirará con condescendencia. (Nussbaum, 2006, p. 119)

En efecto, este sentimiento de *fastidium* supone la quintaesencia de muchas sociodinámicas de estigmatización (Elias et al., 2012) que sobresalen en el *habitus* de algunos grupos sociales. De hecho, las sociedades en las que la repugnancia es la emoción preponderante se transforman en auténticas máquinas de diseño e, inexorablemente, terminan creando residuos humanos (parias); y uno de los principales combustibles de dicha máquina ha sido un sistema económico que tiene su nicho en muchas sociedades contemporáneas, desde donde se piensa y se hace *modus vivendi* el hiperconsumismo (Lipovetsky, 2007), creando nuevos criterios para esa fantasía de pureza que define, en consecuencia, lo que se ha de tratar como repugnante. Los merecedores

de este *fastidium* social son a quienes Bauman (2015a) llama “consumidores fallidos”, “población excedente” o “residuos humanos” (p. 57); en definitiva, del progreso económico neoliberal son su resultado más indeseado, aunque muchas veces necesario. Son quienes realizan en los exclusivos territorios de los consumidores ventajosos el trabajo sucio, contagiándose aún más de aquello asqueroso que necesita ser limpiado. Paradójicamente entonces, en el diseño de construcción de orden o en la materialización de la fantasía de pureza, el filtro económico juega un papel importante en las actuales condiciones de vida de las sociedades. De esta manera, la dinámica de exclusión no parece ser tan simple, en el sentido en que, quienes deben ensuciarse, recoger la basura y mantener operativo el sueño de pureza, deben ser momentáneamente incluidos, aunque no por esto dejen de ser objetos del *fastidium* social. Esto se debe en parte a que parece que se cumpliera en ellos una especie de “ley del contagio” (Rozin et al., 2008, p. 760), debido a que se cree que esas personas han estado en contacto con objetos asquerosos o, incluso, con otras personas desagradables, por tanto, han quedado contaminadas y deben ser tratadas como basura repugnante.

No obstante, existe otro tipo de sobrantes o “residuos de la globalización” (Bauman, 2015a, p. 81) que solo conocen la exclusión total, tales como las minorías étnicas que llegan a las ciudades, las víctimas de desplazamiento forzado o los llamados desechables. Todas estas personas son daños colaterales del diseño económico y de las dinámicas de violencia estructural, pero además son tratadas como parásitos despreciables o intrusos peligrosos a quienes la única muestra de atención que se les destina los convierte en víctimas del *fastidium*. La clave de lectura general que da Bauman (2015b) a este fenómeno presente en muchas sociedades contemporáneas está afiliada a la “vida líquida” (p. 11), caracterizada por la velocidad con que los productos y las personas son destinadas a convertirse en desechos. Por esta razón, no es ilógico que aquellos personajes víctimas del *fastidium* sean usados para el mantenimiento del deseo de orden y limpieza, pero luego apartados como desperdicio. El papel que cumplen extraños o sobrantes —los excluidos en general— es aprovechado en cuanto son los únicos que se someten a condiciones de contaminación o contagio al entrar en contacto con cosas que son tratadas como ellos mismos, esto es, como suciedad; asunto este que explica en parte el porqué los

mayores asentamientos de habitantes en condición de calle han estado cerca de áreas de comercio donde se necesita que lidien con la basura. En este sentido, este tipo de personas y la basura se parecen en que son producto de un diseño que usa y bota; fueron útiles en su momento, pero tan pronto como no son requeridos o presentan algún *defecto*, terminan en el vertedero. Muchas de estas personas antes de ser explotadas fueron excluidas de sus derechos básicos y, por ende, del reconocimiento de su dignidad. Es decir, en su mayoría estas personas son oprimidas laboralmente en las zonas de los consumidores privilegiados, al mismo tiempo que son excluidas y confinadas a territorios marginales que, en el caso de muchas ciudades, han sido no solo áreas invadidas y mantenidas en condiciones miserables, sino además construidas sobre basureros reales (Alzate Quintero, 2014). Realidad esta que le da soporte a los relatos peyorativos en torno a personas que viven en zonas residenciales construidas sobre antiguos basureros o que son mantenidas como tales.

A muchos grupos sociales dominantes, al toparse con esta situación de los marginados, no solo los invade el miedo a verse relegados a estos vertederos, sino que entran en una dinámica de “creación y reproducción de narrativas del crimen” (Do Rio-Caldeira, 2007, p. 34). Es decir, describen a los habitantes de territorios empobrecidos como una especie de enfermedad o de antígeno extraño. Parecen obligados a saturar el vacío hallado entre sus trazos biográficos y el de esas personas estigmatizadas, las cuales se convierten en un recipiente dispuesto a ser llenado por relatos, tipificaciones, etiquetas o historias tomadas de fuentes secundarias como la prensa amarillista (Girado-Sierra, 2019). En este horizonte muchos habitantes de zonas privilegiadas temen ser narrados y tratados como suciedad fuera de lugar; asimismo, tal como las pilas de basura ubicadas en los rellenos reafirman la fantasía de pureza y otorgan un sentimiento de tranquilidad a quienes habitan del lado privilegiado de la ciudad, estos mismos individuos encuentran alivio al saber que esos otros humanos sobrantes se encuentran en *su lugar* y no entrarán a las zonas limpias y seguras, a menos que se les necesite para el mantenimiento del orden. Se reitera: un ciclo parecido al de los objetos-basura, los cuales vuelven a entrar en forma reciclada, para volver a salir al vertedero. “Desde la lógica de la vida

líquida, sería irracional conservarlas; de hecho, desde dicha lógica, resulta difícil defender (y aún menos probar) que tengan derecho propio alguno a la preservación” (Bauman, 2015a, p. 21).

Estrategias de inmunización social

Un análisis de las actuales relaciones entre grupos sociales obliga a abordar las dinámicas evidenciadas desde la perspectiva biopolítica, es decir, comprender críticamente los dispositivos y estrategias de control que posibilitan a algunos individuos vivir con un falso sentimiento de comunidad, en el sentido en que les permite *habitar* con otros, pero en espacios lo suficientemente inmunes, de tal forma que se evite un contacto indeseado con personajes considerados antígenos peligrosos (Girado-Sierra, 2019). Sobre este aspecto, Roberto Esposito (2009a) ofrece una claridad teórica para comprender mejor la diferencia entre la tendencia a crear comunidad y la apuesta por la inmunidad:

Mientras la comunidad abre, expone, vuelve al individuo hacia su propio afuera, liberándolo hacia su exterioridad, la *immunitas* lo reenvía hacia sí mismo, lo recluye en su propia piel, reconduce el afuera hacia dentro, eliminándolo en cuanto afuera ¿Qué otra cosa es la inmunización sino la interiorización preventiva del exterior, su apropiación neutralizadora? (p. 98)

La tendencia hacia la inmunización se pone de manifiesto en muchos centros urbanos mediante una histórica demanda de protección en los proyectos de conjuntos residenciales en barrios de clase media y alta, como si se tratara de una exigencia de conservación de un tipo de vida valorado como digno, que ha de protegerse de la vida-antígena. Se elaboran, por ende, circuitos para la preservación de la vida digna, como corolario de la acción efectiva de la repugnancia a la vida indigna —o a los indignos mismos—. Mas, dicha tendencia hacia la inmunización, en tanto biopolítica operante, no se trata solo de una propensión a la conservación de la identidad social o cultural, sino, sobre todo, de una especie de grosera barrera al disfrute de los recursos necesarios para vivir y, en esta medida, supone una muralla que impide el aprovechamiento del espacio público y el deleite del ambiente natural mismo. En otras palabras, es una política profiláctica que evita que la vida-antígena acceda o disfrute ple-

namente de la abundancia, tranquilidad y belleza de algunos territorios. Dicha política de administración de la vida opera cotidiana y directamente, aunque a veces lo hace mediante tácticas discursivas que disfrazan dicha salvaguarda del supuesto riesgo de contaminación, manteniendo el sentido de exclusividad o, más bien, de inmunidad de ciertos territorios (Álvarez, 2017).

Si bien es cierto que ningún organismo natural o social puede sobrevivir sin condiciones mínimas de inmunidad, lo que resulta cuestionable es la histórica puesta en práctica de una exagerada biopolítica para la inmunización de la vida (*bios*) en muchas de las actuales sociedades; lo cual ha terminado en una innecesaria discriminación, aprisionamiento y aniquilación de aquellas vidas clasificadas como sobrantes o contaminantes y, por ende, confinadas en los vertederos sociales, excluidas de los privilegios del acceso a los bienes corporales, materiales y naturales. Esto es delicado en tanto que la desmesurada aplicación de la inmunización en cuanto biopolítica para la exclusión y la muerte, tarde o temprano termina generando una explosión o implosión de las sociedades (Esposito, 2009a); esto debido a que los intentos de conservación por sobrevaloración de un tipo de vida específico, en demérito de otro, configuran el primer paso hacia la calificación de esos otros grupos humanos como obstáculos que es preciso eliminar: “la silueta del *bios* es recortada artificialmente mediante una serie de barreras alzadas en zonas de distinto valor, que someten una parte de las mismas a la violencia destructiva de las otras” (Esposito, 2009a, p. 130). Ahora bien, este “recorte de la vida” obedece a históricos criterios dinámicos y sincréticos, en la medida en que pueden suponer desde ideologías racistas hasta clasistas. De tal suerte que en los vertederos sociales convergen ambos grupos víctimas de la puesta en práctica de dichos criterios raciales o económicos, de ahí que no es coincidencia que la mayoría de los pobres tengan condiciones raciales que un grupo de habitantes ha subvalorado o puesto en la base de la jerarquía, siendo *justificadamente* señalados como repugnantes (por negros, por indios y, en definitiva, por pobres, por ejemplo). Todo esto es consecuencia de ir incorporando un *habitus* que lleva a algunas personas a configurar una fantasía de pureza, de tal forma que creen que existen verdaderas vidas dignas de ser vividas, en contraste con otros tipos de existencia, sinónimos de estigma y vergüenza.

El peligro de esta dinámica de exacerbación de la inmunización, como se ha mencionado, no es otro que su paradójica, aunque lógica, tendencia hacia la autodestrucción: en primer lugar porque el recorte artificial del *bios* restringe la posibilidad de que los individuos sobrevivan por sí mismos (Esposito, 2009a, p. 132); en segundo lugar porque se consume una extremada gubernamentalización de la vida que puede degenerar en dispositivos de limpieza racial o social (Foucault, 2007), incluso desde las mismas instituciones del Estado, al pretender controlar el mantenimiento, desarrollo, expansión y ubicación de la vida. Es más, en el caso de algunas sociedades la gente parece aceptar las campañas de *limpieza social* que realizan grupos delincuenciales que gobiernan en sectores empobrecidos, sustituyendo la autoridad del Estado; estos grupos se convierten en auténticos dispositivos *tanatopolíticos* que garantizan, de forma cruel e ilegal, una burda imitación de la inmunidad que opera de manera legítima en los territorios de los habitantes de clase alta.

Sumado a esto, se evidencian tres dispositivos biopolíticos que han operado históricamente en algunas sociedades, mostrándolas como escenarios de dinámicas de inmunización: el primero se refiere a la estrategia *socio-emética*, que consiste en expulsar a quienes son objetos del *fastidium* en momentos en que es preciso mostrar la fantasía de orden y pureza. Esto se ha hecho evidente cada vez que algunas ciudades se prestan como lugares para eventos internacionales: se *limpian*, recogiendo a las personas en situación de calle — los llamados *desechables*— y ocultándolas de los visitantes ilustres (Jaramillo Serna et al., 2017). Dicha estrategia *socio-emética*, sin embargo, no proviene solamente de las instituciones políticas que administran el qué, el cómo y el dónde de la vida en los territorios, sino que también ha operado desde el *habitus* cotidiano de quienes los habitan, estructurando un *modus vivendi* donde resulta absolutamente normal esta extensión social de la repugnancia que deriva en la naturalización de la discriminación y el estigma, y que termina despertando una auténtica “conciencia de inadecuación” (Nussbaum, 2006, p. 219) entre quienes son objetos del rechazo.

El segundo dispositivo biopolítico que opera, en coherencia con el primero, es la estrategia *socio-hermética*, la cual se observa en la conducta cotidiana de algunos grupos dominantes que ven con normalidad el cierre de ciertos

territorios, promoviendo un proceso de inmunización para evitar el contacto indeseado con individuos que se supone pertenecen a otro tipo de grupos antígenos. Se da entonces una particular configuración de cuerpos sociales supuestamente purificados de aquella contaminación representada en los *desechables*, la *gente de comuna* o la *gente de favela*, quienes son narrados comúnmente como individuos de infraclase. Ahora bien, la referencia a esta estrategia de clausura hermética apunta no solo a la dinámica de sobrecogimiento inmunitario para salvaguardar la fantasía de pureza, sino también a la forma en que se orquesta una estrategia administrativa de la vida, lo cual implica la exclusión, reclusión, vigilancia, persecución, control y castigo de los grupos de gente considerada como amenaza para dicho ideal de orden y pureza. Esto se puede observar en las denominadas zonas verdes o parques ubicados en las zonas residenciales de clase alta y acondicionados para que los habitantes de estos sectores puedan dar caminatas matutinas o vespertinas con sus mascotas, mientras la policía controla el traspaso de las fronteras por parte de habitantes de sectores empobrecidos. Dichas conductas pueden ser observadas cotidianamente como una especie de ritual donde cada uno cumple cabalmente un rol. Se trata de una dinámica descrita por Norbert Elias et al. (2012) en su análisis de la relación entre establecidos y marginados, como una percepción que desarrollan los grupos dominantes según la cual se contaminarán de anomia o suciedad si entran en contacto con miembros de un grupo marginal.

El tercer dispositivo que opera es la estrategia *socio-profiláctica*, la cual se hace evidente en el imaginario colectivo al consentir la idea de que ciertos tipos de vida deben ser evitados o contenidos, incluso antes de su concepción; esto es problemático en tanto algunos individuos solo lo piensan para aquellos grupos de los que se dice que *no deben reproducirse más*. Es decir, los objetivos de dicha estrategia son explícitamente *aquellos que sobran*, esos de los que *ya hay muchos*, y que por sus rasgos físicos y su posición social se les debe aplicar políticas de control demográfico o se les ha de inculcar la idea malthusiana según la cual al sacar un billete en blanco en la lotería de la vida deben marcharse pronto sin dejar descendencia, dado que sus hijos, al igual que ellos, nacerán sobrando (Malthus, 1990).

Conclusión

Las dinámicas sociales en muchas sociedades se ven estructuradas por una extensión social de la repugnancia, catalizada por la configuración de una fantasía de pureza, donde hay individuos descartados y tratados como suciedad, y no como personas a quienes se les debe reconocer y preservar unos derechos. En otros términos, parece que algunos tuvieran una verdadera vida humana, mientras que otros son vistos como antígenos u organismos peligrosos para el pleno disfrute de quienes sí son tratados como humanos.

En tal sentido, la dinámica social ha devenido *inmunitaria*, esto es, opera mediante una lógica *biopolítica* donde algunos territorios son vistos como cuerpos que deben mantenerse libres de la amenaza de agentes contaminantes, de tal forma que, en una directa anulación de toda tentación comunitaria, se propende por el encerramiento, reduciendo la esfera pública al mero lugar liberado de peligros. Así, se va estableciendo una *estética de la seguridad*: “esos elementos tienen que ser sofisticados, no sólo para proteger contra el crimen, sino también para expresar el estatus social de los residentes” (Do Rio-Caldeira, 2007, p. 354). En otras palabras, las relaciones entre grupos sociales revelan el encerramiento entre muros que dividen conjuntos residenciales o centros comerciales de otros lugares donde no se garantiza la inmunidad demandada por un deseo de orden y pureza, lo cual degenera en un uso institucional de la vida humana.

Ahora bien, es importante indicar que todos estos dispositivos de inmunización que operan en las dinámicas sociales suponen el mal al que tratan de reaccionar, lo que revela una paradoja: se pretende combatir aquello que niega el ideal de inmunidad, pero el organismo social solo puede sobrevivir por mor de lo que se ha declarado como amenazante, por lo que no debe anularse el antígeno del todo, pues es necesario para el robustecimiento de su rival (Esposito, 2009b). Por esta razón, los proyectos de inmunización que se hacen evidentes en las actuales dinámicas sociales, tales como las unidades residenciales fuertemente custodiadas, los exclusivos centros de consumo asegurados con vigilancia, los carros blindados y los parques resguardados donde solo se

ve a los consumidores aventajados y sus mascotas, todo esto solo halla sentido o justifica su existencia en cuanto son vistos como la más lógica respuesta al peligro y la contaminación que representan algunos grupos sociales. A esta vida-antígena se le aplican todos esos dispositivos que configuran un *katékhon* (Esposito, 2009b), es decir, una acción de impedir o retener mediante la ley que los cuerpos-contaminantes se muevan libremente por las zonas inmunizadas. Al representar una amenaza viral, son el objetivo prioritario de la fantasía de pureza ejecutada en los dispositivos de inmunización o terapéutica social, en tal sentido se justifica la construcción y reforzamiento de fronteras entre el hábitat de la vida digna y el de la vida-antígena.

En definitiva, se configura un juego dialéctico homeopático, donde la conservación y la destrucción, la cura y la enfermedad, parecen permitir la operatividad de un tipo de biopolítica que debilita la solidaridad y la justicia, en tanto prácticas sociales que podrían lograr que en el *habitus* de los grupos sociales dominantes no se siga narrando a los otros como un potencial destructivo latente en el organismo o cuerpo social que se pretende mantener inmunizado, sino como gente con quien se puede cooperar en la construcción de una sociedad con mayores libertades, donde impere la compasión, la esperanza y la confianza, y no la repugnancia, el miedo, la humillación y la exclusión.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

Álvarez Castaño, L. E., Bernal, J., Vallejo Rico, A., Sepúlveda Herrera, D. M., y Castrillón Laverde, A. (2010). *La exclusión social y la desigualdad en Medellín: sus dimensiones objetivas y subjetivas*. Escuela Nacional Sindical, Universidad de Antioquia y Corporación Región.

- Álvarez, V. (25 de agosto de 2017). Polémica por proyecto de vivienda popular en la Loma de los Bernal. *El Colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/antioquia/polemica-por-proyecto-de-vivienda-popular-en-la-loma-de-los-bernal-en-medellin-ED7173897>
- Alzate Quintero, G. (2014). Intervención urbana en el antiguo Basurero Municipal de Medellín: una respuesta ineficaz al abandono estatal (1977–1986). *Estudios Políticos*, (44), 191–217. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/19540>
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos* (M. Malo & C. Piña, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1997).
- Bauman, Z. (2015a). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (P. Hermita, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2003).
- Bauman, Z. (2015b). *Vida líquida* (A. Santos, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2005).
- Bennett, L., Smith, J., & Wright, P. (2006). *Where are poor people to live?* M.E Sharpe.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses*. Seuil.
- Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: con Bourdieu y contra Bourdieu. *Andulí, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (10), 31–45. <https://revistascientificas.us.es/index.php/anduli/article/view/3664>
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós.
- Do Rio-Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros* (C. Solans, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 2000).
- Douglas, M. (1973). *Purity and Danger*. Roudledge.
- Echeverría, M. C., y Rincón, A. (2000). *Ciudad de territorialidades: polémicas de Medellín*. Universidad Nacional de Colombia.

- Elias, Norbert, Simmel, Georg, Schütz, Alfred & Cacciari, Massimo. (2012). *El extranjero. Sociología del extraño*. Sequitur.
- Esposito, R. (2006). *Biopolítica y filosofía*. Grama.
- Esposito, R. (2009a). *Inmunitas: protección y negación de la vida* (L. Padilla, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 2002).
- Esposito, R. (2009b). *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (A. García, Trad.). Herder.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1976).
- Foucault, M. (2007). *El Nacimiento de la biopolítica* (H. Pons, Trad.). FCE. (Obra original publicada en 1979).
- Freud, S. (1996). *Introducción al narcisismo. Obras Completas* (vol. XIV) (J. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1916).
- Girado-Sierra, J. D. (2019). Análisis ético-político de los espaciamientos cognitivos, morales y estéticos. *Cinta moebio*, (64), 132-144. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2019000100132>
- Girado-Sierra, J. D. (2020). Son otros, no es ninguno de nosotros. Un análisis de la estigmatización como fenómeno grupal. *Perseitas*, 8, 227–253. <https://doi.org/10.21501/23461780.3586>
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada* (L. Guinsberg, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1963).
- Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “Cultura”: Espacio, Identidad y las Políticas de la Diferencia. *Antípoda*, (7), 233–256. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Jaramillo Serna, J. A., Fernández Cifuentes, T., y Bedoya Sepúlveda, S. (2017). Habitantes de Calle: entre el Mito y la Exclusión. *Revista Poiésis*, (32), pp. 179–185. <https://doi.org/10.21501/16920945.2311>

- Joon-ho, B. (Director). (2020). *Parasite* [Film]. Barunson E&A; CJ Entertainment.
- Kaster, R. (2001). The Dynamics of Fastidium and the Ideology of Disgust. *Transactions of the American Philological Association*, (131), 143–189. https://scholar.princeton.edu/sites/default/files/2001_tapa_0.pdf
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (A. Moya, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 2006).
- Malthus, T. (1990). *Ensayo sobre el principio de la población* (J. Noguera, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1798).
- Miller, W. (1997). *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano* (G. Zadunaisky, Trad.). Katz. (Obra original publicada en 2004).
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad* (C. Peretti, J. Diaz & C. Meloni, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1949).
- Rizo, M. (2012). Conceptos para pensar lo urbano. El abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. En L. Valladares (Ed.), *La ciudad, antecedentes y nuevas perspectivas* (pp. 23–53). USAC.
- Rozin, P., Haidt, J., & McCauley, C. (2008). Disgust. In M. Lewis, H. Jones, & F. Barrett (Eds.). *Handbook of emotions* (pp. 757–776) 3rd ed. Guilford Press.
- Sabatini, F., y Brain, I. (2008). La segregación, los guetos y la integración social urbana: mitos y claves. *EURE*, 34(103), 5–26. <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612008000300001>

- Silva Nadaletto, N., & Cunha de Castro, M. (2018). Questionando o poder simbólico no espaço apropriado: uma visão do filme “Que horas ela volta” sob a perspectiva de Bourdieu. *Sociedade E Cultura*, 21(1), 232–249. <https://doi.org/10.5216/sec.v21i1.54883>
- Tuan, Yi-Fu. (2007). *Topofilia. Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores del entorno* (F. Durán, Trad.). Melusina. (Obra original publicada en 1974).