



FERVOR Y TEMBLOR

Las nuevas derechas
radicales desde el
giro afectivo

Cecilia Macón [comp.]

FERVOR Y TEMBLOR

FERVOR Y TEMBLOR

Las nuevas derechas radicales
desde el giro afectivo

Cecilia Macón (comp.)

Camila Arbuét Osuna

Vir Cano

Ana Catalina Di Rocco

Daniela Godoy

Dinora Hernández López

Daniela Losiggio

Cecilia Macón

Eduardo Mattio

Ianina Moretti Basso

Ramiro Parodi

Renata Prati

Gabriela Rodríguez Rial

Paūlah Nurit Shabel

Mariela Solana

Natalia Taccetta

Valentina Yona

Lucía Wegelin

Fervor y temblor : las nuevas derechas radicales desde el giro afectivo / Cecilia Macón ... [et al.] ; Compilación de Cecilia Macón. - 1a ed. - Florencio Varela : Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-91277-6-8

1. Investigación Social. 2. Conductas Afectivas. 3. Extrema Derecha. I. Macón, Cecilia II. Macón, Cecilia, comp.
CDD 320.82



Universidad Nacional Arturo Jauretche
Rector: Dr. Arnaldo Darío Medina
Vicerrector: Ing. Miguel Binstock
Secretaría General: Lic. María Teresa Poccioni
Dirección de Género, Diversidad y Derechos Humanos: Daniela Losiggio

Coordinador Editorial: Ernesto Salas
Diseño interior y tapa: Gabriela Ruiz
Imagen de tapa: *Hope Brooke Mine*, de la serie ULTRADISTANCIA de Federico Winer
Corrección de estilo: Renata Prati

1ª edición digital, Septiembre de 2025
© 2025, UNAJ

Av. Calchaquí 6200 (CP1888)
Florencio Varela Buenos Aires, Argentina
Tel: +54 11 4275-6100
editorial@unaj.edu.ar
www.editorial.unaj.edu.ar

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Acerca de las formas del lenguaje no excluyentes

Hemos tomado la decisión de admitir, para cada capítulo de este libro, la adopción de distintos usos del lenguaje llamado “inclusivo” o “no excluyente”, siempre que se siguiera un criterio interno unificado en caso del reemplazo del masculino genérico por el recurso de la -e, la -x o la duplicación femenino / masculino. De este modo, se procuró no imponer un criterio unívoco de antemano, tal como lo sugiere la *Guía para la comunicación universitaria. Hacia un lenguaje no excluyente y con perspectiva de géneros* (Editorial UNAJ, 2023)

Índice

Introducción	11
<i>Cecilia Macón</i>	
Capítulo 1	19
Amar y resentir. La libertad del individuo tiránico	
<i>Gabriela Rodríguez Rial</i>	
Capítulo 2	41
Posfascismo 2.0. O del espectáculo del trance	
<i>Natalia Taccetta</i>	
Capítulo 3	65
Feminismos antigénero: de la inocencia a la crueldad	
<i>Mariela Solana</i>	
Capítulo 4	85
Radicalismo de derecha, misoginia digital y contrafeminismo	
<i>Dinora Hernández López</i>	
Capítulo 5	111
Notas sobre el odio a los derechos	
<i>Daniela Godoy</i>	
Capítulo 6	135
Homofobia de industria nacional. Desafíos para la resensibilización pública frente a las “nuevas derechas”	
<i>Valentina Yona</i>	
Capítulo 7	157
De sujetos de derecho a sujetos de castigo: la experiencia de la plena contingencia	
<i>Ana Catalina Di Rocco</i>	
Capítulo 8	179
El fin del amor (a lxs niñxs). Dinero y codicia en tiempos de nuevas derechas	
<i>Paülah Nurit Shabel</i>	

Capítulo 9	203
Salar la herida. El despecho y la politización del daño	
<i>Camila Arbuét Osuna</i>	
Capítulo 10	221
La amistad (política) vence al odio: una gramática afectiva contra el sensorio neofascista	
<i>Eduardo Mattio</i>	
Capítulo 11	239
Hay que defender la naturaleza. Crisis de los derechos humanos y ultraderechas entre el pánico moral y el orgullo lacerado	
<i>Daniela Losiggio</i>	
Capítulo 12	263
Escribir (desde) el desasosiego, pensar (en) el desencanto. Esbozos sobre las políticas afectivas de la crueldad neoliberal	
<i>Vir Cano</i>	
Capítulo 13	283
Disonancias afectivas: intensidad, resignación y desafecto	
<i>Cecilia Macón</i>	
Capítulo 14	303
Fingir demencia: el malestar político entre el exceso y el desafecto	
<i>Renata Prati</i>	
Capítulo 15	323
Una proximidad espinosa. ¿Cómo conjurar una cohabitación no elegida?	
<i>Ianina Moretti Basso</i>	
Capítulo 16	347
La dimensión generacional del autoritarismo contemporáneo: de la fragilidad subjetiva a la fragilidad de la democracia	
<i>Lucía Wegelin y Ramiro Parodi</i>	
Sobre lxs autorxs	377

Introducción

Cecilia Macón

“Esto es otra cosa”. “Esto ya lo vimos”. Oscilar entre estas dos frases, superponerlas, descartarlas, burlarlas y hasta vindicarlas como compatibles forma parte de muchos de los análisis de las llamadas nuevas derechas radicales. Los artículos incluidos en este libro no son la excepción. Ante un fenómeno político masivo que excede al neoliberalismo y al conservadurismo como etiquetas o guías es inevitable señalar su excepcionalidad, pero también poner en juego nociones que a esta altura son conceptos políticos que desbordan las circunstancias históricas particulares. Sí, las dos cosas a la vez. Muchos de los trabajos presentados en este volumen se montan sobre esta tensión, algunos explicitándola, otros poniéndola en duda, y hay textos que buscan iluminar la excepcionalidad del presente con un uso creativo del vocabulario del que disponemos y la invención activa de otro.

Los gobiernos de Donald Trump, Jair Bolsonaro, Viktor Orbán, Giorgia Meloni, Benjamin Netanyahu, Nayib Bukele y, por supuesto, Javier Milei forman parte de una trama a la que se suman el importante peso político de figuras como José Antonio Kast y Johannes Kaiser en Chile, de partidos como Alternative für Deutschland (AfD) en Alemania, VOX y el ala derecha del Partido Popular en España, Partij voor de Vrijheid (PVV) en los Países Bajos, Vlaams Belang (VB) en Bélgica y los siempre insistentes Rassemblement National (RN) en Francia y United Kingdom Independence Party (UKIP) en el Reino Unido. Una constelación que logra, además, que gran parte de sus ideas se derramen hacia partidos políticos tradicionales desesperados por sobrevivir, o que se aprovechan de esta gran ola para, finalmente, sincerarse.

Fervor se ocupa de una de las tantas variables que suelen ser discutidas en los análisis de las nuevas derechas: eso que alternativamente llamamos emociones, afectos, sentimientos o pasiones con total conciencia de que no se trata de sinónimos. Siendo que todos los movimientos políticos de algún modo ponen en juego la afectividad, no se trata aquí de señalar que esta tradición política sea más emocional y/o menos racional que otras. Tampoco se trata de apuntar de modo genérico a la afectividad/emocionalidad simplemente porque el fenómeno parece escapar a nuestra siempre limitada comprensión, y mucho menos de separar de modo tajante emoción y razón o hacer a un lado la dimensión estrictamente ideológica del proceso. De hecho, si hay algo que unifica a los capítulos de este volumen es el supuesto de que las emociones o afectos no degradan la vida pública *per se*, sino que forman parte sustantiva de su ejercicio e institución. Nuestro interés entonces es hacer foco en esta dimensión afectiva de las nuevas derechas radicales a la luz de un análisis que no solo es naturalmente transdisciplinario, sino que además busca explorar las ideas en circulación y las experiencias concretas de este movimiento, así como todo aquello que pone estas dos instancias en conexión o desconexión.

El despliegue del giro afectivo que irrumpió en los debates de las humanidades y las ciencias sociales a fines de la década del noventa permite no solo un foco en tramas de emociones, sino también en las experiencias corporales y temporales involucradas en operaciones culturales, políticas y conceptuales. Supone además reconocer la historicidad y contingencia de la dimensión afectiva, y de ningún modo aspira a reducir los tópicos a esa variable. Casi paradójicamente, abre también la posibilidad de interpretar cuestiones como la indiferencia, la apatía, la desidia y, muy especialmente, el cinismo, una de las matrices centrales sobre las que se fundan las derechas radicales contemporáneas. Es un giro y no una teoría unificada, un modo de aproximarse a los problemas y no un reduccionismo velado ni una vindicación romántica de esta esfera.

Atendiendo a esta diversidad, *Fervor* no está dividido en secciones que pretendan ordenar la discusión por tópicos, sino que presenta un diálogo transversal que recorre las distintas intervenciones. Hay, intercalados, debates conceptuales, investigaciones de campo y textos de coyuntura, análisis históricos pero también testimonios. En todos los casos los argumentos se enmarcan en matrices propias que, como nos enseñó justamente el giro afectivo, no tienen por qué conformar un marco teórico homogéneo para ser eficaces ni resignar la toma de posición para ejercer el análisis informado. Se trata de exploraciones que subrayan variables comunes a las distintas derechas radicales, como el voraz antifeminismo y la transfobia sistemática, pero también ejes de intervención para diferenciar ramificaciones inesperadas entre sus múltiples estrategias.

Así, en el primer capítulo, “Amar y resentir. La libertad del individuo tiránico”, Gabriela Rodríguez Rial explora la tensión entre amor y resentimiento en la tradición liberal, enfocándose en la figura de Juan Bautista Alberdi. En esas páginas se da cuenta del modo en que las emociones políticas –en especial el amor a la libertad y el resentimiento por la exclusión– configuran sentidos de lo liberal y permiten comparar el pasado con el presente, en particular el contraste entre el liberalismo emocionalmente contenido de Alberdi y el libertarismo actual, al que considera iliberal por su exaltación afectiva.

A continuación, en “Posfascismo 2.0. O del espectáculo del trance”, Natalia Taccetta analiza el concepto de posfascismo en el contexto contemporáneo sugiriendo que las nuevas derechas combinan elementos tradicionales del fascismo con dispositivos modernos como redes sociales, estética digital y un culto particular al líder. Se trata de un “trance” afectivo y espectacular que moviliza adhesiones más desde lo emocional que desde lo ideológico. La propaganda ya no busca convencer, sino ocupar y fascinar. Así, el fascismo 2.0 se camufla como espectáculo y ritual en democracias deterioradas.

El capítulo de Mariela Solana, “Feminismos antigénero: de la inocencia a la crueldad”, abre la discusión vinculada a la dimensión anti LGTBIQ+ y antifeminista de las nuevas derechas. Centrando su atención

en J. K. Rowling como figura clave del movimiento, examina el modo en que sus intervenciones públicas han evolucionado desde una postura moderada hacia expresiones más directas de transfobia, utilizando estrategias como el “truco del desvío” y la apelación a la ciencia para justificar su posición. Solana objeta aquí el uso de casos aislados para generalizar y deslegitimar los derechos de las personas trans, subraya la politización de estos debates y cuestiona la supuesta neutralidad de los feminismos antigénero.

Bajo este marco de discusión, a lo largo de las líneas de “Radicalismo de derecha, misoginia digital y contrafeminismo”, Dinora Hernández López analiza el radicalismo de derecha contemporáneo a través del desarrollo de su “guerra cultural” contra el feminismo y las disidencias de género, y su uso de estrategias discursivas y digitales para propagar la misoginia y el contrafeminismo. Así, se examina la machosfera como un espacio clave de difusión de ideologías masculinistas donde se generan discursos de victimismo masculino y odio hacia las mujeres.

Bajo premisas similares, en “Notas sobre el odio a los derechos” Daniela Godoy analiza el odio hacia los feminismos y la “ideología de género” como eje de las nuevas derechas radicales, enfocándose en la campaña contra la Educación Sexual Integral (ESI) desplegada en la Argentina. Allí, examina cómo el odio moviliza pasiones fascistoides para legitimar la restauración del cisheteropatriarcado y el debilitamiento del Estado en cuanto garante de derechos, y aborda la resistencia a políticas de género, la estigmatización de las diversidades y el impacto de discursos de odio en la sociedad.

A lo largo del capítulo siguiente, “Homofobia de industria nacional. Desafíos para la resensibilización pública frente a las ‘nuevas derechas’”, Valentina Yona examina cómo el asco homofóbico funciona como herramienta de las nuevas derechas a la hora de reforzar el orden cisheterosexual y legitimar la violencia hacia las disidencias sexuales. Ante esta situación, propone politizar el asco, reconocer su historicidad y disputar su uso como sentido común a través de una transformación del *habitus* emocional dominante.

En “De sujetos de derecho a sujetos de castigo: la experiencia de la plena contingencia”, Ana Catalina Di Rocco indaga en las estrategias desplegadas por los movimientos de extrema derecha a la hora de impulsar la repenalización del aborto, transformando a lxs sujetxs de derecho en sujetxs de castigo mediante programas de criminalización. A través de la evaluación del impacto global del fallo Dobbs vs. Jackson, que derogó Roe vs. Wade, el artículo también se ocupa de dar cuenta de las estrategias feministas destinadas a blindar derechos frente a estas contraofensivas.

El capítulo de Paūlah Nurit Shabel, “El fin del amor (a lxs niñxs). Dinero y codicia en tiempos de nuevas derechas”, reflexiona sobre el modo en que las nuevas derechas mercantilizan los vínculos intergeneracionales instalando al dinero como mediador central entre adultxs y niñxs. Shabel plantea así que el amor hacia la infancia, antes asociado a la protección desinteresada, hoy se reconfigura bajo lógicas de inversión y rendimiento a través de las cuales lxs jóvenes incorporan la codicia como afecto dominante, moldeando sus deseos y relaciones en clave económica.

En las páginas de “Salar la herida. El despecho y la politización del daño”, Camila Arbuet Osuna disecciona la centralidad de la crueldad y el daño en las políticas contemporáneas, especialmente en el caso de la extrema derecha argentina, y hace foco en el uso del discurso melodramático a la hora de justificar la violencia y la humillación. Arbuet Osuna discute aquí también el despecho como un gesto político que desafía la lógica productivista del daño, critica la victimización y la instrumentalización del sufrimiento, y delinea modos alternativos de politizar el trauma y las heridas.

La intervención de Eduardo Mattio, “La amistad (política) vence al odio: una gramática afectiva contra el sensorio neofascista”, propone una gramática afectiva alternativa al sensorio neofascista que domina la vida pública actual. Frente al odio y el aislamiento promovido por las nuevas derechas, recupera la idea de amistad política (*philia politiké*) como un vínculo emocional que posibilita la cohabitación democrática. A través de referencias a Hannah Arendt, Sara Ahmed y al giro

afectivo, plantea que dicha amistad no implica intimidad, sino respeto pluralista y compromiso con un mundo común.

El análisis del ataque de las nuevas ultraderechas hacia los derechos humanos conforma el pivote alrededor del cual gira “Hay que defender la naturaleza. Crisis de los derechos humanos y ultraderechas entre el pánico moral y el orgullo lacerado”, el capítulo de Daniela Losiggio. A partir de esta premisa examina la historia y las tensiones del lenguaje de los derechos humanos, desde su formulación en la ONU hasta su uso por movimientos sociales como las Madres de Plaza de Mayo, explorando también las estrategias desplegadas por el neoliberalismo y el supremacismo religioso a la hora de movilizar el “pánico moral” y el “orgullo lacerado”.

A lo largo del capítulo “Escribir (desde) el desasosiego, pensar (en) el desencanto. Esbozos sobre las políticas afectivas de la crueldad neoliberal”, Vir Cano reflexiona sobre el desencanto contemporáneo frente al avance en la Argentina de la ultraderecha encarnada en Javier Milei. Propone, además, leer este momento como una etapa de consolidación de una “política de la crueldad” que ataca los derechos humanos, dinamita lo público y promueve la indiferencia social, y analiza cómo el neoliberalismo construye sujetos aislados y anestesiados, desresponsabilizados del otro. A lo largo de su argumento central, Cano invita a habitar el desasosiego como una práctica política para resistir y reconstruir formas de lo común.

“Disonancias afectivas: intensidad, resignación y desafecto” de Cecilia Macón explora el modo bajo el cual en el apoyo a la derecha radical argentina operan configuraciones afectivas disonantes, pero aun así eficaces. Por un lado, destaca una dimensión visceral del afecto que apela a la autenticidad y el rechazo de todo artificio calificado de “progresista”; por otro, observa una disonancia en votantes no militantes que expresan resignación o desafecto hacia causas de género antes activamente defendidas. El hilo de la esperanza funciona aquí como un eje ambivalente: puede ser resignada, abstracta o incluso orientada al exterminio del otro.

El argumento desplegado por Renata Prati a través de las páginas de “Fingir demencia: el malestar político entre el exceso y el desafecto” da cuenta del modo en que el malestar político contemporáneo es capturado y amplificado por las nuevas derechas. A partir del popular concepto “fingir demencia” explora cómo estas fuerzas reconocen y niegan simultáneamente ese malestar, usándolo a la manera de un combustible afectivo. Mientras figuras como Javier Milei o Donald Trump encarnan una locura performativa que espeja dolores sociales reales, el progresismo, señala Prati, evade el malestar mediante racionalismos ineficaces. Ante este panorama propone construir una hospitalidad afectiva para enfrentar el desastre compartido.

En “Una proximidad espinosa. ¿Cómo conjurar una cohabitación no elegida?”, Ianina Moretti Basso reflexiona sobre un tema clave: cómo cohabitar con quienes niegan la existencia de las disidencias sexogénéricas. Moretti propone pensar la proximidad como una experiencia afectiva ambivalente: seductora y amenazante, deseada e impuesta. A partir de autoras como Sara Ahmed, Judith Butler y Lauren Berlant, analiza las estrategias puestas en juego por las nuevas derechas a la hora de construir al “otrx” como enemigo moral y amenaza existencial. Frente a esta ofensiva antigénero, plantea que la agencia afectiva puede reorganizar la convivencia, sostener alianzas y crear imaginarios colectivos que resistan la violencia simbólica y material.

Finalmente, el capítulo de Lucía Wegelin y Ramiro Parodi, “La dimensión generacional del autoritarismo contemporáneo: de la fragilidad subjetiva a la fragilidad de la democracia”, indaga el apoyo juvenil al autoritarismo en la Argentina actual. Wegelin y Parodi sostienen que ese apoyo no se explica solo por la precariedad laboral o la eficacia comunicacional de las derechas, sino por una fragilidad subjetiva generacional que impacta en los valores democráticos. A través de encuestas y grupos focales con jóvenes menores de treinta años, identifican tres dimensiones clave: inseguridad laboral, ausencia de futuro y crisis de salud mental. Esta experiencia de vulnerabilidad es así, según sus conclusiones, terreno fértil para discursos autoritarios que ofrecen certezas, orden y estabilidad.

Cada uno a su modo, entonces, los capítulos de este libro exploran la dimensión afectiva de las nuevas derechas radicales, centrándose tanto en tópicos específicos como en estrategias transversales, en largos procesos históricos o en intervenciones puntuales, en instancias propositivas o en la estricta interpretación del presente. En la organización de esta compilación se ha optado además por preservar las distintas estrategias metodológicas y retóricas elegidxs por cada autorx, evitando en esto cualquier tipo de homogenización. Un reconocimiento especial a Renata Prati y emi martín quienes, manteniendo el espíritu de esta premisa, pusieron con extrema dedicación cada una de las páginas de este volumen.

Fervor es resultado de las Jornadas Afecto y Nuevas Derechas organizado por SEGAP –Seminario sobre Género, Afectos y Política– en septiembre de 2024, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La disposición del Instituto de Filosofía a la hora de recibirnos en esos días hizo posible un debate intenso sobre estos distintos temas que acogió –como corresponde– todos los desacuerdos posibles. Cabe entonces un agradecimiento especial a este espacio de trabajo, así como a la Universidad Nacional Arturo Jauretche que, desde un primer momento, hizo propio el proyecto de este libro. Se trata de dos instituciones universitarias públicas dedicadas a la docencia, la investigación y la extensión, no solo jaqueadas presupuestariamente por la actual gestión nacional sino también por el profundo antiintelectualismo que atraviesa a cada una de las nuevas derechas radicales.

CAPÍTULO 1

Amar y resentir. La libertad del individuo tiránico

Gabriela Rodríguez Rial

Introducción: amor y resentimiento en la doctrina y la historia política del liberalismo

Hace más o menos veinte años estuve en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires para hacer un comentario en una presentación del libro *Schmitt en la Argentina*, de Jorge Dotti. Este gran volumen, por tamaño y contenido, empieza con epígrafe de Laura Ana “Tita” Merello.¹ Ese día, el autor del libro nos contó que nunca había sido afecto a la cultura popular, pero lo representaban las palabras que Tita habría dicho alguna vez: “Yo no creo en los hombres, creo en los libros” (Dotti, 2000: 9). Seguramente quienes lean estas líneas coincidan con el filósofo y la protagonista de *Los isleros*: es más fácil confiar en la palabra escrita que en las personas humanas de género masculino. En relación con el título de este texto, me pasó algo parecido a lo que contaba Dotti. Al escribir se me vino a la mente la letra de un tango: “Uno”. Aclaro que no soy fanática de este género musical argentino que recién en los últimos años, seguramente por

1 Cantante, vedette y actriz argentina nacida en 1904 y fallecida en 2002, mencionada en el libro de Dotti publicado dos años antes.

razones de edad, empecé a valorar un poco más. ¿Por qué “Uno”? Mi padre, que desde joven fue tanguero y lo sigue siendo, nos “torturaba” con Julio Sosa cuando nos llevaba (a mis hermanas y a mí) a la escuela primaria. De vez en cuando, el uruguayo cantaba este tango de Discépolo y Mores, y entonces sí sentía ganas de escucharlo, por más que nunca me gustó el cantor. Desde entonces y hasta hace pocos meses estuve convencida el segundo estribillo de “Uno” versaba así: “Si yo pudiera, como ayer, amar sin resentir”. Pero no, el poeta había escrito “querer sin resentir”. De este error infantil nació no solo el título de este capítulo, sino una pregunta que nos venimos haciendo con varios/as colegas en dos proyectos de investigación, uno de teoría política y otro de historia política, de los que formo parte hace un par de años: ¿el amor y el resentimiento son dos emociones de naturaleza antitética o sus efectos políticos positivos o negativos dependen del contexto específico en el que se articulan?

El objetivo de este texto es trasladar este interrogante a un tema en el que vengo trabajando: la dimensión afectiva en la teoría y la historia del liberalismo como tradición política.

Por un lado, empecé a revisar la discusión doctrinal sobre qué emociones son admisibles y cuáles no en las sociedades políticas demoliberales definidas normativamente (incluso por la ciencia política que se autoproclama como empírica y conductista) como antitéticas de las formas opresivas, despóticas y arbitrarias del poder político. En esa búsqueda, Martha Nussbaum, Eva Illouz y Judith Shklar, autoras a las que me había acercado por diferentes motivos y objetivos, empezaron a participar de un territorio teórico político común que me permitía conceptualizar las emociones sin abstraerlas totalmente de la sensibilidad y la materialidad corporal que les son intrínsecas.

Por el otro, volví a focalizar la mirada en un momento específico del liberalismo argentino del siglo XIX: el proyecto político intelectual de Juan Bautista Alberdi, especialmente durante los últimos años de su trayectoria (1874-1881). Más allá de navegar en aguas relativamente

conocidas para mí,² este regreso estuvo signado por la coyuntura argentina. ¿Por qué una derecha radical del siglo XXI encuentra en un liberal del siglo XIX un referente ideológico? ¿Por qué Alberdi y no otro intelectual de la Generación de 1837? ¿Qué aspectos de la trayectoria y la producción de Alberdi se muestran y cuáles se ocultan en esta recepción?

A estos dos aspectos se suma un tercer eje transversal, que relaciona y se relaciona con los precedentes y cuya importancia espero justificar en los apartados siguientes: comprender la política actual con herramientas del estudio de las emociones y de las tradiciones políticas desde una perspectiva histórica. En ese marco, postulo que para analizar qué tipo de libertad es reivindicada por el libertarismo de hoy en día hay que comenzar por la dialéctica afectiva entre amor y resentimiento. A su vez, independientemente de las menciones puntuales a algunos referentes de la tradición liberal argentina entre los partidarios de la derecha radical, la ruptura entre la sociabilidad liberal decimonónica y nuestra contemporaneidad, donde reinan los *smartphones* y las redes sociales, no es tan grande como parece. De hecho, Éric Sadin (2022) caracteriza la subjetividad política contemporánea como la “era del individualismo tirano”. Esta expresión se inspira en la caracterización del despotismo democrático de Alexis de Tocqueville (1996), otro liberal del siglo XIX, del cual, tal vez no casualmente, Alberdi fue un lector voraz.³

¿Hay emociones decentes e indecentes? Convergencias y contrapuntos entre Nussbaum, Shklar e Illouz

Desde el comienzo de *Emociones políticas*. ¿Por qué el amor es impor-

2 Las aguas conocidas no lo fueron tanto cuando me encontré con reseñas negativas de la conferencia “La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual”, en las que nunca había reparado que podrían atribuirse a Bartolomé Mitre. Ver Herrero (2023).

3 Sobre Alberdi lector de Tocqueville, ver Rodríguez Rial (2019), especialmente el capítulo 3.

tante para la justicia?, Martha Nussbaum (2014) se propuso determinar qué emociones debían cultivarse en una democracia liberal. El principal escollo con que se encontró fue el siguiente: el liberalismo, como corriente del pensamiento político, al priorizar, parafraseando a Jane Austen, la sensatez sobre los sentimientos, descuidó este aspecto emocional de la psicología de una “sociedad digna” (Austen, 1994: 17). Para Nussbaum, la mayoría de los teóricos políticos liberales se preocuparon más por las leyes (naturales y civiles) y por las razones en los debates públicos que por la educación emocional de las culturas políticas (2014: 16, 18, 34, 35). Ciertamente, la filósofa política estadounidense destacó algunas excepciones. Kant advirtió de los peligros del asco, de la envidia y del deseo de avergonzar. Rousseau encontró en la religión cívica una forma de amor comunitario no exclusivista que Stuart Mill liberalizó todavía más en una religión de una humanidad sustentada en el individualismo y la libertad. Entre las figuras representativas de un liberalismo sensible a las emociones políticas, sin embargo, me llamó la atención la ausencia de Judith Shklar. Puedo mencionar tres motivos. Primero, en el plano normativo Shklar compartía la misma búsqueda de Nussbaum: quería educar emocionalmente a las sociedades demoliberales –que la autora de *Emociones políticas* llama “decentes” (Nussbaum, 2014: 15)– para que eviten la crueldad que siempre deben temer y permitan otros vicios menos nocivos como la hipocresía o el esnobismo (Shklar, 2022: 366, 387). Segundo, en sus análisis teórico-políticos de las emociones, la autora de *El liberalismo del miedo* (Shklar, 2018: 41) prestó mucha más atención que John Rawls, a quien sí Nussbaum menciona, a las “invocaciones más indirectas a las emociones, ya sea mediante el uso de los símbolos, las conmemoraciones, la poesía, las narraciones o la música, [que] desempeñen un papel motivador clave en relación con el amor a las instituciones justas” (Nussbaum, 2014: 23-24). Y tercero, el liberalismo shklariano constituye una alternativa frente a los proyectos políticos inspirados en los planteos de Friedrich von Hayek, con quien compartía el escepticismo frente a la racionalidad individual, la sensibilidad negativa y la inquietud, pero de quien la

alejaba su preocupación por los oprimidos por la desigualdad política y social (Magnet, 2021). Esta es una de las múltiples razones por las cuales hoy vale la pena volver a Shklar: sus planteos permiten defender un demoliberalismo que combine el rechazo por la crueldad sistemática con la preocupación por la integración social, a la vez que demuestran el carácter iliberal de las emociones y razones libertarias.

Volviendo al planteo de Nussbaum, en la historia de los proyectos políticos liberales hay ejemplos de cómo cultivar emociones apropiadas para el “progreso de una sociedad hacia sus metas” (2014: 16) y de cómo desincentivar aquellas que producen el efecto contrario. Por ello, las sociedades decentes “tienen que protegerse de la división y la jerarquización, cultivando los sentimientos apropiados de simpatía y amor” (2014: 15). En un libro de casi 480 páginas en inglés (y que ronda las 550 páginas en su traducción al español), las emociones circulan por la historia del pensamiento y la sensibilidad estética demoliberales, son evocadas como impulsos o estorbos para lograr un ideal de justicia y despliegan su carácter público en los discursos políticos, las constituciones, las proclamas, los rituales, las conmemoraciones, la poesía, la música, el teatro y hasta el diseño urbanístico. Para Nussbaum (2014: 167), las emociones públicas no tienen una naturaleza inmutable, sino que sus efectos políticos dependen del contexto en el que se desarrollan y los objetos hacia los que se dirigen. Sin embargo, el amor a la igualdad, a la libertad, a la civilidad y, a veces, a la patria –ya que el patriotismo es un sentimiento ambivalente– constituyen un recurso positivo para lograr una sociedad justa y plural. También la simpatía –que, según se afirma en *Emociones políticas*, los libertarios rechazan (Nussbaum, 2014: 145)– es un pilar normativo de la sensibilidad liberal con la que la autora del libro se identifica. No es casual, entonces, que en todo este recorrido el amor aparezca mencionado cien veces y el resentimiento, solo ocho.

Diez años después de la publicación del texto que acabamos de comentar, Eva Illouz (2023), en el último capítulo de *La vida emocional del populismo. ¿Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia?*, retoma la propuesta de Nussbaum para distanciarse

de ella. Para la socióloga franco-israelí, es mejor marginar al amor de los asuntos políticos si no se quiere facilitar el ascenso al poder de las “derechas populistas” (2023: 178). El amor, como había notado Hannah Arendt (2021) gracias a su lectura de san Agustín, es narcisista (amo al otro que me ama), nos aleja de lo mundanidad y, cuando se politiza –por su naturaleza particularista– suele asociarse al patriotismo y al nacionalismo, que chocan con la pretensión universalista y pluralista del liberalismo. Por ese motivo, Illouz excluye el miedo, el asco, el resentimiento y el patriotismo “ciego” y “autoritario”⁴ (que caracteriza como un amor orgulloso y exclusivista por la tierra de los ancestros) del listado de las emociones decentes y propone la fraternidad universal como alternativa al amor y a la simpatía que Nussbaum defendía. Shklar creía que el patriotismo implica una lealtad anacrónica en los Estados liberales, reforzando el carácter, de por sí ambivalente, del vicio de la traición (2022: 283-286). En la misma línea, Illouz desconfía de las emociones particularistas, por más bien intencionadas o igualitaristas sean. La fraternidad no es un principio, sino “un sentimiento que transforma la universalidad en afecto” (Illouz, 2023: 186). Por ello, es más decente que la solidaridad o el amor patriótico, que son una extensión a la vida política de lo que se siente por la propia familia o tribu.

Vale la pena detenerse en el resentimiento, que nuestra autora caracteriza como el “eros oculto del populismo nacionalista” (Illouz, 2023: 101). Esta emoción, que se generalizó con la democratización de las sociedades –lo que hace más patente el sentimiento de inferioridad–, “tiene un sentido y un efecto que dependen de los grupos sociales que lo utilizan y de los objetivos que persiguen” (2023: 103). A su vez, el resentimiento no circula solamente de abajo hacia arriba, sino que se mueve en múltiples direcciones. Recordemos la conceptualización de resentimiento de Nicolás Alles, no solo porque se relaciona con el abor-

4 Illouz admite que pueda existir un patriotismo constructivo y democrático. Se trataría de un amor crítico a la nación (2023: 173).

daje de Illouz, sino también porque es perfecta para caracterizar el estado emocional del liberalismo alberdiano durante la década de 1870. El resentimiento es

una emoción particularmente dolorosa relacionada con la percepción, por parte de quien la experimenta, de un mal arbitrario o un acto injusto o innecesario en relación con el acceso a bienes materiales como simbólicos [...] y que se encuentra siempre vinculada a un entramado de emociones tales como la ira, la vergüenza, la indignación o la envidia. (Alles, 2021: 459)⁵

Si bien Illouz insiste en que “las emociones no pueden activarse sin la definición de un objeto al que se dirigen” (2023: 186), por momentos parecen tener si no una naturaleza inmutable, al menos un uso político esperable. El asco, el miedo, la desconfianza, la ira y el resentimiento, experimentados por la gente común, son manipulados y explotados por actores políticos inescrupulosos. Hoy en día entran en esta categoría los líderes populistas de derecha que, aunque no serían totalmente antidemocráticos, son antiliberales. Por ese motivo, para Illouz, aunque el populismo no es un “fascismo, es su preámbulo” (2023: 173). Lo que nunca termina de aclarar la socióloga franco-israelí es si es posible un uso político positivo de las emociones: de las malas, conteniéndolas, y de las buenas, promoviéndolas. Esto último es necesario para que el progresismo demoliberal, la socialdemocracia o el liberalismo de izquierda –posicionamientos ideológicos con los que la autora se identifica– no sigan estando a la defensiva frente al avance de las derechas radicales. Se trata de una aspiración normativa deducible de la lectura *La vida emocional del populismo*, pero no se hacen explícitos ni mecanismos ni recursos para ponerla en práctica.

Nussbaum es menos categórica que Illouz en establecer una frontera infranqueable entre las emociones políticamente positivas y aquellas

5 Para más presiones conceptuales respecto de los usos del resentimiento en la historia y en la teoría política, ver Gantús y Salmerón (2024).

que no lo son. Por ejemplo, la vergüenza no es gestionada de la misma manera en una sociedad liberal que en aquella que no lo es, y el miedo, en determinados contextos, resulta individual y socialmente útil. El resentimiento, contrariamente a lo esperable, no es la contracara del amor cívico, sino una emoción que, si bien está emparentada casi siempre con la envidia, es más saludable “porque anima a la sociedad a ser mejor” (Nussbaum, 2014: 413). El resentimiento, si se expresa mediante una crítica social, puede conducir a un cambio que elimine la injusticia, siempre y cuando la persona resentida haya analizado las cosas correctamente. Judith Shklar planteó algo parecido respecto del miedo: es mejor que las sociedades liberales vivan con miedo a la crueldad y la prevengan, a que mueran aterrorizadas y presas del dolor: “El miedo al que tememos es al dolor infligido por otros para matarnos y mutilarnos, no el miedo natural y saludable que nos advierte de un simple dolor evitable” (Shklar, 2018: 36).

En la línea inaugurada por la autora de *El liberalismo del miedo*, Nussbaum e Illouz proponen un abordaje analítico de las emociones políticas que no prescinde de pretensiones normativas: evitar el colapso del demoliberalismo educando sentimentalmente las sociedades políticas. A su vez, sus divergencias evaluativas respecto del amor y del resentimiento permiten abordar dialécticamente la relación entre estas emociones, sin caer en maniqueísmos. Volver a Shklar permite ponerlas a dialogar recuperando una tradición liberal del miedo que, en lugar de movilizar el resentimiento, sin dejar de reivindicar los derechos individuales, apunta a defender a las víctimas de la violencia política sistémica y de la exclusión social. El miedo, si tiene por objeto la crueldad despótica, podría ayudarnos a salir del círculo vicioso del que participan el odio, el amor y el resentimiento cuando son usados políticamente por las derechas radicales que, aunque se autodenominen liberales, no lo son, al menos políticamente hablando. Desde este prisma analítico ofrecido por tres pensadoras de la política y la sociedad, en lo que sigue analizaré cómo operan el amor y el resentimiento dentro de un proyecto político liberal específico: el de Juan Bautista Alberdi.

Amar ser libre y resentir el patriotismo: el liberalismo de Juan Bautista Alberdi

En *Liberalismo y democracia en la Argentina. Claves históricas de una relación sinuosa*, Leonardo Losada (2024) plantea que al liberalismo argentino le falta pluralismo. Este elemento permite establecer similitudes con otras tradiciones políticas que “se suelen pensar (o se han visto a sí mismas) como enfrentadas o al menos diferentes a él” (Losada, 2024: 10), como el populismo o el republicanismo. Se trata de una generalización seguramente no del todo inadecuada, pero poco esperable de un historiador siempre atento a evitar los anacronismos y desvíos normativos propios de quienes hacemos teoría política. Para seguir desconcertando a quienes lean el presente capítulo, la autora de estas líneas, politóloga de profesión, en lugar de hacer un diagnóstico sobre las promesas incumplidas del liberalismo vernáculo, se va ocupar a continuación de un liberal muy particular, Juan Bautista Alberdi. Y, específicamente, la propuesta es centrarse en un momento particular de su trayectoria político-intelectual en que el jurista tucumano, que se identificaba como un liberal de oposición, reivindicaba la libertad de expresar una opinión contraria a la de los liberales de gobierno. Estos últimos manipulaban el afecto popular por la patria y sus héroes y se apropiaban, con intenciones hegemónicas, unanimistas y autoritarias, de las banderas del partido liberal. Me voy a detener, brevemente, en dos textos de distintos géneros que muestran cómo, una vez que las emociones la transitan, la inexpugnable frontera que el liberalismo establece entre lo público y lo privado se vuelve más porosa. El Alberdi del que vamos a hablar estaba exiliado en Francia. No había vuelto a la Argentina –comunidad imaginaria que, como miembro fundador de la Generación de 1837, ayudó a crear– desde que se había ido de Buenos Aires en 1839, cuando se unió a los opositores de Juan Manuel de Rosas (Wasserman, 1997). Aunque desde Chile fue ideólogo de la Constitución de 1853, no aceptó asumir ninguno de los ministerios que le ofreció Justo José de Urquiza durante su presidencia (1853-1859).

Pero sí fue ministro plenipotenciario (embajador) ante varias monarquías europeas, cargo en el que cesó cuando Bartolomé Mitre derrotó a los ejércitos de la Confederación Argentina en la batalla de Pavón.

“Palabras de un ausente que explica a sus amigos del Plata los motivos de su alejamiento” (Alberdi, 1996a)⁶ es una carta de 1874. Por los destinatarios mencionados en el título parece una correspondencia privada, pero circuló entre un público más amplio como una denuncia pública. El enunciador se presentaba como un perseguido, una víctima del encono de Mitre y Domingo Sarmiento, quienes, cuando fueron presidentes, usaron todo su poder para acallar sus críticas y prohibirle vivir en su país al acusarlo de traidor a la patria. El imputado y abogado en propia causa jamás dice explícitamente estar resentido, pero los elementos retóricos y enunciativos que emplea a lo largo del texto son indicios de que sí lo está.

Como mencionamos anteriormente al recuperar los planteos de Nussbaum e Illouz, el resentimiento es una emoción dolorosa para quien la siente, que se percibe como víctima de un daño arbitrario que le impide acceder a bienes materiales o simbólicos que le corresponden por derecho (Alles, 2021: 452, 455). El sufrimiento personal es interpretado como el resultado de un orden injusto, y ahí radica su dimensión política (Robles, 2020: 14, 17). La falta de reconocimiento lesiona fuertemente la subjetividad de individuos que viven en una sociedad legitimada en la igualdad jurídica y los derechos naturales. Y este daño resulta más doloroso para quienes no solo quieren ser considerados iguales, sino superiores, como es el caso de Alberdi por haber sido un pilar ideológico del orden político argentino fundado en 1853. ¿Cuál fue el origen del resentimiento alberdiano? Mientras era diplomático, Alberdi negoció un tratado (el tratado Alberdi-Pidal,

6 Llama la atención la decisión de publicar este texto, ya que en esta etapa de su vida Alberdi produjo escritos del mismo tenor. “Facundo y su biógrafo”, “Belgrano y sus historiadores” o “Alberdi pasado de Moda, Mitre a la moda” forman parte de sus escritos póstumos. Ver Alberdi (2002; 2009a; 2009b).

del 29 de abril de 1857) en el que, para obtener el reconocimiento de la independencia de la Confederación Argentina por parte del reino de España, concedió a la ex metrópoli el pago de reparaciones por la guerra de la independencia y que los hijos de españoles nacidos en suelo argentino mantuvieran esa nacionalidad. Cuando la facción liderada por Urquiza fue vencida por Mitre y sus partidarios, Alberdi fue desplazado de su cargo y acusado de traidor por haber lesionado la soberanía nacional.

¿Cómo se manifiesta el resentimiento a lo largo de “Palabras de un ausente”? Al recordar el daño y a quienes lo habían provocado, el narrador reabría la herida de no poder volver a su país y tener que soportar el reproche de sus amigos que no comprenden su ausencia. Otro dolor que se reavivaba era la falta de reconocimiento político e intelectual hacia su persona y su obra. El resentimiento, el odio o el deseo de venganza no son las únicas emociones que circulan por esta carta que Alberdi hizo pública en 1874. También está el amor:

Yo sé que para otros la libertad consiste en el deseo del ser libre. Confieso que mi amor por la libertad no es un amor platónico. Yo la quiero de un modo material y positivo. La amo para poseerla, aunque esta expresión escandalice a los que no la aman sino para violarla. (1996a: 250)

Pasarían otros cinco más antes de que Alberdi volviera a la Argentina. Durante esos años, rumió una venganza que no pudo concretar sino póstumamente: Julio Argentino Roca, en 1880, y Javier Milei, en 2024, iban a hacer propio el legado de Alberdi. Podemos encontrar algunas pistas para entender cómo Alberdi comprendía y sentía el amor a la libertad y por qué lo oponía al patriotismo ciego y autoritario –los términos de Illouz– en una conferencia dictada el 24 de mayo de 1880 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En un ritual, como lo es sin duda una colación de grados y el recibimiento de un doctorado *honoris causa*, Alberdi se dispone a atacar el patriotismo como religión cívica. *La Cité antique*, de Fustel de Coulanges

(2009),⁷ es la autoridad a la que se apela en “La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual” (Alberdi, 1996b) para explicar que, para antiguos griegos y romanos, la comunidad era todo y el individuo no era nada. Pero tampoco hay que culpar a estos pueblos que se regían según los principios y valores de su época: el problema está en quienes quisieron transferir este afecto a las sociedades políticas modernas. El “patriotismo se volvió en un sentimiento variable e inconstante que dependió de las circunstancias y estuvo sujeto a iguales fluctuaciones que el gobierno mismo” (Alberdi, 1996b: 308). ¿Por cuál emoción habría que sustituirlo? En palabras de Alberdi: “el *egoísmo* está llamado a preceder al *patriotismo* en la jerarquía de los obreros y servidores del progreso nacional” (Alberdi, 1996b: 313, *cur-sivas en el original*). Las libertades civiles o sociales, como las llama en esta conferencia, igualmente distribuidas entre nativos y extranjeros, son, a la vez, salvaguardias y posibilidades.

Para Alberdi, una sociedad política liberal podría llegar a compatibilizar el individualismo con el sentimiento patriótico, siempre y cuando este último no se confunda con el culto al heroísmo militar y con el odio al extranjero. Los pueblos anglosajones lo habían logrado. En América del Sur, la colonización hispánica y el impacto de la Revolución francesa favorecieron el poder del Estado en detrimento de la libertad individual. Por ello, los auténticos sentimientos de apego de las masas eran manipulados por los gobernantes falsamente liberales en contra del progreso civilizatorio. Si a Alberdi le daban a elegir entre el amor a la patria o a la libertad personal, no caben dudas de su preferencia por esta última. Al fin y al cabo, por culpa del patriotismo

7 La versión original del libro se publicó en 1864, cuando su autor era un casi desconocido profesor de la Universidad de Estrasburgo. Alberdi lo leyó y lo cita, sin dar la referencia, en “La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual”. Llama la atención, no obstante, que, siendo lector de Benjamin Constant desde su juventud, no notara la similitud del argumento de este libro con la célebre conferencia de 1819, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*.

malentendido había perdido dos de las libertades civiles por él más preciadas: “la de pensar, de hablar, escribir: opinar y publicar” (1996b: 371); y la de no moverse de su país, en caso de no querer emigrar.

Ciertamente, la libertad que Alberdi decía amar es negativa, por que pone límites. Pero estos últimos no implican solamente reducir los obstáculos que el Estado ponía al libre desenvolvimiento del mercado, sino también frenar el despotismo gubernamental de los políticos que usaban el amor a la patria con intenciones antiliberales, es decir, hegemónicas. Alberdi también expresó su recelo frente a quienes decían amar la libertad con un fervor más propio del comunitarismo republicano y de la religiosidad de los antiguos que con la frialdad del individualismo moderno:

La libertad es fría y paciente de temperamento; racional y reflexiva, no es entusiasta como lo demuestra el ejemplo de los pueblos sajones, realmente libres. [...] Jamás el calor moderno llega al fanatismo. [...] La libertad no es para ellos una deidad; es una herramienta ordinaria como la barreta o el martillo. (1996b: 315)

Alberdi fue un liberal que amaba la libertad resintiéndose del patriotismo. Resentía a sus antagonistas políticos por haberlo excluido del gobierno, sin dejar de reivindicar los fundamentos doctrinales del liberalismo: universalismo anticomunitarista, individualismo, escepticismo antidogmático y pluralismo antidespótico. Más allá de la coherencia o contradicción de los principios enunciados y prácticas políticas en las que el propio Alberdi se vio involucrado como actor o ideólogo, su trayectoria encarna una pregunta filosófico-política que la trasciende: ¿puede cohabitar el resentimiento con el amor sin que los regímenes políticos liberales se transformen en su contrario asimétrico,⁸ es decir, en autoritarismos?

8 Por “contrario asimétrico” entendemos un concepto que opera como antitético de otro, en la medida en que la valorización positiva del primero implica el rechazo o demérito del segundo. Pensemos, por ejemplo, en la antinomia entre griegos y bárbaros en la filosofía y la historia atenienses de los siglos V y IV a. C. (ver Koselleck, 1993).

En ese marco, es lógico preguntarnos si quienes hoy rinden culto verbal a la diosa libertad –hasta con exabruptos– comparten el sentimiento alberdiano o si, por el contrario, están manipulando el amor liberal con intenciones antiliberales. La pregunta que falta responder es la siguiente: ¿en qué son, y en qué no, herederos de Alberdi quienes tantas veces proclaman en público su nombre?

Reflexiones finales: la libertad y los herederos de Alberdi en tiempos neotocquevillianos

Para Éric Sadin, como consecuencia de la generalización de internet, los *smartphones* y las redes sociales, nuestra época puede ser calificada como el tiempo de la tiranía del yo, porque prima el uno frente a lo común. Pero como reconoce el propio filósofo francés, fue Alexis de Tocqueville, un liberal decimonónico y del miedo –reconocido por la propia Shklar, que no contaba al autor de *La democracia en América* entre sus favoritos (Shklar, 1998: 116)–, quien advirtió sobre los riesgos del individualismo al despojar a la libertad de todo compromiso cívico. En palabras de este íntimo amigo de John Stuart Mill, otro adalid de la libertad liberal:

Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo: veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares con los que llenan su alma. Retirado cada uno aparte, vive como un extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo, y si le queda una familia, puede decirse que no tiene patria. (Tocqueville, 1996: 633)

Lo que más aterraba a Tocqueville era que la alienación individualista de la sociabilidad política en el homo democraticus modernus puede conducir a la pérdida de la libertad en su sentido más personal. En este marco, me hago una pregunta que, a pesar de su preocupación com-

partida por las derivas autoritarias de la política contemporánea, Illouz y Sadin se olvidaron formular: ¿puede el amor a la libertad tener los mismos efectos devastadores para el demoliberalismo que los que Tocqueville atribuyó a la pasión igualitaria y al aislamiento del individuo más de cien años antes?

Podríamos decir que la sociabilidad política en la que las derechas radicales activan emociones como el resentimiento y el amor, definiendo los objetos a los que se dirigen, es y no es nueva, con el perdón de Aristóteles por no respetar su principio lógico de no contradicción. Por esa razón, me permito cerrar este texto explorando la relación entre el liberalismo alberdiano y algunos planteos de quienes se proclaman sus herederos casi un siglo y medio después, destacando más el plano afectivo que el doctrinal.

Por un lado, aunque Alberdi y los libertarios “neoalberdianos” parecen amar el mismo objeto, la libertad, no la definen del mismo modo ni se relacionan emotivamente con ella de la misma manera. Alberdi entendía la libertad como seguridad, sobre todo frente a la arbitrariedad de quienes monopolizan el poder coercitivo. Si bien la libertad alberdiana remitía a un conjunto de derechos individuales, se la caracterizaba como civil y social. La libertad reivindicada por el liberalismo libertario argentino nació durante la pandemia de covid-19⁹ como el contrario asimétrico de la opresión gubernamental. Cuando la fuerza política que los representaba accedió a la presidencia de la nación en diciembre de 2023,¹⁰ la omnipotencia estatal dejó de estar asociada al abuso del monopolio de la violencia y su capacidad de actuar con crueldad, para focalizarse casi exclusivamente en el intervencionismo económico. A su vez, se trata de una libertad que, más que negativa, es

9 Por ejemplo, un grupo de militantes anticuarentena que en Instagram se autoproclamaban herederos de Alberdi.

10 Me refiero al partido La Libertad Avanza, que llevó a la presidencia al economista Javier Milei.

solipsista: no pone un límite a la interferencia de otros cuerpos, sino que impone su voluntad en un espacio vaciado de ellos.¹¹ En este punto, es más hija de su época, el biocapitalismo digital, que del capitalismo comercial y financiero del siglo XIX. Sin embargo, nos equivocariáramos si, al abordar el amor a la libertad liberal alberdiano y el liberal libertario, pusiéramos el énfasis solamente en la definición del objeto: también hay que preguntarse por la intensidad de la emoción que se le dirige. Para Alberdi, el amor posesivo y material a la libertad que caracteriza al liberalismo se contraponía al desborde afectivo y fervor religioso de quienes quieren revivir en el presente la omnipotencia estatal de las sociedades políticas antiguas. Por ello, me animo a decir que los modos de amar la libertad que son propios del libertarismo argentino actual podrían calificarse de iliberales según el barómetro emocional de Juan Bautista Alberdi. Para este último, un liberal que se precie no puede promover el descontrol emotivo ni tratar a la libertad como una diosa. Esa pasión descontrolada es más propia del republicanismo colectivista antiguo que del liberalismo racional e individualista moderno.

Por otro lado, el resentimiento de Alberdi se originó en una afrenta personal e individualizable, que se politizó al enmarcarse en el conflicto concreto, a la vez político partidario y doctrinal. Alberdi estaba ofendido por dos razones. La primera es que Mitre le robó las banderas políticas apropiándose del partido liberal argentino, sin haber sido nunca un liberal, sino todo lo contrario: un hegemónista.¹² En segundo lugar, la doc-

11 Desarrollamos el concepto de libertad solipsista, propuesto por la filósofa rosarina Silvana Carozzi, en Rodríguez Rial (2022). La libertad solipsista es un tipo de libertad que niega la coexistencia con otros cuerpos en un mismo espacio. Al libertario solipsista no le importa la naturaleza de los mismos, si son artificiales o no, colectivos o individuales, humanos o no. No objeta sus interferencias reales o potenciales, sino la mera existencia de la corporalidad otra que limita el obrar según sus deseos. Por eso se siente más libre en las redes sociales virtuales que en los vínculos interpersonales corpóreos.

12 Para Alberdi, “[e]l primer inconveniente que hallamos en el general Mitre para ser jefe de un *partido liberal* es que no entiende con precisión lo que es la palabra libertad” (2001).

trina liberal nunca fue bien entendida ni por los intelectuales ni por los políticos argentinos. Su mayor error fue no haber escuchado a Alberdi, quien todavía en 1880 creía, como cuando era joven, que predicaba en el desierto.¹³ El resentimiento alberdiano estaba encarnado en alguien privilegiado que atravesaba un duelo por no ser reconocido como creía merecerlo y que vinculaba esa situación con un orden político injusto. Lo calificaba así porque abandonó el buen rumbo que él mismo, como inspirador de la Constitución de 1853, le había fijado a la República Argentina.

Hoy en día, el resentimiento de quienes en el campo político argentino se identifican con el libertarismo se dirige contra la “casta política”, a la que se culpabiliza de la decadencia argentina.¹⁴ Con esa emoción orientada hacia un significante que no me atrevería a calificar de vacío para no caer en un laclausinismo vulgar (Laclau y Mouffe, 2015), la derecha radical logró aglutinar insatisfacciones personales y malestares colectivos. La evocación de la “casta” como enemigo por vencer no pierde su poder de interpelación, por más que los elencos gubernamentales que acompañan la gestión del actual presidente argentino estén conformados por los conocidos y las conocidas de siempre, políticos y políticas que tienen cargos públicos electivos y no electivos desde hace varias décadas.¹⁵ Según

13 Desde joven, Alberdi se consideraba condenado a la incompreensión. Así escribía, escondido bajo el seudónimo de Figarillo, el 10 de marzo de 1938: “Escribir en *La Moda*, es predicar en desiertos, porque nadie la lee” (2011: 118).

14 Souroujon explica bien cómo el “mito” mileísta de la decadencia, que remite no ya a la emergencia del peronismo, como lo planteaba el expresidente Macri, sino que apunta a la desacralización del consenso democrático (entendido como poliarquía o conjunto de reglas de juego) instalado en el imaginario político desde 1983 (2024: 31).

15 Baste pensar en la ministra de Seguridad del gabinete del Javier Milei, Patricia Bullrich Luro Pueyrredón. Esta política argentina estuvo en los gabinetes ministeriales de tres gobiernos de tres partidos o coaliciones partidarias distintas desde 1999. Desde la década de 1970 integró espacios políticos ideológicamente muy distintos. Quizás la única constancia en la trayectoria de la señora ministra sea su empatía con la violencia física, no como el medio específico de la política, según la definición de Max Weber, sino casi como su único medio. (Weber, 1967).

Illouz (2023: 113-120), el Likud¹⁶ y sus aliados en el parlamento israelí (Knéset) lograron el apoyo de una población marginada (los mizrajíes) denunciando las ventajas inmerecidas de las que gozaba una élite corrupta, a la que identificaban como asquenazíes o como la izquierda. Sin embargo, los dirigentes derechistas que se presentaban como los amigos del pueblo también disfrutaban –y siguen disfrutando– de los mismos privilegios, mientras que la situación de los sectores populares no mejoró, sino que empeoró desde su llegada al gobierno. Y aun así logran mantenerse en el poder, sin cambiar e incluso ampliando la brecha entre quienes acceden a mejores trabajos y condiciones de vida y quienes no. ¿La Argentina post-2023 seguirá ese mismo camino?

En estos tres ejemplos (el liberal Alberdi, los libertarios argentinos y la derecha populista israelí), el resentimiento despliega su ambivalencia: puede denunciar injusticias sin pretender modificar la desigualdad estructural que las genera; puede articularse en una retórica nacionalista y de patriotismo excluyente, o presentarse como internacionalista y civilizatorio. Pero incluso cuando adopta tópicos liberales, absolutiza un enemigo al que quiere erradicar de la comunidad política.

La contextualización en un escenario más amplio nos puede ayudar a dirimir cuán novedoso (y cuánto no) es el *ethos* de individualismo tiránico que caracteriza a nuestro tiempo. Su *pathos*, heredado y propio, es la mutua imbricación entre el amor y el resentimiento, que no se puede desarmar declarando la esencia positiva o negativa de alguna de ellas o intentando sustituirlas por sentimientos más suaves, gentiles o desapegados. Pero el problema planteado por Nussbaum e Illouz sigue vigente: si las emociones son parte constitutiva de la política y de las tradiciones políticas, necesitamos algún tipo de parámetro para calificar sus usos y sus efectos. Nos guste o no el adjetivo y su connotación moralizante, seguimos preguntándonos cómo lidiar con las emociones

16 Partido político fundado en 1973, presidido desde 2005 por el actual primer ministro israelí, Benjamín Netanyahu.

en una sociedad decente que, a pesar de sus promesas incumplidas, Nussbaum, Illouz, Shklar y hasta la autora de estas líneas se empeñan en llamar democráticas liberales. En todo caso, aunque decidamos ponerles otro nombre –lo que no estaría nada mal, si encontramos alguno mejor–, necesitamos poder diferenciar entre los regímenes políticos que opresivos y aquellos que no lo son, así como analizar cómo circulan las emociones en general y la díada de amor y resentimiento en particular en cada caso. Queda pendiente la pregunta que planteamos en la introducción: ¿es posible amar sin resentir? ¿Podemos construir vínculos sociales y políticos que, aunque seguramente no puedan prescindir del resentimiento ni del amor, nos permitan salir de un individualismo alienante que no permite ver más allá de las ofensas que recibimos, los dolores que sentimos y las cosas y las personas por las que experimentamos devoción personal?

Me pasé años tratando de develar los supuestos normativos de abordajes politológicos conductistas que tienden a negarlos, pero todavía estoy buscando un modo de hacer una teoría política históricamente situada, que estudie las tramas emocionales y afectivas de las tradiciones, discursos, objetos, cuerpos e instituciones con las que se hace cotidianamente la política. En ese camino, y por el legítimo deseo de no caer en el normativismo abstracto, no quisiera tampoco renunciar, por pruritos cientificistas o por una pretensión fantasiosa de neutralidad axiológica, a tomar partido frente a las injusticias. Creo y siento que, aun sin coincidir con todos sus planteos, Judith Shklar puede orientarnos en estos tiempos que Arendt seguramente calificaría como oscuros (1990). Por ello, quisiera terminar este texto citando un fragmento del primer capítulo de *Los vicios ordinarios*:

Anteponer la crueldad podría ayudarnos a decidir quién es la víctima en un momento dado, pero no sin algunas dudas e incertidumbres muy reales, esas que las ideologías dispersan tan fácilmente. Tener un criterio no es una forma de evitar la duda: únicamente puede ofrecernos eso, y con un enorme coste intelectual y moral. (Shklar, 2022: 47)

Referencias

- Alberdi, J. B. (1996a). Palabras de un ausente. En: Terán, O. (Ed.). *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la Ley*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- (1996b). La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual. En: Terán, O. (Ed.). *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la Ley*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2001). Alberdi y Mitre. El patriotismo de guerra y el patriotismo de paz en la América del Sur. En: *Escritos póstumos. Tomo XI: Ensayos sobre la sociedad, los hombres y las cosas de Sudamérica*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2009a). Belgrano y sus historiadores. En: *Grandes y pequeños hombres del Plata*. Buenos Aires, Lancelot.
- (2009b). Alberdi pasado de Moda, Mitre a la moda. En: *Grandes y pequeños hombres del Plata*. Buenos Aires, Lancelot.
- (2011). *La Moda. Gacetín de Música, de poesía, de literatura, de buenas costumbres*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- (2022). Alberdi, pasado de moda. Mitre a la última moda. En: *Escritos póstumos. Tomo XII: Ensayos sobre la sociedad, los hombres y las cosas de Sudamérica*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Alles, N. (2021). Sentimiento de injusticia. El resentimiento y las implicancias emocionales de las desigualdades en la democracia contemporánea. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 11, N° 21, pp. 441-466.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa.
- (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro.
- Austen, J. (1994). *Sense and Sensibility*. Londres, Penguin.
- Boily, F. y Boisvert, N. (2014). Le libéralisme de l'inquiétude: Friedrich Hayek et Judith Shklar. *Politique et Sociétés*, Vol. 33, N° 3, pp. 3-29.
- De Coulanges, F. (2009). *La Cité antique*. París, Flammarion.
- De la Nuez Sánchez-Cascado, P. (2019). El liberalismo de Friedrich A. Hayek y Judith N. Shklar: una comparación. *Araucaria*, Vol. 21, N° 41, pp. 37-60.

- Dotti, J. E. (2009). *Schmitt en la Argentina*. Rosario, Homo Sapiens.
- Gantús, F. y Salmerón, A. (2024). Introducción. El resentimiento en clave política: historiar una emoción. En: Gantús, F. y Salmerón, A. (Coords.). *Emociones en clave política: el resentimiento en la historia. Argentina y México XVIII-XX*. Rosario, Prohistoria.
- Herrero, A. (2023). Alberdi y La Nación (1880-1881). Fragmentos de una polémica. *Perspectivas Metodológicas*, Vol. 23, pp. 27-44.
- Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Buenos Aires, Katz.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los conceptos contrarios*. Barcelona, Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI.
- Losada, L. (2024). *Liberalismo y democracia en la Argentina. Claves históricas de una relación sinuosa*. San Martín, UNSAM.
- Magnette, P. (2021). *El liberalismo de los oprimidos*. Buenos Aires, Jusbaires.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona, Paidós.
- Robles, G. (2020). Sobre la dimensión política del resentimiento. *Revista Castalia*, N° 34, pp. 5-23.
- Rodríguez Rial, G. (2019). *Tocqueville en el fin del mundo. La Generación de 1837 y la Ciencia Política argentina*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- (2022). Libertad y política de los cuerpos en movimiento: Thomas Hobbes y el libertarismo contemporáneo. *Bajo Palabra*, N° 29, pp. 37-58.
- Sadin, É. (2022). *La era del individualismo tirano*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Shklar, J. (1998). Positive Liberty, Negative Liberty in the United States. En: *Redeeming American Political Thought*. Chicago, The University of Chicago Press.
- (2018). *El liberalismo del miedo*. Madrid, Herder.

- (2022). *Los vicios ordinarios*. Barcelona, Página Indómita.
- Souroujon, G. (2024). Del cajón de Herminio Iglesias a la motosierra de Javier Milei: Una lectura de los desplazamientos del ethos político durante los 40 años de democracia. *Posdata*, Vol. 29, N° 1, pp. 11-41.
- Tocqueville, A. de (1996). *La democracia en América*. México, FCE.
- Wasserman, F. (1997). La Generación de 1837 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, N° 15.
- Weber, M. (1967). La política como vocación. En: *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 2

Posfascismo 2.0. O del espectáculo del trance

Natalia Taccetta

Vidas espectaculares

En 1967, Guy Debord publicó *La sociedad del espectáculo*, que sería un clásico desde entonces. Con algún rastro del lettrismo de la década anterior, Debord corona en ese libro su giro político al marxismo y la exploración de las experiencias situacionistas que intentaban resistirse a la concepción y uso de la temporalidad y el espacio capitalistas. Sus lecturas del marxismo clásico y su reflexión sobre la cultura de los medios de su tiempo lo llevaron a diagnosticar la sociedad del espectáculo como una nueva etapa del capitalismo, es decir, el capitalismo en su fase espectacular. Como queda explicitado muy pronto en el libro, Debord define el espectáculo a través de una torsión de la noción de alienación, ya no pensada en el contexto de la producción y el trabajo en la fábrica, sino vinculada a la imagen como falsa síntesis de expropiación. Las relaciones sociales responden también al fetichismo de la mercancía al proponer imágenes de reconciliación falsa, convirtiendo a la imagen en sí en un dispositivo de la dominación que colabora con la imposibilidad de aprehender la vida por fuera del espectáculo.

Las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en un cauce común, donde la unidad de esta vida es ya irrecuperable. La realidad vista *parcialmente* se despliega dentro de su propia unidad general como pseudomundo *aparte*, objeto de mera contemplación. La especialización de las imágenes del mundo halla su culminación en el

mundo de la imagen autónoma, donde el mentiroso se miente a sí mismo. El espectáculo es, en general, como inversión concreta de la vida, el movimiento autónomo de lo viviente. (Debord, 2012: 32)

Debord enfatiza los términos “parcialmente” y “aparte” desde el comienzo para inscribir toda su argumentación sobre el estado de escisión en el que se configura la vida y el estado de ajenidad total con el que se vive su captura. De algún modo, podría decirse, asistimos a nuestra dominación con “goce estético de primer orden”, tal como sostenía Walter Benjamin sobre la aniquilación nazi en el final de “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” treinta años antes.

A partir de un cincelado específico de las imágenes, el arte crítico –como el letrista y el situacionista– parecía poder escapar a esta lógica al involucrar su propia deriva, con el montaje discrepante, el ejercicio de la discontinuidad, el aprovechamiento de la fragmentación y la disonancia en diversos modos; en definitiva, la conformación de una situación que bloqueara el funcionalismo de las imágenes del espectáculo impuesto como ley social obligatoria, que “ejerce el monopolio de la visualidad legítima” (Ferrer, 2012: 15).

Contra esta legitimidad se articula todo el planteo debordeano sobre la sociedad espectacular, sobre el que resulta interesante volver para pensar algunos aspectos de la actualidad, pues el escenario contemporáneo exige una actualización de estas notas sin un abandono total de sus características fundamentales. Con Debord, no es difícil aceptar que las actuales condiciones de vida hacen pensar en una “inmensa acumulación de espectáculos” o que el espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino “una relación social entre personas mediatizada a través de imágenes” (2012: 32).

Además de una evidente actualización tecnológica de sus mecanismos, la mediatización de las imágenes implica asumir como problemático pero inexorable el modo en que nos relacionamos con ellas, por la forma en que determinan la vida social y las maneras en que constituyen y definen los procesos de subjetivación. En definitiva, podría decirse

que producen una suerte de corpo-política espectacular en tanto política del cuerpo y del cuerpo político. Estas dimensiones se han acelerado en los últimos años –posiblemente desde la pandemia en 2020– en los que asistimos a un ascenso globalizado de las denominadas “derechas radicales” –alimentadas desde la crisis económica mundial del 2008– y a la captura de la vida por las redes sociales y las conexiones algorítmicas de prácticamente todos sus aspectos.

Aunque la idea de “derecha radical” apenas da cuenta de un espectro diverso, permite intuir hasta qué punto el arco heterogéneo de las derechas actuales hace proliferar “una política reaccionaria sostenida bajo un modo de comprender la vida” (Estupiñán y Rodríguez Freire, 2023: 6). Estas formas incluyen desde valores religiosos totalmente extemporáneos hasta el hecho de socavar profundamente los valores democráticos, pasando por diversas manifestaciones de persecución y la instauración de lenguajes morales conservadores, que ubican al borde del abismo reivindicaciones de todo tipo y hasta ponen en jaque, en definitiva, el derecho a tener derechos. En este marco, no se hizo esperar la reaparición en el imaginario político del viejo término “fascismo”. Considerando las particularidades actuales, es imperioso complejizar su aparición, asumiendo como erróneo rechazarlo o aceptarlo sin más. Se hace necesario dimensionar su capacidad heurística, revisar hasta qué punto “fascismo” sigue motorizando ideología y afectos. Eventualmente, tal vez haya que agregarle epítetos adecuados o acompañarlo de prefijos que lo vuelvan más explicativo.

El ornamento del fascismo

El lugar que ocupa una época en el proceso de la historia se puede determinar de modo más concluyente a partir del análisis de sus discretas expresiones superficiales.
Siegfried Kracauer (2008: 52)

En sus ensayos sobre lo que llamó “ornamento de la masa”, Siegfried Kracauer aseguraba que las expresiones superficiales de una época podían funcionar como “un testimonio convincente de la constitución general de la misma” (2008: 51). Pensando específicamente en la fotografía de las revistas ilustradas, intuía que su expresión garantizaba un acceso inmediato al contenido de una época y que su conocimiento estaba especialmente ligado a su interpretación. Decía, en efecto, que “el contenido fundamental de una época y sus impulsos inadvertidos se iluminan recíprocamente” (2008: 51). Pero agregaba algo central: “el portador de los ornamentos es la *masa* y no el pueblo” (2008: 52). El pueblo permite pensar en figuras de la comunidad; la masa las hace aparecer “del aire” y los ornamentos se instituyen no como medios, sino como fines. Los ornamentos toman diversas formas y adquieren sus rasgos en función de la época y los contextos. De ellos se valen históricamente los imaginarios políticos y, a partir de ellos, comprendemos también sus contornos más definidos y sus modos de nominación. Los ornamentos de hoy nos instan a pensar la pervivencia de ciertos pasados que, tal vez demasiado rápidamente, asociamos al fascismo.

“Fascismo” es indudablemente un concepto protagónico en la discusión actual en torno a qué denominación es más adecuada para pensar el presente. Habrá quienes vean allí un marco categorial que permite revelar los aspectos más conservadores de la ultraderecha actual y también quienes consideren que es un término impropio, al no encontrar en el presente la concentración del poder en figuras de liderazgo que solemos asociar a los fascismos históricos. Estos últimos argüirán también que es imposible encontrar la visión fuertemente estatista de los fascismos clásicos en escenarios anarcocapitalistas como el de la Argentina gobernada por Javier Milei y otros epifenómenos del partido que representa, La libertad Avanza. No hace falta más que recordar expresiones del presidente en torno a su encarnación en el topo dispuesto a destruir el Estado desde adentro, o su fantasía de ser “algo así como un Terminator” (en clara referencia al film de James Cameron de 1984), un

robot que llega desde un futuro apocalíptico para evitar los desmanes del Estado, entre muchas otras.¹

En cualquier caso, si aceptamos que todos los términos iluminan (y, eventualmente, oscurecen) aspectos de la realidad, tal vez sea posible acordar que el fascismo y otras derivas posibilitan alguna comprensión de la contemporaneidad. En el mismo sentido, aun cuando se aceptara que el desplazamiento de “fascismo” de la Europa de las décadas del treinta y el cuarenta no es adecuado para describir lo que ocurre en la Argentina desde diciembre de 2023, no habría que perder de vista el modo en que opera como aglutinador en las luchas “antifascistas”, que se extienden también como antirrascistas, antitransfóbicas, antisexistas, profeministas, etc.

Hoy “fascismo” no involucra solamente la discusión sobre el Estado, sino eventualmente sobre las formas de comprender su articulación con el “pueblo”, pues lo que está en juego es cómo se pone en funcionamiento el poder (represivo, aunque no únicamente). Hoy asistiríamos a una suerte de fascismo de mercado con raíces neoliberales, donde autoritarismo y persecución se introyectan a tal punto que se despliegan en mecanismos naturalizados, que contienen o conservan cierta forma del Estado. Los “zurdos” que lloran –como expresa Milei en su Instagram personal– en las manifestaciones no son solo militantes de izquierda, sino también socialdemócratas, progresistas, antiautoritarios, feministas o cualquiera que valore alguna redistribución de la riqueza, la defensa de la democracia y la importancia de un Estado fuerte para garantizar derechos fundamentales.

“Lágrimas de zurdo” fue la inscripción que se viralizó en la taza que tomaba el león –*alter ego* creado por inteligencia artificial frecuente en las redes personales de Milei– en ocasión de la masiva marcha

1 El presidente puso especialmente de relieve algunas de estas ideas anti-Estado en una entrevista concedida en junio de 2024 a un sitio de noticias de los Estados Unidos llamado *The Free Press*.

universitaria del 23 de abril de 2024.² Para Milei, los enemigos de esta particular forma de concebir al Estado son “zurdos” si son socialistas o creen en la distribución del ingreso público. Pero “zurdo” también puede nombrar a quienes, sin atentar contra su consideración económica y política del Estado, constituyen un peligro por su mera existencia, por ser homosexuales, trans, jubiladxs, discapacitadxs, enfermxxs oncológicxs o por querer del sistema público de educación o salud.

A la luz de la continuidad de la estigmatización y ciertas formas epifenómicas de la aniquilación que, finalmente, persiguen subjetividades, las eliminan de la vida pública o directamente las aniquilan por desidia institucional, podría decirse que el fascismo –al menos en mecanismos y prácticas– sigue operando disuelto en dispositivos democráticos, camuflándose para dar credibilidad a fantasías de poder con simples máscaras egocéntricas, acompañadas de rituales y gestos. Así se entiende el constante retorno al concepto de “fascismo” y otras nociones fronterizas cuando enfrentamos este modo de comprender la vida y la política (en el que, en un gesto antiilustrado, vuelve a aparecer la religión o al menos formas místicas que podían calificarse como religiosas), la libertad (que corresponde y es legítima según desde dónde se la mire), la censura (se dice rehuir del macartismo, pero se reeditan sus prácticas) y la información (pues ejércitos de *trolls* instalan *fake news* permanentemente).³

2 Las “lágrimas de zurdo” se solapan con las “lágrimas de AFIP” en la taza del león del 21 de octubre de 2024, cuando el organismo de administración de ingresos públicos pasó a denominarse con el curioso nombre de ARCA (Agencia de Recaudación y Control Aduanero).

3 Un caso paradigmático de esto podría ser la publicación en cuentas de X asociadas a La Libertad Avanza de un video falso del expresidente Mauricio Macri, creado con inteligencia artificial, en el que supuestamente informaba la baja de la candidata de su partido –el PRO– de las elecciones legislativas de mayo de 2025. Nada garantiza que la mala elección del PRO en las elecciones deba atribuirse a la deslealtad de sus competidores, pero es bastante posible que más de un elector se haya visto confundido con la información falsa y, razonablemente, los votos de la derecha fueran más propensos a pasarse a la ultraderecha que a engrosar los resultados peronistas.

En un artículo muy difundido, “El fascismo como concepto trans-histórico”, el historiador italiano Enzo Traverso sostiene que el ascenso de las derechas globales trae aparejado lo que llama una “memoria del fascismo” (2023: 15). Esta es una memoria de nacionalismo de derecha, racismo, xenofobia y autoritarismo, que permite imaginar que algunas de las consecuencias de la década del treinta y cuarenta podrían repetirse aun cuando, en apariencia y abiertamente, nadie se reconoce fascista. Algo de esto aparecía ya cuando, en el breve ensayo “Fascista”, Pier Paolo Pasolini creía percibir una suerte de “fascismo arqueológico” que “sirve como pretexto para procurarse una patente de antifascismo real” (2024: 75). En realidad, sería una mascarada que, mientras “finge presentar batalla a un fenómeno muerto y enterrado, arqueológico, incapaz de asustar a nadie” (2024: 76), oculta procesos menos fantasiosos. En varios de sus artículos breves para el *Corriere della Sera*, afirmaba ya en los setenta que “el verdadero fascismo es eso que los sociólogos, con excesiva bondad, han denominado ‘la sociedad de consumo’” (2024: 77). En 1974, hablaba concretamente de un “nuevo fascismo” (opuesto al arcaico) pensando en la sociedad industrial que, embrionariamente, adquiriría las formas neoliberales que conocemos.

Así, el concepto “fascismo” parece a la vez “inapropiado e indispensable para captar esta nueva realidad”, según Traverso (2023: 16). Y es pensando en esta doblez que recuerda la alerta de Theodor Adorno a fines de los cincuenta respecto de la supervivencia del nacionalsocialismo en la democracia, más peligrosa que las tendencias fascistas deliberadamente en contra de ella. En “Rasgos del nuevo radicalismo de derecha”, de 1967, Adorno aludía a una conferencia de 1959, titulada “¿Qué significa elaborar el pasado?”, en la que desarrollaba el radicalismo de derecha o “el potencial de semejante radicalismo, que por entonces todavía no era visible en realidad” enfatizando en que “en todo momento siguen vivas las condiciones sociales que determinan el fascismo” (2021: 9). Adorno está pensando en la tendencia a la concentración de capitales (con sus concomitantes desclasamiento y degradación social), el odio al socialismo (al que en realidad se culpa del desclasamiento),

el tabú del comunismo, la construcción de la permanente sensación de miedo. Está, además, convencido de que el nacionalismo cumple un papel decisivo en el viraje demoníaco (*sic*) que toman las convicciones y las ideologías. Lo llama nacionalismo “de *pathos*” y considera que los partidarios “del antiguo y del nuevo fascismo se hallan repartidos hoy de forma transversal entre toda la población” (2021: 14).

Traverso también recoge la reflexión de Umberto Eco, quien a mediados de los noventa propuso con la noción de *Ur-fascismo*, la idea de un fascismo originario y por lo tanto eterno, pues, aunque los contextos y regímenes sean diversos, sobrevive “una manera de pensar y de sentir, una serie de hábitos culturales, una nebulosa de instintos oscuros y de pulsiones insondables” (Eco, 2017: 9), sumado esto a la hipótesis de que el fascismo no siempre tiene filosofía, pero siempre tiene retórica.

Siguiendo estas huellas, Traverso llega a la Italia de Berlusconi encontrando puntos de contacto precisos con el fascismo clásico, amén de las diferencias evidentes entre “un Estado totalitario y un exitoso hombre de negocios” (2023: 17). De ahí que proponga que “fascismo” es un concepto no solo transnacional sino transhistórico, pues su especificidad y capacidad explicativas se vinculan con un *ethos* público que se disemina, podría decirse, a través de esas capas superficiales de las que hablaba Kracauer en el epígrafe de este apartado.

¿Qué hay de nuevo en las “nuevas derechas”?

Para Andrea Cavalletti, la “nueva derecha” exhibe otro problema y es que el adjetivo “nuevo” puede resultar confuso cuando en realidad el conservadurismo de algunos movimientos radicales de derecha se esfuerza por preservar las condiciones de dominación y explotación. El riesgo está en pensar que hay algo estrictamente nuevo –con las connotaciones incluso positivas que suele tener lo “novedoso”– en vez de desgranar lo que Cavalletti, de la mano de Furio Jesi, llama la máquina mitológica. Mientras que “lo nuevo” se apoya en una linealidad progre-

siva en la que se supone que lo viejo es superado, el fascismo parece ser más bien un “fenómeno eterno”.

En los setenta, Pasolini hablaba del Movimiento Social Italiano en el Parlamento, que impuso lo que se pensó en su momento como neofascismo volviendo evidente que la ideología de derecha surge de lo que Jesi calificaría como máquina lingüística o mitológica, que difunde una densa trama de imágenes y lugares comunes que no requieren mayor comprensión ni portan sofisticación alguna. La máquina alude a un mito que, como tal, es utilizado, aunque no sea creído; es funcional, aunque no sea verdadero; es nuevo o viejo según sea necesario. Las mitologías influirán en la masa, en el hombre-masa atomizado que no forma parte de la unidad de un “pueblo”. La masa tampoco es una clase, sino un conglomerado de consumidores reunidos en el mercado por mera contingencia, atravesados por enemistades mutuas y movidos por fuerzas orientadas por la máquina mitológica que potencia tensiones. Se trata de una multitud que, para Cavalletti, nunca será un verdadero pueblo. Concomitantemente, el Estado no se corresponde con la multitud con un “nosotros”. Producto de esta inclusión excluyente, es posible afirmar que el liberalismo democrático –que se suponía superaba y confrontaba a los fascismos– se desmorona –como ahora– dando paso a democracias no liberales o democracias sin derechos como la de Viktor Orbán en Hungría, o a un liberalismo global antidemocrático o neoliberalismo radical. Tal vez sea adecuado ver continuidades equilibradas entre lo que aparentan ser dos posibilidades.

Por otro lado, si en Benjamin era atendible oponer a la multitud fascista o nazi los conceptos de clase revolucionaria o lucha de clases, estas últimas ideas son propias del lenguaje de la derecha contemporánea, que insiste en su supuesta misión de cambiar el estado de cosas. “Cambiar” puede ser un significante vacío; puede referir tanto a construir como a destruir, tanto a volver a lo viejo como a establecer los parámetros de lo nuevo sin dar cuenta de una dirección específica. En este sentido es que asistimos a un “estado de emergencia emocional” que, como sostiene Natascha Strobl, “parece haberse convertido en la nor-

malidad” (2022: 9). Alrededor de esta idea puede resonar el “estado de excepción” convertido en regla de las tesis benjaminianas sobre la historia, que marca el ritmo afectivo de nuestra época y provoca la erosión de todos los vínculos que creíamos comprender.

Para sostener la idea de que asistimos a un posfascismo, Traverso lista una serie de atributos que encuentra en las derechas radicales europeas, entre los cuales no es difícil reconocer rasgos del presente argentino. El anticomunismo, la xenofobia y lo que Traverso llama “el regreso de lo colonial reprimido” se identifican claramente en las alocuciones públicas de Milei. Otros rasgos, por el contrario, habría que repensarlos con cuidado en tanto son, en el experimento argentino, objeto de mayor observación, como el antiutopismo que Traverso identifica en las nuevas derechas –que Milei podría contradecir con su utopía anarco-liberal-capitalista reaccionaria–, seguido de un profundo odio al populismo –respecto del cual el epíteto “de izquierda” o “de derecha” resulta imprescindible–. Asimismo, en su despliegue del posfascismo, el anticomunismo juega un papel central para la transformación del nacionalismo de la derecha conservadora –de ciertos “valores morales” vinculados a la familia, por ejemplo– en derecha revolucionaria, confiada en cambiar la realidad del país.

El mapa de los años treinta, estrictamente, no tiene lugar luego de la década del noventa, pero se puede identificar su supervivencia marginal, aunque ocupando un lugar problemático en la nueva cartografía. En este sentido, Traverso sostiene que “ya no existe la poderosa frontera que en el pasado separaba al fascismo de las clases trabajadoras”, ya que “Le Pen, Salvini, Orbán y Trump han reintegrado a la clase obrera a un imaginario nacionalista” (2023: 19). Naturalmente, esta clase obrera, libre de inmigrantes y llena de hombres blancos, puede ser una muestra más de las derrotas del siglo XX, que envalentonaron a las derechas anti-*establishment* o anticasta. Lo central es que las clases trabajadoras que no habían sido capturadas del todo en los treinta, todavía seducidas por los sindicatos, ahora son la “gente de bien” o los “argentinos

de bien” –como le gusta decir a Milei para reforzar cierta “identidad nacional”, que exhibe una matriz “antifeminista, negrófoba, antisemita, homofóbica” (Traverso, 2018: 45)– cuya misión histórica parece ser luchar contra las élites corruptas.

Como novedad de nuestros tiempos, los “malos” de tiempos fascistas –comunistas, inmigrantes, homosexuales– se mezclan ahora con otros “anormales” que, básicamente, responden a cualquier progresismo, sin que sean necesarias perspectivas médicas o teológicas para entender el vínculo posfascista entre poder y normalización. En el transitado curso del Collège de France de 1975 sobre “los anormales”, Michel Foucault analizó el modo en que se construía el individuo peligroso en el siglo XIX, para que “monstruo”, “incorregible” y “onanista” certificaran la necesidad del disciplinamiento. Hoy esta operación ya ni siquiera se vincula con la familia nuclear (no únicamente, al menos); más bien, se trata de una normalización vaciada, una estigmatización sin rumbo, la exclusión como fin en sí mismo.

El antifeminismo radical de la nueva derecha argentina parece contrarrestar esta ausencia de rumbo de cara a las declaraciones del presidente sobre la relación entre la legalización argentina del aborto promulgada en enero de 2021 y la baja natalidad, a pesar de que especialistas en demografía insisten en la ausencia de evidencia para sostener dicha asociación. La caída abrupta de la natalidad comienza a partir de 2014, mucho antes de la discusión parlamentaria en torno a la interrupción voluntaria del embarazo. Los memes en relación con la ausencia de hijxs –humanxs al menos– entre los funcionarios del gobierno y de La Libertad Avanza no se hicieron esperar.

Este tiempo “postideológico” subraya un horizonte de expectativa caracterizado por la falta de esperanza, más lábil tal vez cuanto más reclama volver al pasado. En el caso argentino, esto se confirma con una ficción situada en un fantaseado pasado económico antes de la sustitución de importaciones y una vuelta al siglo XIX en términos de valores morales y cuestiones de género.

Mucho más jóvenes que el conservadurismo que acompañó los nacionalismos de los siglos XVIII y XIX, fascismo y nacionalsocialismo hicieron pie sobre una “ideología antidemocrática, antisocialista y antiliberal, pero no antirrevolucionaria, que se manifiesta en la unión del movimiento, el partido y el Estado” (Strobl, 2022: 14). El carácter transformador de estos movimientos creía apuntar a un futuro concebido sobre la base de un pasado ficticio y mistificado en el que la sociedad encontraría las bases para reconstruirse. Más allá del carácter extremo que se puede atribuir al nacionalsocialismo en relación con el fascismo, Strobl señala que una definición restrictiva de fascismo –que solo conciba su forma italiana entre 1922 y 1945– o una muy amplia –que incluya demasiados fenómenos de la derecha política– hace que el término pierda potencia explicativa.

Nos interesa pensar el fascismo en los términos de los autores italianos mencionados hasta aquí, que ven ahí ciertas continuidades o caracteres eternos, originarios o mitológicos. En este sentido, nos interesa suponer que la “novedad” no afecta al núcleo duro de sus cosmovisiones políticas y sociales. Strobl recuerda que el antisemitismo rabioso, la eugenesia social, las leyes raciales identifican con claridad al nazismo, pero que, por ejemplo, una dicotomía de género radical caracteriza a los fascismos en general y que ayer y hoy las mujeres parecen tener asignada la exclusiva tarea de la reproducción del “pueblo”.

La comparación con los fascismos históricos puede parecer exagerada hasta que advertimos en las noticias que leyes ganadas democráticamente están en la mira de los gobiernos de derecha. Así, Milei prefiere el parloteo sobre la relación entre aborto y baja de natalidad y no sobre la precarización laboral, la desigualdad social y la proliferación de trastornos mentales ligados al estrés y la ansiedad. Así se entiende sin mayor esfuerzo la emergencia emocional de la que habla Strobl.

Redes y adicción a la imagen

Nos hemos volcado “hacia redes y burbujas difusas”, sostiene Strobl (2022: 10). El contexto contemporáneo exige pensar en enfoques

desencantados de la política, en los que esta queda reducida a su pura materialidad, que implica una discursividad algorítmica, subjetividades digitales, ejércitos de *trolls* y la reducción a pura medialidad de lo que considerábamos corporizado en personas, pactos, promesas y políticas públicas.

Una suerte de antipolítica exhibe el vacío propio de nuestros tiempos y lleva a pensar que, si bien en el posfascismo ya no hay valores “fuertes”, se produce un esfuerzo deliberado por llenar el vacío dejado por la política, ahora reducida, en términos de Roberto Esposito, a lo impolítico. Sus recetas son políticamente reaccionarias y socialmente regresivas y tienden a lo que Traverso denomina una “relación fusional entre el pueblo y el líder” (2018: 39), propia de todo buen fascismo, para pensar cualquier deliberación colectiva y democrática en un contexto global favorable. Todo esto sumado a que los órganos de difusión de otros tiempos se libran ahora en la arena digital que disemina la denominada batalla cultural que se lleva adelante por mecanismos y dispositivos que, aunque siniestros, tradicionalmente legítimos (desfinanciamiento, cierre de instituciones, desaliento generalizado al arte, la cultura y la ciencia).

Ganar la atención de los medios lo es todo; muy atrás quedaron el debate sobre el lazo entre arte y política, la sofisticación del cine de Leni Riefenstahl, la discusión sobre el carácter criminal de películas magistrales o de los desfiles diseñados por Albert Speer. La época de los grandes discursos parece haber llegado a su fin y las palabras han sido sustituidas por las imágenes y las sentencias cortas, las frases estridentes y la repetición hasta el hartazgo mientras el *scrollleo*, los emojis, la compensación inmediata de *likes* y el conteo de seguidores copan la política. La investidura no impide que políticos importantes como presidentes y ministros caigan presos de esta vorágine o utilicen las redes a su antojo: para subir o bajar el pulgar a proyectos, logros de gestión, personajes públicos, o incluso para disculparse por apoyar “emprendimientos privados” que resultan extremadamente fallidos o

fraudulentos.⁴ Alcanzará con una publicación en Instagram, una foto, un *like*, un mensaje de pocos caracteres para subirse o desvincularse.

La Argentina, precisamente, asiste a este proceso desde hace años y, en este marco, la imagen del líder libertario adquiere una relevancia fundamental, aun reducida, mayormente, a pocos recursos: una suerte de avatar con forma de león, imágenes generadas por IA, virulencia en el lenguaje contra opositores, pulgares arriba como pose oficial, tarima para fingir mayor estatura y fotógrafos alineados que ocultan la papada con un cuidado contrapicado. Mención aparte merece, tal vez, una suerte de alter ego idealizado con aspecto de Wolverine, personaje de la saga *X-Men* interpretado por un galán de Hollywood. Así dicho, todo parece una nota de color. Sin embargo, cuando se piensa en el modo en que, por ejemplo, el fascismo configuró la imagen en general y la de la masculinidad en particular, se vuelve interesante volver sobre la construcción visual del liderazgo político en el disperso espacio digital. Especialmente si se piensa en un líder adicto a la imagen y totalmente capturado por las redes.

En medio de esta fascinación por la tecnología, Strobl señala algo interesante respecto de las derechas radicales: mientras pretenden ocupar una posición por fuera del sistema político (virando hacia formas autocráticas), paradójicamente se asientan con fuerza en la figura de un líder ahora apoyado por el partido, pues “este último funciona ahora solo como un vehículo para la figura del líder” (Strobl, 2022: 37). La fuerza de lo extraparlamentario fortalece la polarización entre el líder y el pueblo y entre la democracia y su negación. Las reglas se rompen de forma repetida y calculada, y entonces lo que parecen errores son táctica de invasión ideológica, los adversarios políticos constituyen enemigos en la guerra cultural y rige un *Führerprinzip* por el que se

4 Nos referimos aquí al resonado y nada esclarecido vínculo del presidente Javier Milei con el “Caso \$Libra” acontecido el 15 de febrero de 2025 en el que, con distancia de unas pocas horas, apoyó y retiró su apoyo a una criptomoneda que terminó implicando una cadena de estafas.

desempoderan las estructuras democráticas y el funcionamiento parlamentario, mientras crece el éxtasis frente al líder, que nada dice sobre sus planes de gobierno.

Esta trama no es menos impactante que la tematizada por Susan Sontag en su clásico ensayo “Fascinante fascismo”, escrito en 1975 para *The New York Review of Books*. Allí, preocupada por el clima cultural de los setenta, analiza la fascinación estética y cultural por el fascismo. Sontag estudia la publicación de fotografías de Leni Riefenstahl, la otrora cineasta del nacionalsocialismo, en lo que podríamos denominar la fase antropológica de su producción, “siempre preocupada por la belleza” (2007: 82). En las fotos de la tribu Nuba de Sudán en *The Last of the Nuba* de 1973, Sontag encuentra los ideales nazis que la artista alemana había sabido defender treinta o cuarenta años antes: la “celebración de lo primitivo” y la inquietud por el “comportamiento sumiso y esfuerzo extravagante”. No es imposible concebir que esos mismos ideales ostentaba Riefenstahl cuando actuaba para Arnold Fanck, por ejemplo, en *La montaña sagrada* (*Der heilige Berg*, 1926). Durante la primera secuencia de ese film, la también bailarina Riefenstahl se enfrenta a las fuerzas del mar embravecido con una danza *à la* Isadora Duncan. Se percibe allí una suerte de seducción y entrega a la inmensidad y la belleza, muy transitadas por el “cine de montaña” de fines de los años veinte en un registro que hoy se considera protonazi, idea que ya estaba en el clásico de Kracauer *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, de 1961. El clima de fascinación por el nazismo no se agota en el trabajo de Riefenstahl, sino que Sontag se detiene, además, en *SS Regalia*, una publicación británica de 1974 que recoge la parafernalia militar utilizada por las SS acompañada de un ensayo introductorio demasiado breve como para proteger al lector del caudal estético y potencialmente erótico del fascismo. Dirimir si algo de esto sobrevive hoy implica considerar si algunos de sus símbolos y prácticas pueden generar fascinación o simplemente utilizarse asumiendo una pasividad similar a la que propiciaban los fascismos históricos.

El espectáculo del trance

Nos preguntamos al principio si “fascismo” sigue movilizande ideología y afectos y si es un término adecuado para explicar el actual escenario político. El arco de las nuevas derechas resulta heterogéneo y los casos actuales apenas son comparables entre sí. Sin embargo, al odio, el asco, la repulsión y el resentimiento que fácilmente nos permitirían pensar en algunos aspectos de las ultraderechas actuales, nos interesa agregar el trance que podríamos caracterizar como un afecto litúrgico-fascista. Este afecto de comunión absoluta con el líder parece ser uno de los más claramente identificables en las ultraderechas a las que asistimos hoy, al menos considerando algunas de sus prácticas proselitistas. En este sentido, la liturgia asociada a la presidencia de Milei en la Argentina no parece ser la excepción.

Todo lo que parece una comparación hiperbólica se vuelve palpable al reparar, por ejemplo, en las supuestas “fuerzas del cielo” que invocan permanentemente por el líder y los funcionarios de La Libertad Avanza. La expresión también alude al autodenominado “brazo armado” del partido, la “guardia pretoriana del presidente Javier Milei”, tal como orgullosamente explicitan sus miembros, en cuya presentación se evidenció una clara fascinación con la iconografía fascista. En ese acto, el Gordo Dan –seudónimo de Daniel Parisini–, activista ultraconservador y mileísta de la primera hora, responsable de gran parte del armado político en redes del presidente, lanzó esta coalición en San Miguel y lo transmitió por el canal de *streaming* oficialista “Carajo”, con una escenografía que incluía banderas rojas, grandes banderas con consignas como “Dios, patria y familia” y una estética que el periodismo y la opinión pública no tardaron en comparar con la del nazismo. En las declaraciones de ese día, los activistas recordaron que estuvieron desde “el principio” y prometen que estarán hasta “el final” –profundizando el tono épico– y que defenderán el proyecto de país de quien consideran su “líder”, subrayando el carácter ritual del evento. Con cánticos del estilo “me chupa la pija la opinión de los kukas”, reforzaron fantasmas

fascistas e insistieron sobre ideas de masculinidad elementales y por fuera de cualquier sofisticación teórica.

Si a esto se le suma la estética templaria de las reuniones libertarias, las referencias religiosas constantes, los estandartes con la inscripción SPQA (*Senatus Populusque Argentum*) en heráldica, la alusión a una suerte de religiosidad pagana y la escenografía imperial, la referencia fascista se vuelve inevitable. Este mismo aspecto visual tuvo la publicación de bienvenida en el Instagram de Milei a su par italiana en mayo de 2025 en la que, disfrazada de soldado a la romana, Giorgia Meloni empuña una bandera de “Las fuerzas del cielo”. Antológico resulta también el narcisismo tramitado en la publicación de Milei el 8 de mayo de 2025 con motivo de la asunción del nuevo Papa, León XIV, en la que el león generado por IA porta investidura religiosa y se completa con la leyenda: “Las fuerzas del cielo han dado su veredicto de modo muy claro y contundente. No más palabras, Sr. Juez”.⁵

Más allá de los memes, la propaganda del presidente en sus redes personales adquiere un papel ceremonial que se define por la asunción simbólica de identidades: líder político, económico y moral, rey de la selva, tutor religioso. Como en el discurso de los fascismos históricos, se reduce a la repetición de fórmulas y el maniqueísmo en todo planteo, ahora consolidado con estos fugaces (pero reposteados hasta el infinito) actos rituales. Estas referencias se asientan sobre una imagen de liderazgo que mama mucho del vínculo que se establecía con el líder durante el fascismo clásico y que abonaría la idea de que asistimos a un posfascismo, un fascismo tardío, un fascismo que llega después de agotadas las democracias neoliberales. Es decir, “fascismo” resultaría aún un término con alguna capacidad explicativa que no habría que desdeñar del todo. Y estas acciones de las ultraderechas, que no serían más que operaciones de pro-

5 Un abundante archivo de estas características se encuentra al visitar las publicaciones en Instagram de @javiermilei o @fuerzasdelcielo.ar, para mencionar solo los más ilustres.

paganda, constituyen la sustancia verdadera de todo el asunto contemporáneo como, por ejemplo, supone Adorno desde los años cincuenta.

La propaganda actual no estaría destinada a difundir ideología, sino, como en el fascismo histórico, “a mantener ocupadas a las masas” (Adorno, 2021: 41). En esto se basa también el modelo de personalidad autoritaria, por lo que, recogiendo un ensayo adorniano de 1944, resulta oportuno recoger algunas de *aquellas* ideas sobre la autoridad y masculinidad y explorar hasta qué punto pueden aplicarse todavía. Adorno recuerda que todos los demagogos fascistas sustituyen los fines por los medios predicando acerca del “gran momento” o “el gran paso” que se está dando, para no explayarse detalladamente sobre el punto de llegada. La propaganda es el mensaje en sí, que nada dice sobre las condiciones de existencia. A esto se suma el carácter total de esta medialidad que, como sostiene Adorno, “significa la ausencia de límites, la no concesión de tregua alguna, la conquista con dominación absoluta, hasta el exterminio completo del enemigo escogido” (2005: 11).

Dado que las extremas derechas actuales, que se alimentaron de la crisis económica como su antepasado lo hizo de la miseria de entreguerras, implican una suerte de transición cuya conclusión desconocemos, podemos analizar algunas cuestiones de la imagen o la estética de aquellos fascismos para ver de qué modo o hasta qué punto este posfascismo resulta ser un pliegue viejo o una nueva torsión, pues también uno de sus pilares implica hoy un tipo de masculinidad, no solo vinculada con el líder, sino también con sus seguidores. Aun cuando esa masculinidad se construya a partir de perfiles anónimos en las redes.

El “hombre nuevo” de Mussolini no se inspiraba en la experiencia de la guerra, sino que vivía en un estado de guerra permanente. El uso de uniformes, la participación en marchas, el énfasis en el ejercicio físico como garante de la virilidad fueron parte de la batalla contra los enemigos. Tal vez esto no sea fácil de trasladar e identificar en el presente. Sin embargo, así como durante el fascismo, hasta la guerra de Etiopía en 1935 y las leyes raciales de 1938, el enemigo no fue una minoría de judíos o inmigrantes sino, más bien, la amenaza de degeneración que

podría debilitar la nación, podemos también encontrar réplicas de este terror moral en parte del discurso reaccionario actual, aunque con muchísimas contradicciones. Mientras se inscriben en miradas retrógradas sobre el aborto –y una consideración concomitante de vida y libertad– y se rodean de todo tipo de antiprogresismo, su lenguaje es vulgar, plagado de insultos y expresiones poco elegantes –todos los discursos y comunicaciones (más o menos) oficiales terminan con la referencia al grito de campaña “¡Viva la libertad, carajo!”–, tanto para el periodismo opositor como los enemigos políticos en general.

El énfasis de los fascismos clásicos en la camaradería y la disciplina sobre el cuerpo tiene ahora su centro en la ostentación de *fascios* menos honrosos. El ejemplo más evidente es el uso de la motosierra, que se convirtió en el símbolo de Milei desde la campaña presidencial. Utilizada como emblema del recorte económico radical a la supuesta clase política, esto es, trabajadores y organismos del Estado, pobló todo tipo de *merchandising*, alimentó memes hasta el cansancio, ofició como regalo “diplomático” a Elon Musk, se convirtió en el lema de las medidas antisocialistas y hasta se exportó, como cuando Patricia González, portavoz de Vox en España, le hizo un guiño a Milei mostrándose con motosierra en mano.

El ascenso de la masculinidad moderna se había centrado siempre en el cultivo del cuerpo y el ideal era, precisamente, el cuerpo bello clásico, pero ahora se puede pensar como sustituido por un cuerpo violento, que enseña una masculinidad prostética, en que la musculatura trabajada es elaborada a puro Photoshop y el pene es reemplazado por una herramienta enorme y asociada en el imaginario colectivo al terror rural norteamericano, inmortalizado en el film sobre la “masacre de Texas”⁶ y que, en definitiva, recupera el corazón de la propaganda fascista y de sus antecesores imperiales, el deseo de asesinato ritual.

6 Nos referimos aquí al film *The Texas Chain Saw Massacre*, dirigida por Tobe Hooper en 1974 y lejanamente basada en los crímenes de Ed Gein, un asesino y profanador de tumbas estadounidense que cobra notoriedad a fines de los cincuenta cuando empiezan a descubrirse algunas de sus atrocidades.

En el fascismo clásico, el cuerpo masculino tenía otra dimensión en el uso del lenguaje corporal. La forma teatralizada era el medio de comunicación principal de Mussolini, diferente al *riktus* más moderado y menos gestual de Hitler. Durante el nazismo, las ideas se plasmaban en los desfiles de masas disciplinadas; en el fascismo italiano, triunfó el lenguaje corporal. A diferencia de Milei, que baja el mentón para disimular lo que considera un defecto, Mussolini lo levantaba exageradamente, en un gesto que enfatizaba su poder. Asimismo, no hace falta más que mirar documentos de archivo fotográfico o audiovisual para descubrir la cantidad de imágenes de propaganda fascista que exhiben la atracción de Mussolini por proyectar una suerte de culto hacia él, *il Duce* o directamente *Dux*. Así lo confirmaban las escenografías mastodónticas de su tiempo.⁷

En muchos tramos de archivo, exhibidos por la televisión italiana y documentales de todo el mundo, se puede ver a Mussolini haciendo ejercicio, practicando equitación, trabajando en fábricas, manejando un tractor, desempeñándose como piloto o maquinista, mariscal y soldado raso, nadador o cazador eximio.⁸ Al contrario, Milei no parece tener mayores competencias, pues, totalmente carente de carisma, las redes no tardan en burlarse de sus poses exageradas ni de sus bailes improvisados. Su fuerte, teóricamente, es su manejo de variables económicas, pero en la oralidad trastabilla sistemáticamente y abusa de las muletillas, debilitando sus argumentos. La construcción de ídolo religioso de Mussolini –sostenida a pura ceremonia– se basaba en algo que com-

7 Parte de ese material se difundió en el programa televisivo *La grande storia* en la señal italiana Rai 3. El programa se mantuvo al aire entre septiembre de 1997 y octubre de 2022. Muchas de las entregas estuvieron dedicadas a la figura de Mussolini y la propaganda fascista.

8 El expresidente Carlos Saúl Menem, emblema del neoliberalismo argentino de los años noventa, se ajustaba perfectamente a este modelo, pues se lo vio jugando al fútbol, al tenis, al básquet, al golf, bailando danzas árabes con odaliscas, abrazado a Maradona o a Mick Jagger, a Susana Giménez o a la reina Isabel II, cantando folklore o bailando tango.

parte con algunos posfascismos: el líder se mostraba haciendo las actividades del “hombre común”. Una sombra de esto pervive en el estilo descontracturado del presidente argentino, en el estilo de vestir por fuera de los protocolos, en el modo de hablar vehemente y poco cuidado.

Mussolini solo ocasionalmente se mostraba como un hombre de familia⁹ –Hitler, por ejemplo, nunca– y su esposa prácticamente no formó parte de su vida pública, reforzando la imagen de masculinidad alejada de la distracción que podía conllevar la vida doméstica. Milei, por su parte, no está casado ni tiene hijos, su hermana funge de primera dama en actos protocolares y misiones de gobierno y también se la *photoshopea* para consolidar modelos hegemónicos. Contra el miedo de quedar descalificado por esta unión con su hermana, se lo vincula sentimentalmente a mujeres voluptuosas con las que nunca llega a consolidar una familia, pero que confirman el prototipo de seductor, un atributo inexorable de la masculinidad fascista.

Trance 2.0

Cuando en *El Reino y la Gloria* Giorgio Agamben desgana en su teología política la relación entre lo que llama gloria y gobierno, se detiene en la configuración del consenso. Analiza la constitución del poder a partir del significado y la naturaleza de las insignias y las aclamaciones que constituyen la máquina gubernamental, cuya función política esencial se halla en las ceremonias, protocolos y liturgias. Sostiene que

9 Hay proporcionalmente escaso archivo de su vida junto a Rachele Guidi, con quien se casó en 1915 y con quien, luego del levantamiento, renovó sus votos en 1925 en un servicio religioso, a pesar de que Mussolini, importante cuadro político del Partido Socialista Italiano, había confesado su anticlericalismo en diversas oportunidades. Tanto es así que en febrero de 1929 firmó el Pacto de Letrán por el que Ciudad del Vaticano se independizó de Italia y se instituyó como sede de la Iglesia Católica, reconociendo al catolicismo como religión estatal que pasó a controlar la educación y recibió elogios del papa Pío XI además del apoyo total de la Iglesia.

en las democracias contemporáneas tienden a reducirse las insignias del poder y que las aclamaciones han dejado de cumplir la función decisiva que tenían en la época de los regímenes fascistas, pero que en ningún modo desaparecen. Releyendo *Teoría de la Constitución* de Carl Schmitt, de 1928, Agamben encuentra una conexión indisoluble entre la aclamación, la democracia y la esfera pública:

En toda democracia, hay siempre partidos, oradores y demagogos – desde los *próstatat* de la democracia ateniense hasta los *bosses* de la democracia americana–, además de prensa, films y otros métodos de manipulación psicotécnica de las grandes masas, que no se dejan someter a una disciplina completa. Existe, por lo tanto, siempre el peligro de que fuerzas sociales invisibles e irresponsables dirijan la opinión pública y la voluntad del pueblo. (Schmitt, 1996: 324)

En su lectura de Schmitt, Agamben apunta a mostrar que el misterio central de la política no es la soberanía, sino el gobierno, asentado sobre formas secularizadas de la gloria, como la publicidad y el espectáculo. En definitiva, se trata de descubrir los elementos que articulan y mantienen en movimiento la máquina gubernamental.

Tal vez haya que asumir que los posfascismos o los fascismos 2.0 nos devuelven a la dirección proyectada por el trabajo de Debord con el que comenzamos estas páginas. La “sociedad del espectáculo” tal vez sea una democracia gloriosa en la que la *oikonomia* se resuelve en la gloria, hoy desplazada a la realidad algorítmica y al trance en la ceremonia de la violencia. Agamben subrayaba la relación entre la sociedad como una “inmensa acumulación de espectáculos” y la tesis schmittiana de la opinión pública como la esfera moderna de la aclamación. Esto confirmaba la función de la gloria como centro (vacío) de la política, pero en la era de los posfascismos hay que reevaluarlo todo.

Tal vez la acumulación de espectáculos ya ni siquiera espera intervenir sobre la opinión pública ni usa las aclamaciones para que la realidad tome determinado curso; tal vez espectáculo y aclamación son una y la misma cosa y se resuelven en formas de vida que se disuelven en el

espacio digital. Tal vez, entonces, el problema ya no sea el lazo entre aclamación y democracia; tal vez simplemente la primera se consuma en el retiro de la segunda. Tal vez, entonces, el problema no sea siquiera la relación entre aclamación y fascismo, sino que, simplemente, se han vuelto equivalentes.

Referencias

- Adorno, T. W. (2005). ¿Qué significa elaborar el pasado? En: *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires, Paradiso.
- (2021). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*. Buenos Aires, Taurus.
- Agamben, G. (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II 4*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Cavalletti, A. (2025). The New Right Machinery. *Crisis and Critique*, Vol. 11, N° 1, pp. 14-25.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, La Marca.
- Eco, U. (2017). El fascismo eterno. *La Biblioteca. Cuarta Época*, N° 2, pp. 7-15.
- Estupiñán, M. y Rodríguez Freire, R. (2023). Retóricas reaccionarias. En: AA.VV. *Retóricas de la derecha radical*, pp. 6-14. Santiago de Chile, Mimesis.
- Ferrer, C. (2012). Prólogo: el mundo inmóvil. En: Debord, G. *La sociedad del espectáculo*, pp. 8-25. Buenos Aires, La Marca.
- Kracauer, S. (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*. Barcelona, Gedisa.
- Pasolini, P. (2024). Fascista. En: *El fascismo de los antifascistas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Sontag, S. (2007). Fascinante fascismo. En: *Bajo el signo de Saturno*. Buenos Aires, Debolsillo.

- Schmitt, Carl (1996). *Teoría de la constitución*. Madrid, Alianza.
- Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Buenos Aires, Katz.
- Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2023). El fascismo como concepto transhistórico. En: AA.VV. *Retóricas de la derecha radical*, pp. 15-36. Santiago de Chile, Mimesis.

CAPÍTULO 3

Feminismos antigénero: de la inocencia a la crueldad

Mariela Solana

Sabemos qué es una mujer

El 16 de abril de 2025, la Corte Suprema del Reino Unido dictaminó que la definición legal de “mujer” excluye a las mujeres trans, al menos en el contexto de la Ley de Igualdad de 2010. Aunque aún no se ha determinado con claridad el alcance e impacto de esta decisión, en principio podría dificultar el acceso de mujeres trans a espacios exclusivos para mujeres, tales como cárceles, refugios, baños, salas de hospital, entre otros. Según el fallo, el término “mujer” debe entenderse como “mujer biológica”. Si bien no se proporciona una definición precisa, la resolución sugiere que dicho término debe ser interpretado de acuerdo con su uso ordinario. Las mujeres trans británicas que posean un certificado de reconocimiento de género continuarían estando protegidas frente a la discriminación social y laboral; sin embargo, dicha protección se otorgaría en su calidad de personas trans, y no como mujeres.

Este fallo representa una de las principales victorias de los denominados feminismos antigénero, y ha funcionado como una especie de “revancha” tras la frustración que provocó la inclusión de atletas trans e intersexuales en los Juegos Olímpicos de París 2024. Los feminismos antigénero pueden definirse, en palabras de Mabel Alicia Campagnoli, como un movimiento que rechaza “la categoría género

mediante el constructo *ideología de género*” al mismo tiempo que prefiere invocar “el término sexo para visibilizar sus problematizaciones e identificar al sujeto político feminista con el colectivo las mujeres” (Campagnoli, 2024: 61).

Si bien mantienen ciertas distancias respecto de los sectores más reaccionarios que critican la denominada “ideología de género”, comparten su diagnóstico general sobre los peligros y perjuicios que, según su perspectiva, ha traído consigo el reemplazo del “sexo” por el “género” en las políticas públicas y en las normativas nacionales e internacionales. Cabe señalar que, si bien no es nuevo que ciertos sectores del feminismo rechacen la inclusión de mujeres trans dentro del colectivo “mujeres”, lo distintivo de esta nueva oleada transexcluyente es que se produce en un contexto de mayor visibilidad, reconocimiento social y aceptación de las personas trans, algo que no ocurría a fines de la década de 1970, cuando se publicó *El imperio transexual*, de Janice Raymond, probablemente el primer libro feminista abiertamente transfóbico.¹

El grupo que impulsó el fallo fue For Women Scotland. En su sitio web, esta organización sostiene que los derechos de las mujeres se encuentran en crisis en Escocia y declara como sus principales objetivos: 1) proteger el “sexo” en la legislación y las políticas públicas; 2) fomentar la libertad de expresión; y 3) promover debates basados en evidencia. Además, afirman que solo existen dos sexos y que el sexo de una persona no es una elección ni puede ser modificado. En su perfil de X (anteriormente Twitter), aparece una fotografía de un grupo de mujeres sosteniendo una bandera negra con la leyenda: “Sabemos qué es una mujer”. También llevan pancartas con distintas definiciones del término “mujer”: “hembra adulta humana”, “significado común”, “uno de los dos sexos”, “inmutable”, “hecho biológico” y “gametos grandes”.

1 Recomiendo el análisis que hace Julieta Massacese (2023) sobre las similitudes y rupturas entre los movimientos radfem y los feminismos radicales anteriores.

Una de las principales fuentes de inspiración y financiamiento de este grupo es la escritora británica J. K. Rowling. Desde 2019, la autora de Harry Potter se ha convertido en una de las figuras más visibles del nuevo feminismo antigénero, y la han llegado a señalar como responsable de que el Reino Unido sea conocido como la “isla TERF”. Las feministas escocesas que celebraron el fallo no dejaron de mencionar y reconocer su deuda con Rowling, solicitando su reivindicación tras años de críticas y cancelaciones. Como destacó Helen Joyce, una de las integrantes del movimiento: “ella nos hizo cruzar al otro lado. Creo que realmente habríamos fracasado hoy si no fuera por ella” (The Times and Sunday Times, 2025).

En este capítulo me propongo examinar la trayectoria de las intervenciones públicas de J. K. Rowling en torno a las cuestiones trans, con especial atención a la evolución del tono afectivo de sus argumentaciones. Mi objetivo es mostrar que dichas intervenciones ilustran una tensión entre la presentación del feminismo antigénero como la postura racional, moderada y “basada en evidencia” dentro del debate sobre sexo y género, y el tono hiriente, cruel y denigrante con el que con frecuencia caracteriza a las personas trans y al activismo transfeminista. Esta tensión entre moderación y agresión pone en entredicho la supuesta inocencia y las buenas intenciones de los feminismos antigénero.

En la próxima sección, revisaré algunas de las estrategias empleadas por los movimientos antigénero –entre los que incluyo al feminismo antigénero– para presentarse como defensores de la razón, la ciencia y la realidad de cara a la “ideología” de los transfeminismos. Posteriormente, analizaré una serie de intervenciones públicas de J. K. Rowling, con el objetivo de identificar cómo estas estrategias se ponen en práctica para deslegitimar la validez de las mujeres trans y convertirlas en “enemigas” de las mujeres cis. Finalmente, cerraré el capítulo subrayando la politicidad del feminismo antigénero, en contraposición con sus propios intentos de ocultar o minimizar su responsabilidad y toma de posición, por ejemplo utilizando eslóganes como “los hechos son los hechos” o “la biología no es intolerante”.

El truco del desvío y la intolerancia indirecta

En esta sección, haré un breve repaso de algunas de las estrategias empleadas por los feminismos antigénero para evitar ser catalogados como “autoritarios”, “extremistas” o “intolerantes”. Estas características son atribuidas, en cambio, a los feminismos hegemónicos, al movimiento trans, a la “ideología de género” y a la cultura “woke”, todos conceptos imprecisos que suelen emplear de manera indistinta.

Probablemente, la estrategia más significativa sea la que profesora de estudios de género Clare Hemmings denomina “truco del desvío” (2022: 598), es decir, la táctica de presentar al feminismo y a los estudios de género ya no como defensores de la justicia o la equidad, sino como formas de agresión en sí mismas (dirigidas contra la familia, el orden sexual, la heterosexualidad o los roles tradicionales):

Tanto en sus versiones religiosas como políticas, los activistas contra la “ideología de género” se presentan a sí mismos como defensores de la igualdad de las mujeres, y solo se oponen a un feminismo que, según ellos, lleva las cosas demasiado lejos. (Hemmings, 2020: 29)

El feminismo no sería, en sí mismo, algo negativo; sin embargo, habría derivado en una lucha trunca, exagerada y desorientada. Quienes denuncian la llamada “ideología de género” no lo hacen –según su propio discurso– porque deseen la opresión de mujeres y niñas, sino, por el contrario, porque se consideran sus liberadores.

En el caso específico de los feminismos antigénero, este “truco del desvío” adquiere un cariz particular, ya que estos activismos suelen evitar el lenguaje religioso, centrado en la familia o abiertamente heterosexualista. Su lucha no se orienta a restaurar la jerarquía masculina ni a respaldar roles de género estereotipados. Su crítica al feminismo “ideológico” radica, más bien, en que este habría dejado de lado a las mujeres y a las niñas en su afán por defender a otro grupo marginalizado: las personas trans. Desde esta perspectiva, existiría un conflicto esencial e irreconciliable entre los derechos de las mujeres cis y los de las mujeres trans, y el feminismo debería priorizar los primeros.

El “truco del desvío” descrito por Hemmings guarda similitudes con lo que la filósofa trans Natalie Wynn (ContraPoints en YouTube) denomina “intolerancia indirecta” [*indirect bigotry*]. A diferencia de los grupos religiosos ortodoxos o ultraconservadores –que confrontan abiertamente, insultan a sus adversarios y llaman a rechazar, burlarse o incluso agredir al blanco de sus ataques–, la intolerancia indirecta adopta una postura más defensiva que ofensiva. Suele manifestarse como una aparente “preocupación” o un interés genuino por “plantear preguntas”:

La intolerancia directa siempre está echando espuma por la boca, despotricando y vociferando sobre depredadores, perversos, invasores, violadores, bestias salvajes, alimañas, cucarachas, ratas, contagios. En cambio, la intolerancia indirecta siempre está defendiendo algo, siempre es un caballero con brillante armadura. (Wynn, 2021: 22’43’)

Existe una estrategia adicional que Wynn identifica en los movimientos antigénero y que refuerza el “truco del desvío”: la abstracción del enemigo. En lugar de dirigir ataques a personas específicas o a grupos concretos, estos feminismos suelen cuestionar entidades más difusas como “los estudios de género”, “el generismo” o “la ideología de género”. Todos estos términos son lo suficientemente vacíos como para abarcar prácticamente cualquier cosa, pero también lo bastante concretos como para ofrecer una idea general –y reconocible– de quién es el enemigo.

Una vez más, esta estrategia aporta una capa de inocencia a sus ataques: no pretenden dañar a nadie en particular, sino que su blanco es un sistema de saber/poder que, según argumentan, perjudica incluso a quienes busca ayudar. En el caso específico del feminismo antigénero, este enemigo abstracto suele tomar la forma del “transgenerismo”, el “lobby trans” o “Big Pharma”: instituciones y activismos que rara vez pueden vincularse a autores o teorías concretas y que, en el mejor de los casos, se identifican con usuarios de Twitter o TikTok.

Esta estrategia, sin embargo, no es nueva. En las últimas páginas de *El imperio transexual*, Janice Raymond expresaba su preocupación por ser percibida como intolerante: “Mi esperanza más profunda es que

este libro no sea visto como un tratamiento carente de empatía hacia la angustia y la situación existencial de la persona transexual” (1994: 175). A pesar de haber dedicado cientos de páginas a negar la validez de la existencia trans, utilizando pronombres incorrectos y abogando por el fin de la transexualidad, Raymond concluía su libro desplazando la agresión hacia un sistema que, según ella, engaña y vulnera tanto a las mujeres cis como a las mujeres trans.

El objetivo principal de su crítica no serían las personas transexuales en sí, sino el llamado “imperio transexual”: un programa sociopolítico basado en “la cirugía transexual y las coaliciones profesionales que la promueven” (1994: xxi). De este modo, Raymond desplazaba la responsabilidad hacia estructuras médicas y discursivas, reforzando la idea de que tanto mujeres cis como mujeres trans serían víctimas de un mismo sistema de engaño y control.

El problema, que se reiterará en el caso de Rowling, es que resulta difícil creer en la sinceridad de esta “tolerancia” cuando se la lee junto con el resto de sus declaraciones. En el caso de Rowling, sus pronunciamientos a favor de las personas trans coexisten con un ataque constante a sus activismos, con numerosos casos de *misgendering* y con comentarios irónicos sobre la autopercepción. En el caso de Raymond, es igualmente complicado aceptar su empatía hacia las personas trans después de leer: “Todos los transexuales violan los cuerpos de las mujeres al reducir la verdadera forma femenina a un artefacto, apropiándose de este cuerpo para sí mismos” (Raymond, 1994: 102).

Hay una última estrategia que consolida la apariencia de moderación: el uso de las ciencias naturales. Como han señalado los sociólogos José Manuel Morán Faúndes y Juan Marco Vaggione, si bien la religión desempeñó un papel protagónico en el surgimiento de la crítica a la ideología de género, desde hace décadas esta crítica combina argumentos religiosos y seculares (Morán Faúndes y Vaggione, 2022; Vaggione, 2014, 2018). Estos últimos suelen basarse en discursos científicos y jurídicos. En el caso de los feminismos antigénero, que intentan eludir la retórica católico-evangélica, la secularización de la crítica mediante el

uso de las ciencias naturales ha sido central. Recordemos algunas de las definiciones de “mujer” propuestas por el colectivo For Women Scotland: “hecho biológico”, “hembra humana adulta”, “gametos grandes”.

El uso de las ciencias naturales para definir a las mujeres puede parecer “objetivo”, pero no está exento de problemas. Al igual que otros referentes conservadores seculares, las feministas antigénero consideran que apelar a la ciencia es una forma de clausurar el debate. Sin embargo, no hay nada menos científico que asumir que los hallazgos científicos constituyen un punto final. Frases como “los hechos son los hechos” o “no se puede negar la biología” son comunes en los discursos antigénero, como si los hechos fueran incuestionables o como si la ciencia fuera un mero espejo de la realidad. En este contexto, la biología deja de ser una herramienta para complejizar nuestra mirada del mundo y pasa a ser invocada con el fin de simplificar aquello que, como muestra la propia ciencia, está lejos de ser simple.

Todo comenzó con un *like*

Después de este repaso general por algunos de los recursos discursivos de los feminismos antigénero, quisiera detenerme en los argumentos desplegados en los últimos cinco años por J. K. Rowling. Me interesa examinar la postura de la escritora no solo porque es una de sus máximas referentes, sino porque sus intervenciones evidencian la tensión entre una retórica de la inocencia y la moderación, por un lado, y por el otro expresiones de burla, rechazo y crueldad hacia las personas trans, especialmente hacia las mujeres trans.

A diferencia de otras feministas radicales –que centran su activismo en la crítica a la subrogación o en la abolición de la prostitución–, el tipo de feminismo que representa J. K. Rowling parte de la reivindicación del sexo biológico como único criterio para definir a varones y mujeres. El sexo, además, es concebido como binario e inmutable: nadie puede convertirse en el otro sexo. En todo caso, alguien podría “identificarse” o “querer parecerse” al otro sexo, pero nunca “ser” del otro sexo. Dicho

de otro modo, las personas trans pueden desear convertirse en el “género” opuesto –es decir, emular los roles estereotipados que el sistema patriarcal asigna a varones y mujeres–, y en algunos casos pueden incluso lograrlo; sin embargo, desde esta perspectiva, nunca podrán convertirse en el “sexo opuesto”.²

Dado que J. K. Rowling mantiene una intensa actividad en redes sociales, me centraré únicamente en sus primeros comentarios en Twitter/X sobre cuestiones trans, en algunos de los posts y reposts que ha compartido en los últimos cinco años, y en dos intervenciones más extensas: la entrevista dividida en siete capítulos que concedió para el podcast *The Witch Trials of J. K. Rowling*, creado y conducido por Megan Phelps-Roper, y la carta titulada “J. K. Rowling Writes About Her Reasons for Speaking Out on Sex and Gender Issues”, publicada en su sitio web tras el escándalo de 2019.

Pero comencemos por el principio. Todo empezó con un *like*. En marzo de 2018, J. K. Rowling indicó su aprobación a un tuit de la usuaria @racybearhold en el que se utilizaba la expresión “hombres con vestido” para referirse a mujeres trans. Sus seguidores notaron rápidamente esta interacción y los medios de comunicación difundieron la noticia. El equipo de prensa de Rowling negó que la escritora compartiera esas ideas y atribuyó el incidente a “un momento torpe propio de la mediana edad” (Morrow, 2024). Al parecer, Rowling estaba investigando temas relacionados con las personas trans para su nueva saga de novelas y, en lugar de hacer una captura de pantalla del posteo, accidentalmente le dio *like*.

2 El punto principal de quiebre entre este feminismo y otros transfeminismos y teorías trans es cómo definen a varones y mujeres. Creo que es bastante evidente que ninguna mujer trans afirma que, con su transición, cambió sus gametos o sus cromosomas. Puede ser que hayan cambiado otros aspectos de su corporalidad, pero jamás escuché a una mujer trans argüir que finalmente tenía un cariotipo XX o que estaba produciendo óvulos. El punto es que ser mujer no se reduce a tener un cariotipo XX o generar esos gametos, sino que está vinculado a la identificación y al deseo de querer vivir una vida como mujer.

Sin embargo, su investigación sobre cuestiones trans –para la cual afirma haber leído testimonios y blogs de personas trans, así como trabajos de teóricas feministas como Judith Butler, Anne Fausto-Sterling y Julia Serrano– finalmente derivaría en una posición sumamente crítica hacia “el activismo trans”, como suele denominar a su adversario teórico-político. Tal como ha compartido en la entrevista y en su carta, el tema le fue preocupando cada vez más, especialmente porque percibía una actitud antiliberal, autoritaria y dogmática por parte de ese activismo.

La gota que colmó el vaso ocurrió en 2019, cuando no renovaron el contrato laboral de la investigadora inglesa Maya Forstater por haber manifestado en Twitter que el sexo es real y que las mujeres trans no son verdaderas mujeres. Forstater –quien actualmente forma parte de For Women Scotland– hizo esas publicaciones en respuesta a las discusiones sobre la reforma de la Gender Recognition Act (la Ley de Reconocimiento de Género del Reino Unido). La reforma buscaba eliminar el requisito de presentar un certificado médico de disforia de género para cambiar de sexo registral para que solo fuera suficiente con la voluntad de la persona, como sucede en la Argentina.

Según Rowling, este cambio es peligroso, ya que al eliminar el “sistema robusto” por el que debían pasar las personas trans para ser reconocidas legalmente como mujeres o varones –es decir, tratamientos hormonales o quirúrgicos, evaluación psicológica y/o psiquiátrica, y una determinada cantidad de tiempo viviendo como varón o mujer–, cualquiera podría convertirse en mujer, incluso quienes lo hicieran con el fin de acceder a los beneficios de una clase protegida. En sus palabras: “Cuando se abren las puertas de los baños y vestidores a cualquier hombre que crea o sienta que es una mujer –y, como he mencionado, ahora se pueden conceder certificados de confirmación de género sin necesidad de cirugía ni hormonas– entonces se está abriendo la puerta a cualquier hombre que desee entrar” (2020b). Este es el núcleo del argumento de los feminismos antigénero: no tiene sentido mantener espacios exclusivos para mujeres –como baños, refugios, prisiones o categorías deportivas– si cualquiera que afirma ser mujer puede acceder a ellos.

En diciembre de 2019, Rowling se pronunció en defensa de Forstater con el que sería su primer tuit abiertamente transexcluyente: “Vístete como quieras. Llámate como prefieras. Acuéstate con cualquier adulto que consienta. Vive tu mejor vida en paz y seguridad. ¿Pero despedir a mujeres por decir que el sexo es real?” (2019). Si el *like* anterior ya había desatado controversias y críticas, este posteo fue suficiente para cancelarla. Rowling fue duramente criticada en numerosos medios; exfans de la saga *Harry Potter* quemaron sus libros e incluso algunas personas se removieron tatuajes alusivos al universo de las novelas.

Según Rowling, ella sabía que aquello iba a suceder, pero no podía dejar de alzar su voz: “La gente está aterrada, aterrada de hablar. Así que realmente empecé a sentir esta obligación moral” (*The Free Press*, 2023: 57’43”). En su carta, señala que muchas mujeres le escribieron en privado para contarle su miedo a hablar sobre estos temas. Temían que, si decían algo políticamente incorrecto, podrían perder su trabajo o ser canceladas. Así que, aprovechando su condición de “mujer blanca con privilegios” (59’41”), decidió hablar por aquellas que no podían hacerlo. Su meta explícita no era atacar a las mujeres trans, sino defender a quienes tenían miedo de confrontar con el dogmatismo de género. Rowling agrega que una de las razones por las que se sintió interpelada por estas mujeres fue su empatía por lo que ellas estaban viviendo, ya que ella misma sintió un miedo similar cuando estaba por dejar a su primer esposo. Esta experiencia de vida es invocada cada vez que Rowling intenta justificar su postura. Al haber sido ella misma víctima de violencia de género y de abuso sexual, afirma no poder evitar empatizar con las mujeres que tienen miedo de compartir espacios con personas que, más allá de sus identificaciones, tienen pene. Cabe aclarar que en los feminismos antigénero, el pene es constantemente figurado como un peligro, un arma, un posible instrumento de violación.

Después de ese primer posteo de 2019, la escritora se llamó al silencio hasta que en junio de 2020 se burló de la campaña “Crear un mundo más igualitario después del covid-19 para las personas que menstrúan”. Su posteo remarcaba: “Personas que menstrúan’. Estoy segura

de que antes había una palabra para esas personas. ¿Alguien me ayuda? ¿Mujendes? ¿Mujpndas? ¿Mujmud?” (2020a). En la entrevista, Rowling reconoció que fue un tuit que escribió en un momento de enojo, un enojo ocasionado por el “borramiento” de la categoría “mujer” y de sus experiencias específicas. Para ella, hablar de “personas con útero” o “personas menstruantes” lejos de ser inclusivo es parte del mismo engranaje patriarcal que oculta la experiencia de las mujeres. Lo cierto es que este posteo irónico fue el primero de una serie de posts y repostes cargados de burla y desprecio no solo hacia las personas trans, sino también hacia el lenguaje no excluyente, el no binarismo e incluso la asexualidad.

Pero sigamos en orden cronológico. Antes de librar todas esas batallas, apareció la ya famosa carta publicada en su página web. Esta carta resulta interesante porque, a diferencia de la velocidad y virulencia propias de Twitter, permite a Rowling expresar sus razones y preocupaciones con mayor claridad. En la entrevista con Megan Phelps-Roper, sus argumentos también son articulados de forma más precisa, relajada y paciente, y el hecho de escuchar la voz de Rowling –su dolor al hablar de los abusos sufridos, su calidez al declarar que está a favor de las personas trans, su miedo ante lo que considera el auge de un movimiento autoritario– le otorga un matiz más humano que el que suele transmitirse en redes sociales.

La carta y la entrevista explotan al máximo el truco del desvío. Por ejemplo, Rowling señala que las feministas como ella están “preocupadas por los peligros para las jóvenes, las personas homosexuales y por el retroceso en los derechos de las mujeres y las niñas. Sobre todo, les preocupa un clima de miedo que no beneficia a nadie, y mucho menos a la juventud trans” (2020b). Este clima de miedo conduciría, según ella, a la censura y al acallamiento de voces: “No debatir. No debatir. No debatir. Lo escuchamos todo el tiempo. Eso me alarma, realmente me alarma. No se me ocurre un ejemplo más puro de autoritarismo que la ausencia total de debate” (*The Free Press*, 2023: 47’38”).

Según Rowling, su oposición al autoritarismo ya estaba presente en *Harry Potter*, por eso suele rechazar las lecturas que ven una contradicción entre esta saga y su crítica al activismo trans. Como señala en un tuit reciente de X, en el que responde a un lector indignado: “Parece que omitiste las partes en las que un villano narcisista y sus acólitos –todos con una ventaja innata sobre aquellos a quienes perseguían– intentaron crear un Estado totalitario con ellos mismos como líderes, mientras afirmaban ser los verdaderamente oprimidos” (2025c).

Sin embargo, entre 2019 y 2020 Rowling intentaba aún mantener una postura más “moderada”. Para ello, hacía uso constante de la generalización del enemigo: las personas trans no eran atacadas directamente, sino que el problema residía en el “activismo trans” y en el “dogmatismo” de la ideología *woke*.

Otra de sus estrategias recurrentes era aclarar que su problema no eran las personas trans, sino quienes intentaban aprovecharse de las leyes de identidad de género: “Creo que la mayoría de las personas que se identifican como trans no solo no representan ninguna amenaza para los demás, sino que son vulnerables por todas las razones que ya he expuesto. Las personas trans necesitan y merecen protección [...] Así que quiero que las mujeres trans estén seguras. Al mismo tiempo, no quiero que las niñas y mujeres nacidas biológicamente estén menos seguras” (Rowling, 2020b).

Si bien sabemos que los violadores no necesitan certificados de ningún tipo para cometer sus crímenes, y aunque no existen estadísticas que demuestren que las leyes basadas en el reconocimiento de género hayan incrementado el porcentaje de crímenes sexuales (Serrano, 2021), para Rowling la mera existencia de un caso aislado es suficiente. Cuando Phelps-Roper le pregunta qué haría falta para que cambie de opinión, ella responde: “Obviamente, si investigo y literalmente no hay ninguna evidencia de que eso haya ocurrido, entonces, claramente, mis temores no tendrían fundamento. Así que investigué, y no lo digo con gusto, pero hay evidencia muy clara de que eso sí ha ocurrido” (*The Free Press*, 2023: 25’11”). De hecho, en los años subsiguientes este será uno de

los temas más frecuentes de sus posteos: noticias en las que una mujer trans, o un abusador haciéndose pasar por mujer trans, atacó, violó o mató a otra mujer. En general, estos posteos van acompañados de la frase: “Lo que nunca pasa pasó de nuevo”.

En estos primeros años, otra de las estrategias para afianzar su postura de inocencia es distinguir entre dos tipos de personas trans: las “reales” (que merecen derechos y empatía) y las “falsas”. Estas últimas incluyen a varones cis que dicen ser mujeres para acceder a sus espacios, pero también mujeres trans que quieren competir en categorías femeninas (“varones atletas mediocres”, como llama a la nadadora Lia Thomas), o jóvenes que transicionan supuestamente por seguir una moda o porque el sistema biomédico los convenció (Rowling, 2025d).

Encontramos así otro tropo clave del truco del desvío: la defensa de la niñez. Una vez más, en este caso su propia experiencia personal da forma a su argumento. Tanto en la carta como en la entrevista, Rowling señala que, de niña, no se sentía cómoda con su feminidad y que, si hubiera nacido treinta años después, probablemente la habrían convencido de que se debía a que era trans y de que, si quería ser feliz, debía convertirse en niño. Según la escritora, ese es el problema actual con lo que llama “la moda trans”: ya no transicionan únicamente las personas con disforia de género, sino cualquiera que experimente dudas, confusión o incomodidad con los estereotipos asociados a su sexo. Y la mayoría de les niñas y adolescentes atraviesa esas ambivalencias. Para empeorar la situación, a les niñas que comienzan un tratamiento de reasignación sexual se les administran hormonas cruzadas o bloqueadores de la pubertad. Si bien no existen suficientes estudios al respecto, Rowling está convencida de que estos tratamientos tienen efectos irreversibles, como la infertilidad.

De nuevo, el culpable es el “clima de miedo” de nuestro tiempo: como no se puede cuestionar si alguien es trans sin ser acusado de transfobia, cualquier duda o confusión infantil sobre los roles de género se toma como prueba definitiva de disforia de género. Al igual que en el caso de los prisioneros abusadores, aquí también se produce un

salto desde una preocupación genuina, pero minoritaria, hacia una generalización injustificada. Que existan varones aprovechadores y que haya casos, en el Reino Unido, de tratamientos infantiles apresurados es un problema grave y debería abordarse, pero esto no invalida ni el criterio de la autoidentificación ni el derecho de les niñes trans a acceder a tratamientos adecuados.³

Rowling aprovecha la indignación que genera una idea como la futura infertilidad de una niñe, o que un varón cis abuse de la ley para violar mujeres indefensas, para invalidar *todas* las niñeces trans y *todo* acceso de mujeres trans a espacios de mujeres.

Aquí radica uno de los grandes problemas de los feminismos antigénero: su lectura de brocha gorda de toda cuestión sexogenérica, su imaginación política limitada a los blancos y negros, su modo maniqueo de comprender el mundo: varón versus mujer, victimario y víctima, mujer cis versus mujer trans, persona trans “real” versus persona trans “falsa”, y por supuesto, la que funda todo lo anterior, sexo versus género.

Si en sus primeras intervenciones Rowling todavía hablaba de juventud trans y se reconocía como su aliada (siempre y cuando fueran “realmente” trans), con el paso del tiempo dejó de hacerlo: “No hay niños o niñas trans. Ningún niño o niña ‘nace en el cuerpo equivocado’” (2024). El problema ya no es solo la medicalización infantil (un tema que, nuevamente, puede tener cierto asidero); ahora la postura es más radical: ser trans en la niñez es imposible, son confusiones propias de la edad. Tanto para el caso de la niñez como para la adultez, notamos una fuerte incompreensión de las motivaciones detrás de las transiciones: se las minimiza como una confusión, o como un gusto por los estereotipos asociados al sexo opuesto. La teoría trans ha escrito muchísimas páginas sobre la diferencia entre “sentirse masculina o sentirse feme-

3 Asimismo, no es igual la capacidad de decidir sobre el propio cuerpo de alguien de seis años que de alguien de dieciséis. Como bien sabemos en nuestro país, la autonomía es algo que se adquiere de forma progresiva, no es algo que mágicamente tenemos cuando cumplimos la mayoría de edad.

nino” y querer transicionar. Esta incomprensión aparece en una de las líneas más denigrantes de la carta de Rowling: “‘Mujer’ no es un disfraz. ‘Mujer’ no es una idea en la mente de un hombre. ‘Mujer’ no es un cerebro rosa, un gusto por los Jimmy Choo o cualquiera de las otras ideas sexistas que ahora, de alguna manera, se presentan como progresistas” (Rowling, 2020b). Ante lo que Wynn responde, irónica:

Oh... bueno, parece que cometí un error. Aquí pensaba que era una mujer, pero resulta que solo soy un hombre al que le gustan los zapatos caros. ¡Qué confusión tan curiosa! Bueno, eso es todo, ya se acabó el canal. Gracias por los “me gusta” y los comentarios, ahora me voy a la tienda de Jimmy Choo y, supongo, me cortaré los senos. (Wynn, 2021: 33’12”)

Con el tiempo, Rowling también dejó de utilizar la expresión “mujer trans”. Si en su carta aún hablaba de mujeres trans –e incluso compartía que conocía a una y que jamás se le ocurriría verla de otro modo que como una mujer–, con el tiempo dejó de emplear ese término y lo reemplazó por expresiones como “hombre identificado como trans” (2025a) o “trasvestidos” [*cross-dressing men*] (2025e).

Si bien en la carta y en las entrevistas aparecen agresiones indirectas (como la noción de “moda trans”, señalar que ser mujer no es que te gusten los zapatos Jimmy Choo, la demonización de todo el activismo trans o el uso de casos excepcionales para invalidar un fenómeno general), los posteos de la escritora en X son mucho más virulentos, irónicos e incluso crueles. Es en este formato donde se percibe con mayor claridad el pasaje de una intolerancia indirecta a una directa. Para cerrar con un ejemplo, en San Valentín de 2025 publicó un poema en respuesta a un posteo de la periodista trans inglesa India Willoughby: “Las rosas son rojas. Las violetas, azules. Upton es un hombre. Y tú también lo eres” (2025b). Por último, no puedo dejar de recordar que, en medio de la controversia por sus comentarios transfóbicos, Rowling publicó una novela –bajo el seudónimo Robert Galbraith– sobre un asesino serial que se viste de mujer para engañar y atacar a sus víctimas.

En ocasiones, Rowling vuelve a recordar en X que los derechos trans son derechos humanos y que ella marcharía junto a las personas trans si sus derechos estuvieran en riesgo. Sin embargo, rápidamente aclara que el problema es que esos derechos entran en conflicto con los derechos de las mujeres cis.

En la entrevista, la conductora le pregunta si no cree que exista una forma de conciliar ambas luchas: la de las mujeres cis y la de las mujeres trans. Rowling responde que es posible, pero no en el clima actual. Considero que el hecho de que no haga el esfuerzo intelectual y político por pensar esa posible conciliación es significativo. También lo es que nunca corrija ni repruebe la enorme cantidad de comentarios abiertamente transfóbicos que sus seguidores publican en sus redes sociales.

Sara Ahmed (2015) nos ha enseñado cómo opera la economía de los afectos: son pegajosos, se adhieren a objetos y sujetos y, al hacerlo, delinean sus contornos. Cuando feministas como Rowling promueven la sospecha, las dudas, el miedo y la desconfianza hacia lo trans, colaboran activamente en la demonización de ese colectivo. No importa que afirmen no odiar a las personas trans, que aclaren estar criticando únicamente al activismo o que aseguren simplemente respetar la biología. La acumulación sostenida de desprecio, ironía y crueldad produce efectos concretos que ninguna declaración de buenas intenciones puede disimular.

Rowlemort

Quisiera aclarar que no es mi objetivo afirmar que Rowling y las feministas antigénero sean *falsas* feministas o *falsas* defensoras de las mujeres. Creo que, efectivamente, desean proteger a las mujeres cis; lo que pongo en duda es que, en nombre de ese fin, se den luz verde para desacreditar y vulnerar a las mujeres trans. Por eso, es fundamental desconfiar tanto de su supuesto interés por los derechos trans como de su insistente necesidad de presentarse como inocentes, neutrales o meras voceras de la ciencia y el sentido común.

Sería tentador afirmar que la crueldad de Rowling nace de X y el estilo más deshumanizado e irónico que esta red social parece promover. Sin embargo, creo que el discurso antigénero es agresivo *en sí*. Esa agresión puede presentarse de forma disimulada, encubierta bajo capas de preguntas aparentemente inocentes, de una defensa del sentido común o de apelaciones a la ciencia. O, si se manifiesta de manera más explícita, se la suele justificar en nombre de un bien superior: la protección de las mujeres cis, la infancia o la libertad de expresión. En este sentido, es importante señalar que, tanto para Hemmings como para Wynn, las formas más evidentes o directas de transfobia son, en el fondo, equivalentes a las más veladas o indirectas. Podemos tomar el camino más corto o el más largo, pero el destino es el mismo: ambas conducen a la idea de que las mujeres trans no son mujeres y no pertenecen a los espacios destinados a las mujeres.

Uno de los aspectos llamativos de toda esta polémica con Rowling es que, antes del 2019, la escritora solía ser una referente importante para la comunidad LGBT. Rowling creó una de las sagas más entrañables para jóvenes de distintas generaciones. Las novelas de Harry Potter cuentan la historia de un niño cuyos padres fueron asesinados por el mago más malo del mundo, y que luego se ocupa él mismo de poner fin al reino del terror de Voldemort. En el camino, encuentra amigos y profesores que lo aceptan, apoyan y cuidan, incluso cuando su familia de origen no lo hace. Muchos de sus seguidores creyeron ver en Harry un símbolo de resistencia, de autovaloración y de la importancia de construir una comunidad. Es por ello que llamó la atención –y rompió el corazón de más de un fan– que los comentarios transfóbicos más populares de los últimos tiempos provinieran no de una ultraderechista, sino de una escritora de cuentos infantiles, que se identificaba con el pensamiento de izquierda, que era adorada por la juventud y que se consideraba feminista. Tras su giro transfóbico, la comunidad de fans comenzó a compararla con Voldemort o con Dolores Umbridge –una profesora de Hogwarts abusiva, violenta y autoritaria–. El neologismo “Rowldemort” tiene su propia entrada en Wikipedia.

Estas comparaciones resurgieron tras el fallo de la corte del Reino Unido, cuando la escritora publicó una foto en la que aparece fumando un puro y tomando un trago, con un hermoso paisaje marítimo de fondo, acompañada de la frase: “Me encanta cuando un plan se ejecuta con éxito”. La imagen generó indignación y críticas, pero creo que tenemos que valorarla por lo que es: brutalmente honesta. A diferencia de sus aclamaciones *pour la galerie* de apoyo a las personas trans, la foto demuestra que siempre se trató de una disputa política a favor de unas mujeres y en contra de otras.

Que no nos engañen: el fallo no fue un triunfo para la ciencia, ni para la realidad, ni para el sentido común. En todo caso, fue una victoria del sector más conservador del feminismo y de su lectura sesgada y obsoleta sobre lo que son la realidad, la ciencia y el sentido común.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Campagnoli, M. A. (2024). Feminismo antigénero, bandera colonial de la derecha. Una reflexión desde Argentina. *Encuentros Latinoamericanos (segunda época)*, Vol. 8, N° 1, pp. 56-77.
- Hemmings, C. (2020). Unnatural Feelings: The Affective Life of “Anti-Gender” Mobilisations. *Radical Philosophy*, N° 209, pp. 27-39.
- (2022). “But I Thought We’d Already Won That Argument!”: “Anti-Gender” Mobilizations, Affect, and Temporality. *Feminist Studies*, Vol. 48, N° 3, pp. 594-615.
- Massacese, J. (2023). Un perfil del movimiento radfem en la Argentina: taxonomías, antecedentes y polémicas. *Mora*, Vol. 2, N° 29. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/13921>
- Morán Faúndes, J. M. y Vaggione, J. M. (2022). El activismo neoconservador en Argentina: Entre la religión, el secularismo y la racionalidad neoliberal. En Bárcenas Barajas, K. B. (Ed.). *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo*, pp. 77-115. México, UNAM.

- Raymond, J. G. (1994). *The Transsexual Empire. The Making of the She-male*. Nueva York, Teachers College Press.
- Rowling, J. K. [@jk_rowling] (2019, 19 de diciembre). Dress however you please. Call yourself whatever you like. Sleep with any consenting adult who'll have you. Live your best life in peace and security. But force women out of their jobs for stating that sex is real? [Tuit]. *Twitter*. https://x.com/jk_rowling/status/1207646162813100033
- (2020a, 6 de junio). “People who menstruate.” I’m sure there used to be a word for those people. Someone help me out. Wumben? Wimpund? Woomud? [Tuit]. *Twitter*. https://x.com/jk_rowling/status/1269382518362509313
 - (2020b, 10 de junio). J. K. Rowling Writes about Her Reasons for Speaking out on Sex and Gender Issues. <https://www.jkrowling.com/opinions/j-k-rowling-writes-about-her-reasons-for-speaking-out-on-sex-and-gender-issues/>
 - (2024, 28 de diciembre). There are no trans kids. No child is “born in the wrong body”. There are only adults like you, prepared to sacrifice the health of minors to bolster your belief in an ideology that will end up wreaking more harm than lobotomies and false memory syndrome combined. [Tuit]. *X*. https://x.com/jk_rowling/status/1873086949252293040
 - (2025a, 11 de febrero). My position hasn’t changed in the slightest. What you, and many other men, fail to grasp, possibly because you’re so used to women coddling men’s feelings you see it as the natural order of things... [Tuit]. *X* https://x.com/jk_rowling/status/1889278161453793650
 - (2025b, 14 de febrero). Roses are red, Violets are blue, Upton’s a man And you’re a bloke, too. [Tuit]. *X*. https://x.com/jk_rowling/status/1890450465063600510
 - (2025c, 4 de abril). You appear to have skipped the bits where a narcissistic villain and his acolytes, all of whom had an innate advantage over those they were persecuting, tried to create a tota-

- litarian state with themselves as leaders, all while claiming they were the truly oppressed ones. [Tuit]. X. https://x.com/jk_rowling/status/1908068504458162538
- (2025d, 5 de abril). “Mediocre sportsman’s desire to cheat should take precedence over the rights of sportswomen, because he gets sad when he’s not pandered to” part 2753961. [Tuit]. X. https://x.com/jk_rowling/status/1908472829902762492
- (2025e, 7 de mayo). Please give me the titles of the history books that contain information on the cross-dressing men who “led the pathway” for women’s rights “way back when”. I’d love to know more about them. [Tuit]. X.
- Serrano, J. (2021, 7 de junio). Transgender People, Bathrooms, and Sexual Predators: What the Data Say. *Medium*. <https://juliaseraNº-medium.com/transgender-people-bathrooms-and-sexual-predators-what-the-data-say-2f31ae2a7c06>
- The Free Press* (2023). Chapter 4: TERF Wars. En: *The Witch Trials of J. K. Rowling* [Podcast]. <https://app.podscribe.com/episode/85186142>
- Vaggione, J. M. (2014). Sexuality, Religion and Politics in Latin America. En Corrêa, S., de la Dehesa, R. y Parker, R. (Eds.). *Sexuality and Politics. Regional Dialogues from the Global South. Volume 1*, pp. 136-165. Río de Janeiro, Sexuality Policy Watch.
- (2018). Sexuality, Law, and Religion in Latin America: Frameworks in Tension. *Religion and Gender*, Vol 8, N° 1, pp. 14-31.
- Wynn, N. [ContraPoints]. (2021, 26 de enero) J. K. Rowling [Video]. *YouTube*. https://youtu.be/7gDKbT_l2us?si=TBtUQYAEW4dcFBve

CAPÍTULO 4

Radicalismo de derecha, misoginia digital y contrafeminismo

Dinora Hernández López

En el marco de las manifestaciones políticas y sociales del *radicalismo de derecha contemporáneo* es notoria la presencia de una pugna que tiene al género como centro y que refleja la aparición renovada e intensificada de varias modalidades de misoginia. Las contradicciones económicas de la sociedad del presente y sus impactos en las relaciones de género son notorios en la reacción masculina contra las reivindicaciones feministas y de las disidencias LGBTQI+, entre otros fenómenos. La sociedad del siglo XXI está transitando de una versión hasta cierto punto moderada de la política de derecha, la del consenso neoliberal de finales del siglo pasado, a una de mayor radicalidad que se extiende y gana fuerza por Europa y varias partes del continente americano.

Esta situación nos enfrenta a una serie de circunstancias que no han terminado de ser llevadas a concepto, aun cuando han aparecido intentos importantes con términos como “posfascismo” (Traverso, 2019) “neofascismo” (Fassin, 2019) y “autoritarismo libertario” (Chamayou, 2022; Dardot y Laval, 2019). Ante este estado de la discusión, quizá resulte relevante voltear a ver las aportaciones elaboradas sobre el fascismo y el autoritarismo por los filósofos y teóricos sociales del *Institut für Sozialforschung* en sus primeras décadas de existencia, tomando como faro la inquietud de si no sería posible encontrar analogías estructurales entre la expresiones del *nuevo radicalismo de derecha*, analizado por Theodor W. Adorno a finales de los setenta para dar cuenta de

continuidades de ciertos aspectos del fascismo histórico en medio de cambios epocales, y algunos elementos de este fenómeno en el momento presente. Para apuntar hacia la actualidad de las reflexiones sobre el fascismo y la crítica del autoritarismo del filósofo francfortiano, propongo abordar algunos aspectos de la derechización de la sociedad de hoy con el término *radicalismo de derecha contemporáneo*.

Parte importante de la misoginia de hoy en día discurre en los espacios en línea de la manosfera o machosfera (*manosphere*). Con participación masculina mayoritaria, estos nichos digitales son focos de generación, propagación y difusión del contrafeminismo, posicionándose también en contra de las luchas de las disidencias de género. La misoginia digital viaja no solo por internet, polinizando plataformas diversas con su discurso, sino que impacta en otras esferas de la sociedad, alimentando una atmósfera misógina sostenida por actores diversos con propósitos que convergen a raíz de un malestar compartido y son canalizados funcionalmente para los propósitos políticos de distintos grupos del *radicalismo de derecha contemporáneo*. Las colmenas que conforman este espacio han sido ampliamente estudiadas en el contexto anglosajón, donde surgieron y se han consolidado, pero en América Latina y España apenas han comenzado a ser analizadas en años recientes. Para los propósitos de este trabajo, retomo solo algunos hallazgos de estas investigaciones (que combinan etnografía digital con métodos cuantitativos y cualitativos como la entrevista y al análisis del discurso), poniendo especial atención al caso español, donde la investigación está más avanzada.

En primera instancia, sitúo el análisis sobre el *radicalismo de derecha contemporáneo* en el antecedente de los planeamientos de la teoría crítica, concretamente de los trabajos sobre el fascismo y la crítica del autoritarismo de Theodor W. Adorno. Posteriormente, enmarco la misoginia digital en la constelación del movimiento contrafeminista de la manosfera, en este punto, planteo algunos de sus rasgos generales, vistos como un entramado de flujos afectivos que circulan por la red y conectan con algunas de expresiones en espacios fuera de la virtuali-

dad. Finalmente, a manera de cierre, dejo algunas reflexiones sobre la crítica de la *masculinidad autoritaria* y las limitaciones de los análisis estándar para vislumbrar alternativas.

Radicalismo de derecha contemporáneo

Parte medular de las disputas del *radicalismo de derecha contemporáneo* es lo que algunos de sus actores ideológicos y políticos denominan “guerra cultural”: el combate por el sentido de la realidad que significa, orienta y organiza a la sociedad. De factura norteamericana, con antecedentes a partir de la década de los sesenta, la *cultural war* se basa en la idea de que el conflicto social ya no obedece a causas estructurales, como las diferencias de clase, sino que tiene detrás una reconfiguración de las sensibilidades sobre aspectos ideológicos, creencias, opiniones, ideas, valores, códigos morales y estilos de vida controvertidos, en torno, por ejemplo, al significado de la familia, la homosexualidad o el aborto, que están en el centro de discusiones más amplias abordadas dentro del multiculturalismo y las agendas de reconocimiento de la diversidad.

Esta postura ha sido sostenida por intelectuales y actores religiosos y de sectores conservadores y de derecha, entre los que se destacan los grupos evangélicos en alianza con la iglesia católica. Además, la guerra cultural es promovida por periodistas, académicos, políticos y activistas de movimientos sociales, siendo una de sus elaboraciones teóricas más acabadas la del sociólogo estadounidense James Davison Hunter y su libro de 1991 *Culture Wars. The Struggle to Define America*. En el caso europeo (Forti, 2021) sobresale el filósofo político Alain de Benoist, líder de la Nueva Derecha (*Nouvelle Droite*), surgida a finales de los setenta y una de las fuentes intelectuales principales de la derecha contemporánea europea, quien fue el responsable de reconducir el pensamiento de Gramsci en el sentido de una fundamentación de la guerra cultural, trasladando la disputa política hacia cuestiones identitarias y diferencialistas a fin de darle soporte a la idea de la búsqueda de una

hegemonía derechista. Se trata de un ideario que, si bien se inspira principalmente en el pensamiento de Antonio Gramsci, también recurre a otras fuentes intelectuales de lo que estos ideólogos denominan “marxismo cultural”, una vertiente supuestamente revisionista de la teoría de Karl Marx que desvía la atención de la lucha de clases y los factores de naturaleza más económica para la crítica del capitalismo y la lleva a la superestructura ideológica de la sociedad y los procesos de subjetivación, y dentro de la cual atribuyen un destacado papel a la primera generación de la mal llamada Escuela de Fráncfort, cuyos intelectuales habrían orquestado un movimiento en contra de los pilares institucionales y valorativos que sostienen la sociedad occidental a favor de los grupos minoritarios, la liberación sexual, el anticristianismo y los migrantes, así como formulado un ideario de “corrección política” que ha nutrido el multiculturalismo y domina las agendas de las instituciones del estado, la academia, los medios de comunicación y los organismos de gobernanza globales. De acuerdo con Forti (2021), en el frente político de esta cuasi cruzada es de mencionar el caso de Steve Bannon, estratega jefe de la Casa Blanca durante los primeros meses de la primera presidencia de Donald Trump, quien elaboró la idea de que la guerra cultural debía darse instrumentando las nuevas tecnologías, utilizando recursos discursivos y digitales.

Dentro del amplio espectro que articula al adversario en la disputa cultural siempre han estado presentes las reivindicaciones del feminismo y el reconocimiento de las diversidades de género –en los Estados Unidos, por ejemplo, desde los años setenta, aparece el feminismo provida ligado a Nueva Derecha Cristiana y el movimiento *exgay*, ambos de bases evangélicas (Bárcenas Barajas, 2022: 17 y 18)–, pero esta tendencia se ha enfatizado a partir de la primera década de este siglo. El feminismo, en cuanto teoría y en cuanto movimiento social, junto con la teoría de género y las luchas de las disidencias de género, es uno de los enemigos centrales a batir dentro de la disputa política por el dominio del sentido de realidad que da forma a la sociedad del presente. Parto de la idea de que se trata de un movimiento contrafeminista y no solo an-

tifeminista, puesto que no refiere únicamente a la renuencia a identificarse con sus reivindicaciones políticas, prácticas y aportaciones en los distintos campos del conocimiento, sino que busca revertir sus logros y obturar la posibilidad de su avance en un esquema de antagonismo radical que funciona como uno de los soportes centrales de la búsqueda de consenso al interior de las distintas tendencias de la derecha, que han dado en agruparlo bajo la noción de “ideología de género”.

Las movilizaciones contra la “ideología de género” tienen antecedentes en Europa desde el 2010 y se conforman de convergencias entre movimientos sociales, partidos políticos de extrema derecha y sectores de la iglesia católica. En el caso de América Latina se conforman de grupos políticos, religiosos y de la sociedad civil, también católicos, pero con una marcada presencia de evangélicos pentecostales y neopentecostales que tienen conexiones con la Nueva Derecha Cristiana estadounidense. Se trata de una amalgama entre neoconservadurismo y rasgos del ideario neoliberal que defiende el sistema patriarcal, binario y la diferencia sexual naturalizada, así como la propiedad privada, el libre mercado y la libertad individual, en una querella cuyo centro inmediato es la regulación de la moral sexual.

La creación del término “ideología de género” es obra del Vaticano; en esta labor han participado activamente intelectuales de la iglesia católica y el Pontificio Consejo para la Familia, y fue lanzado a inicios de los años noventa en respuesta a los avances del feminismo y la colocación del concepto de género en documentos y conferencias de la ONU (Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, El Cairo, 1994; Conferencia Internacional de la Mujer, Pekín, 1995). Desde esta perspectiva, la teoría de género es “ideología”, puesto que va en contra de los fundamentos biológicos de la sexualidad y la diferencia sexual y de sus supuestas bases científicas, pero también porque consiste en una postura totalizante que no tolera la crítica ni la disidencia. Esta elaboración discursiva se propone contrarrestar uno de los pilares del feminismo: la idea de que el orden de sexo-género es una construcción sociocultural que sostiene al patriarcado, a través de un esencialismo de

género que tiene detrás una idea de naturaleza inmutable y creada por Dios en la cual estarían fijados los roles tradicionales; en este sentido, ir a contracorriente de este planteamiento sería “voluntarismo de género” (Butler, 2024): la actitud de tomar el lugar del creador, transgrediendo la ley natural y divina. Esta tesis general se concreta en debates públicos y legislativos sobre la despenalización del aborto, los derechos de parejas del mismo sexo (matrimonio igualitario y adopción homoparental) y la formulación de currículos escolares incluyentes, y entra en conexiones con el nacionalismo blanco y su agenda antiinmigración y su defensa de la familia natural, la heterosexualidad y la blanquitud (Butler, 2024).

La disputa contra la “ideología de género” también es difundida a través de producción bibliográfica, conferencias y charlas en distintos medios de comunicación; en América Latina encontramos, en su mayoría, escritores que funcionan como compiladores y divulgadores de este conocimiento de producción europea y norteamericana, básicamente recogiendo de segunda mano los desarrollos teóricos de las argumentaciones originales. Encontramos también organizaciones religiosas de la sociedad civil, como Hazte Oír, el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia y el Congreso Mundial de Familias, compuestas por evangélicos pentecostales y neopentecostales que también han fundado partidos políticos y presentado candidatos a la presidencia –pensemos en Jair Bolsonaro, del Partido Social Cristiano–, participando en las cámaras legislativas y en alianza con otros actores religiosos. Finalmente, cabe mencionar las movilizaciones masivas en las calles y la presencia en las redes sociodigitales, por ejemplo en la plataforma en línea CitizenGo, fundada en España en 2013.

Analizando esta producción discursiva, teórica y de divulgación en España, algunos investigadores señalan que presenciamos un fenómeno de carácter transnacional y local compuesto por partidos políticos, sectores ultraconservadores de la iglesia católica y de otros credos minoritarios y actores de la sociedad civil que comparten una misma base retórica, haciendo un uso estratégico de la medicina, biología y otras ciencias, utilizando un lenguaje exagerado e hiperbólico con una ter-

minología exportada que a veces experimenta con traducciones locales, simbologías comunes y temas que potencian la movilización, como el aborto y el reconocimiento de las identidades trans (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017).

La guerra contra la “ideología de género” adquiere sentido vista en la convergencia del desdibujamiento de la lucha de clases, las disputas por la gestión política de la reproducción, así como la funcionalidad psicológica y económica de dicha batalla. Mientras que el fascismo histórico convirtió a la clase en su antagonista más importante, esta hoy solo se evoca a través de sus significantes retóricos, “comunismo” y “socialismo”, de modo que ha resultado política, psicológica y económicamente más redituable recurrir al feminismo y las reivindicaciones centradas en el género como sustitutos sustanciales del enemigo clásico de las ideologías autoritarias. Además, Segato (2016) ha señalado que esta tensión remite también al reconocimiento, por parte de un amplio espectro de actores conservadores, políticos, sectores religiosos y empresariales, de la centralidad del género en el sostenimiento de la sociedad capitalista y patriarcal y, por tanto, de la urgencia de disputar ideológica y materialmente el control de este campo. Finalmente, hay que decir que el feminismo se ha convertido en un blanco privilegiado de esta guerra debido a que es política y psicológicamente funcional al discurso del radicalismo de derecha de nuestros días, económicamente redituable para el capitalismo de plataforma y operativo para la continuidad del capitalismo.

Los progresos en la plasmación de la agenda feminista y de género de los últimos años, impulsada por las luchas de las mujeres y las disidencias LGBTQI+, son muestra de una interpelación política que no ha tenido temor de salir masivamente a las calles y activar otras formas de disputa política, por ejemplo, a través del ciberfeminismo. Este feminismo, también denominado de cuarta ola, tuvo avances en varios países con el reconocimiento del derecho al aborto y la creación de normativas con distinto grado de vinculación y en diferentes instituciones sobre el acoso, así como modificaciones legales y emergencia de legislación so-

bre el feminicidio. Estas luchas han sido protagonizadas por movimientos internacionales como el #MeToo y la Huelga Mundial de Mujeres, el movimiento argentino de la Marea Verde y, en México, la oposición al feminicidio como aglutinante principal del movimiento en los últimos años, que apuntalaron demandas de transformación de alto calado en la condición social de las mujeres.

La capacidad de estas luchas para hacerse visibles en los últimos años, ganar consenso paulatinamente e ir generando cambios en el estado de cosas patriarcal está detrás del hecho de que sea señalado por distintos actores del *radicalismo de derecha contemporáneo* como una de las causas sustanciales de las conmociones económicas, políticas y culturales de la sociedad. Además, funciona como un activador de las bases de apoyo masculinas que han procesado la interpelación feminista a través del malestar, desviando la atención de las causas reales de la inestabilidad social, canalizando para su agenda el enfado masculino y nutriendo las bases de apoyo políticas de los partidos al interior de este espectro.

Se trata de un recurso discursivo central para la ideología contrafeminista, a través del cual se establecen asociaciones inmediatas entre el avance del feminismo y de las disidencias de género y las crisis sociales, económicas y ambientales, y que incluye cuestiones que van desde las modificaciones de la familia, roles y relaciones de género tradicionales, la baja y mezcla demográficas, con sus componentes racistas, y la amenaza a la sobrevivencia de los Estados nación hasta las secuelas económicas de la crisis del capitalismo, en una red de significados amplia que no siempre tiene conexiones lógicas entre sus componentes, pero que se aglutina monolíticamente en el término “género” (Butler, 2024).

Estas elaboraciones conforman una configuración afectiva del malestar en la que se entremezclan la inseguridad, el miedo, estados de incertidumbre, resentimiento, rabia, odio y otros vectores emocionales, y que convierte a las mujeres y disidencias de género en receptáculos de una hostilidad que, en realidad, tiene determinaciones estructurales e intereses políticos de fondo. La activación del miedo a través de asociaciones entre el género y la pedofilia, la sexualización de las infancias y

la promoción de la homosexualidad se combina con altas dosis de un conspiracionismo en el que se presenta al género como un complot del Norte global que prolonga la colonización y el imperialismo cultural.

Para intentar explicar esta reacción, Judith Butler (2024) recurre la idea de la “fantasía de género”, según la cual el género sería un concepto, más que vacío, sobredeterminado, que condensa miedos y ansiedades asociados con el paquete “ideología de género”, pero que encubre y desvía la atención de las causas objetivas de estos estados emocionales, la destrucción de la naturaleza, el desempleo... y que la derecha radical no duda en atizar para sus propios propósitos. En la *phantasmatic scene*, la fantasía se mueve entre lo consciente y lo inconsciente, lo social y lo psíquico, organizando el deseo y la ansiedad generados por el miedo y la incertidumbre a través de una sintaxis de elementos sin relación lógica entre sí: yuxtaposiciones, asociaciones arbitrarias y contradictorias y desplazamientos proyectivos. Aspectos que recuerdan la permeabilidad de la identidad y la precariedad, el desplazamiento y la sustitución, así como la pérdida de poder patriarcal (tanto en la familia como en el Estado), el menoscabo de la supremacía blanca y el peligro de perder la pureza nacional. La fuente de destrucción condensada de todos estos fenómenos es el género. Estos estados se intensifican al tratarse de un concepto que involucra la experiencia profunda con el propio cuerpo y la sexualidad, su condición de vulnerabilidad y exposición a la violencia; en este sentido, Butler señala que no basta con ver este movimiento como una reacción al progresismo, sino que obedece a causas más profundas, lo cual marca una diferencia cualitativa importante con la emocionalidad provocada por la invocación de nociones de clase o modos societarios como comunismo o socialismo.

En esta *configuración afectiva* (*affective arrangement*)¹ discurre la agenda política de los actores del *radicalismo de derecha contemporánea*.

1 Se trata de una constelación intensiva de afectos que reúne materiales y actores heterogéneos en combinaciones mutuamente formativas (Slaby, 2019: 109).

neo, quienes pugnan por medidas que reviertan los avances en la autonomía corporal de las mujeres para recuperar el control de la reproducción, que reinstalen a los varones en una esfera de la producción cada vez más medrada y que recuperen o conserven el modelo tradicional de familia como instancia de regulación de la sexualidad y de configuración de géneros normativos y heteronormatividad. Trabajos recientes sobre la vinculación entre el ideario de derecha y el neoliberal sostienen que este antagonismo de género refleja las tensiones y contradicciones constitutivas de la sociedad capitalista-patriarcal a través de una pugna política por la sujetividad de las mujeres y la socialización de recursos materiales y simbólicos que han estado históricamente en manos de los varones (Alabao, 2019: 205-218). El feminismo opera como blanco de los estados de inconformidad producidos por los efectos psicosociales de la estructura; sin embargo, en la superficie, esta relación conflictiva se presenta en formato de guerra identitaria. De acuerdo con Adorno, en circunstancias de elaboración ideológica de la complejidad estructural, el recurso a la *personalización* (*Personalisierung*) ayuda a atenuar el malestar generado por las crisis del capital y los reacomodos culturales y políticos de la sociedad. Como veremos más adelante, este mecanismo de contención ayuda a localizar en causas concretas fenómenos abstractos que no están al alcance de la comprensión cotidiana.

Michael Kimmel (2017) sostiene un argumento similar, desde otros referentes, cuando afirma que el malestar de los varones que fueron la base de la campaña de Donald Trump del 2016 se explica a través de la elaboración emocional de una “privación relativa”. De acuerdo con esta idea, los individuos poseedores de algo que sienten que pueden perder –reconocimiento, valor, estatus, acceso a bienes y beneficios– colocan en el foco de sus frustraciones a quienes están en un peldaño inferior, frente a quienes se le ha enseñado al hombre blanco a sentirse superior: personas migrantes, racializadas, colectivos LGBTQI+, mujeres... Estos varones fueron educados en un sentido de propiedad, estatus y ejercicio de derechos que perciben que les corresponden por nacimiento, elementos a los que acompañan dosis de meritocracia. La percepción de

injusticia, que Kimmel conceptualiza como “derecho agraviado” (*aggrieved entitlement*), consiste en la creencia de que los beneficios que mantienen a las masculinidades blancas en la hegemonía son un derecho inalienable que les ha sido arrebatado por otros sujetos ilegítimos: trabajos y posiciones de dominio. Este malestar está unido a la pérdida del sentido tradicional de la masculinidad, en lo que puede verse como una castración simbólica que resta autoridad, prestigio, reconocimiento, autonomía y posibilidades de hacerse a sí mismos, y que se traduce en estados de humillación, en un juego de suma cero que concibe como una pérdida la mejoría de los otros, migrantes, mujeres... La ira de los hombres blancos molestos es canalizada para los propósitos de organizaciones como el Tea Party y los “activistas por los derechos de los hombres” (Men’s Rights Activist, MRAS) a través de los medios de comunicación y las plataformas digitales, de modo que esta emoción efímera adquiera rango permanente y sea soporte de un “nosotros” capaz de ser funcionalizado políticamente (Kimmel, 2017).

Estamos ante un movimiento nutrido de *masculinidades reactivas* cuyo propósito no es resolver los estados de malestar de los varones o contribuir a la búsqueda de una sociedad reconciliada rompiendo con sus subjetivaciones y estructuraciones de género, sino restituir, en gran medida, su estado previo y, en lo que Adorno veía como falsas rebeliones, redirigir la inconformidad hacia sujetos en diferencia o vulnerabilidad social, responsabilizando y dirigiendo su hostilidad por sus estados de inseguridad, ansiedad, autoestima y virilidad dañadas contra las resistencias feministas y LGBTQI+.

Si bien los diagnósticos de Butler y Kimmel son orientadores para entender las dinámicas de las formaciones del género para el funcionamiento de estos movimientos, la crítica de la primera se concentra en el cuestionamiento moral de los grupos antigénero: el “sadismo moral” que implica quitar derechos a otro a partir de la promoción de la virtud propia, prolongando el daño (Butler, 2024). Algo similar ocurre en lo que respecta a Kimmel (2017), para quien el problema central radicaría en la masculinidad y la escasa “inteligencia emocional” que provee a los

varones, y la solución estaría en ir más allá de su modo hegemónico poniendo en tela de juicio sus soportes en lugar de recurrir a sus mismas formaciones sobrecompensadas. En síntesis, hay en estos análisis un déficit de crítica del capitalismo y sus articulaciones con el patriarcado y el modo como conforman los géneros y sus relaciones.

Una primera aportación de la crítica del fascismo y el autoritarismo de Theodor W. Adorno fue sostener que, aun cuando era necesario replantearse cambios a nivel de la personalidad y la estructura de la familia, la explicación de las dinámicas de violencia generadas por estos fenómenos no era una cuestión psicológica sino social. El carácter o personalidad autoritaria es una subjetivación de la totalidad social moderno-capitalista y patriarcal; en este sentido, una teoría crítica de la sociedad tendría que explicar las dinámicas del fascismo y el autoritarismo desde la perspectiva de la totalidad.² Además, considero que las características de la personalidad autoritaria pueden verse como un conjunto de rasgos de una *antropología negativa* el interior de la teoría crítica³ en el que se sintetizan a nivel subjetivo las orientaciones fascistas y autoritarias de la sociedad, pero que en sentido estricto no son reductibles a un tipo, perfil o personalidad determinado.

Los esquemas generales del autoritarismo son la disposición a la violencia contra lo débil o diferente, la personalización, las falsas rebeliones y la vulnerabilidad a ser impactado por las ideologías de derecha.⁴ Estas disposiciones están motivadas por formaciones como el *narcisismo*

2 Para un desarrollo ampliado de la crítica del fascismo y el autoritarismo y su relación el patriarcado y las relaciones de género en la teoría crítica, ver Hernández López, 2024.

3 La formulación de una “antropología dialéctica” quedó enunciada en *Dialéctica de la Ilustración* como el marco que daba sentido a los “Apuntes y esbozos” con los que se cierra el texto (Adorno, 2007: 17). Pienso que la elaboración de una *antropología negativa* es transversal a los desarrollos de la teoría crítica.

4 Se puede encontrar una reconstrucción de los elementos sobre el autoritarismo y el fascismo en la teoría crítica en José Antonio Zamora y Jordi Maiso (2016).

herido o el *agravio narcisista* y la constelación emocional del malestar, caracterizada por estados de angustia, incertidumbre y miedo. Definidos como aquellos sujetos susceptibles de ser impactados por la propaganda autoritaria (Adorno, 2009b: 153), estos son individuos ajustados a los valores convencionales, de orientación conservadora, que no han desarrollado suficientemente un sentido de la autonomía; dependientes de imperativos y órdenes no filtrados por su juicio racional. Además, se caracterizan por la *sumisión y agresión autoritarias*, la primera lleva al sometimiento y ausencia de crítica ante las figuras de autoridad del grupo con el que el individuo se identifica; mientras que la segunda conduce a la agresión u hostilidad contra los individuos y grupos considerados débiles y diferentes. Otros de sus rasgos son la *antiintracepción* u oposición a la mentalidad subjetiva, sensible e imaginativa, la tendencia a pensar a través de la superstición y el estereotipo, así como la disposición a leer el mundo en términos de relaciones de dominio-sumisión y fuerza-debilidad (Adorno (2009b: 501). Adorno destaca el síndrome del manipulador, “potencialmente el más peligroso”, en sujetos en los que predomina el pensamiento rígido; la relación cosificante con el mundo y la propia persona (2009a), así como la practicidad y “fetichismo del hacer”, que se traducen en la tendencia a gestionarlo y administrarlo todo (2009b: 501). Estamos ante individuos con un marcado realismo y cinismo ante las condiciones sociales de desigualdad y el sufrimiento ajeno, en los que predominan la frialdad, la incapacidad para vincularse libidinalmente con los otros y el narcisismo. Estos esquemas generales explican creencias y actitudes específicas como el suprematismo, ideas de desigualdad de clase, género y raza que se legitiman en supuestos basados en la noción de naturaleza humana.

Aunque tienden a admirar y someterse a las figuras de poder, en el fondo, estos individuos experimentan malestar contra la autoridad, pero esta se canaliza adaptativamente a través de una actitud *pseudo-rebelde* (Adorno, 2010: 376) que dirige la hostilidad contra grupos que carecen de poder para responder a la violencia (2009b: 287). El malestar causado por los mecanismos sociales provoca estados de ansiedad

y miedo, los cuales se resuelven funcionalmente a través de la violencia contra los grupos minoritarios que permite la *personalización*. Ante el malestar que le genera el funcionamiento de las estructuras económica y política, el individuo se enfrenta a la tarea de comprender lo incomprendible en un mundo extrañado que le provoca ansiedad, miedo y frustración, la complejidad de los procesos objetivos y su organización fetichista impone un reto de conocimiento que difícilmente está a su alcance, por tanto, apela a estrategias psicológicas de orientación para aliviar la incertidumbre (2009b: 354). La *personalización* hace familiar lo extraño, desplazando el conocimiento de los procesos sociales y económicos abstractos que le dan sitio hacia causas concretas.

Esta apariencia efectiva también se construye a través de una “ofuscación deliberada”: los individuos colaboran inconscientemente con este estado de cosas, puesto que optan por no conocer demasiado a fin de no poner en crisis sus sentidos de realidad e identidad. Gracias al recurso al maniqueísmo, el mundo se colorea solo de blanco y negro. El sujeto percibe una realidad sin matices, de buenos y malos, en una visión de conflicto permanente entre dos extremos irreconciliables. Las relaciones de género se circunscriben a un formato de guerra de los sexos, situación que refuerza el antagonismo estructural en lugar de conducir a una posible reconciliación que pacifique los vínculos.

El desplazamiento de la hostilidad es impulsado por frustraciones profundas de orden social y psicológico que colisionan con el sentido de identidad del individuo y se traducen en la *herida narcisista*, que perjudica la autoestima y el sentido de la propia persona (Adorno, 2004c: 67 y 68; Maiso, 2022: 244). Esto va en contra, entre otros marcadores de identidad, de la construcción de la masculinidad, en lo que puede verse como una *masculinidad autoritaria*. Se trata de una dinámica de las relaciones de género íntimamente ligada a los procesos de generización. Estamos ante una masculinidad (Frenkel-Brunswik, 1950a: 366) definida por la dureza, poco sensible y abierta al cambio, con una visión dicotómica de los sexos que conduce a la división tradicional, estática y sin transiciones entre masculino y femenino. El carácter au-

toritario (Frenkel-Brunswik, 1950a: 366) se distingue, además, por el rechazo de “lo femenino”, una hostilidad velada hacia la madre por su posición inferior en la sociedad y, complementariamente, la identificación con la fuerza de la masculinidad sobrecompensada del padre (Frenkel-Brunswik, 1950b: 429), factores que llevan al distanciamiento de todo rasgo asociado con la debilidad –lo afectivo, sensible, delicado y sensual–; de acuerdo con Max Horkheimer (2005: 93), estos aspectos conectan directamente con la aversión a lo diferente.

Las estrategias discursivas del *radicalismo de derecha contemporáneo* tienen aires de familia con las usadas por el fascismo histórico y sus resonancias en el *nuevo radicalismo de derecha*, analizados por Adorno (2004a: 369), acercándose al formato de la propaganda, en una forma de “expropiación del inconsciente” o *psicoanálisis invertido* (*umgekehrte Psychoanalyse*) (2004b: 444), que se define por impedir que se lleven a la consciencia y la racionalidad las causas de un fenómeno, recurriendo, por el contrario, a la agitación de contenidos emocionales y necesidades profundas que son racionalizadas a través de formas estratégicas y falaces de presentación de ideas y opiniones. En lugar de inferencias, se elaboran asociaciones, en una “fuga de ideas organizada”, fórmulas estandarizadas que se repiten, engaño deliberado y burdo, victimismo, complejo antiminorías, “positivismo perverso” o llamamiento a lo concreto: cifras, datos, sin interpretación ni valuación crítica de por medio, “pedantería pseudocientífica” que genera la imagen de espíritu de ciencia, e imagería apocalíptica (Adorno, 2020: 42). Pero el asunto es más complejo; en el discurso del autoritarismo de derecha no todo es falso, señala Adorno (2020: 35), sino que lo verdadero entre al servicio de una ideología falsa, como sucede, por ejemplo, cuando se aíslan o sacan de contexto observaciones verdaderas para propósitos de fortalecimiento de ideas más generales que le dan fuerza al imaginario de derecha. Como indicaba Adorno ya a finales de los setenta, la presentación de un enemigo común –en sus tiempos, el comunismo o socialismo– se había convertido en una noción mística y abstracta que subsumía todo lo que a la gente no le gustaba.

El discurso de los actores del *radicalismo de derecha contemporáneo* contiene fórmulas maniqueas de guerra de sexos (nosotros-ellos) donde no hay puntos medios ni matices, así como estereotipos conformados de afirmaciones totalizantes y rígidas sobre las mujeres, el feminismo y las disidencias sexogenéricas, de una aversión a la experiencia inmediata expresada, por ejemplo, en el negacionismo de la violencia de género, que comprende las relaciones desiguales entre hombres y mujeres así como las distintas modalidades de agresión y agravio en cuyo extremo se encuentra el feminicidio.

Misoginia digital y contrafeminismo

El *radicalismo de derecha contemporáneo* está compuesto de una constelación amplia de actores políticos, económicos y sociales en relaciones de distinto nivel y alcance geopolítico, pero parte importante de su proyecto es la “guerra cultural”. Dentro del objetivo de allegarse a las masas del siglo XXI, estos actores han entendido la función clave que tienen las redes sociales y el capitalismo de plataforma para subjetivar a grandes cantidades de personas en tiempos relativamente cortos y con un grado de efectividad que ya ha tenido rendimientos políticos en la campaña de Donald Trump.

En lo que respecta a los intereses de este trabajo, destaca la función de la *manosfera*. Originada en los años noventa, se trata de un espacio digital compuesto por una red de plataformas y sitios en línea diversos y conformado por grupos cerrados de varones que comparten contenido e interactúan en las redes sociales y otros lugares de gran tráfico como YouTube. Como ha sabido ver Kimmel (2017), este tipo de configuraciones pueden concebirse como un movimiento social virtual con participantes esparcidos en la vida real, pero conectados por medios digitales e interactuando en los medios tradicionales, en una experiencia colectiva de intercambio discursivo que se sostiene en malestar y rabia comunes. Aunque hay quienes presentan versiones esperanzadoras de la machosfera, haciéndola ver como un espacio de consuelo,

generación de sentido y valoración de la masculinidad para los varones desorientados ante los cambios de las últimas décadas en las relaciones de género y otros ámbitos (Ironwoods, 2013), estos aspectos no entran necesariamente en contradicción; de este modo, Bates (2023: 27) habla de la complejidad de la machosfera, conformada por grupos con buenas intenciones pero también por una multiplicidad de movimientos de ideología masculinista que se cohesionan alrededor del discurso misógino, dos tendencias que a menudo se presentan en la misma persona.

La *manosfera* se caracteriza por anidar posiciones y propaganda anti-y contrafeministas y relación con movimientos políticos de derecha, y entre cuyas actitudes destacan el resentimiento, victimismo y posturas conspiranoicas (Delgado Ontivero y Sánchez-Sicilia, 2023) cobijadas, por ejemplo, por creencias-principio como la de la *red pill*; la idea de que se está ante una comunidad que revela un estado de conocimiento y conciencia avanzado para ver más allá de la superficie y dar con el proyecto ginocéntrico y la misandria que están detrás del feminismo (Ging, 2019). La indagación especializada destaca cuatro comunidades en el contexto anglosajón, con distinto grado de cohesión y delimitación según la circunstancias específica: los “activistas por los derechos de los hombres” (Men’s Rights Activists, MRAS), los “hombres que siguen su propio camino” (Men Going their Own Way, MGTOW), los “artistas del ligue” (Pick Up Artist, PUA) y los “célibes involuntarios” (Involuntary Celibates, o *incels*).

De acuerdo con Bates (2023), la machosfera no tiene una composición de clase en particular –aunque haya colmenas, como la de los *incels*, en la que destacan los hombres blancos, heterosexuales, instruidos y de clase media–, sino que en ella participan personas que sienten cuestionado algún sentido de autoridad asociado con su construcción de masculinidad estereotípica. Se trata de una red amplia con conexiones con supremacistas blancos, *trolls*, así como organizaciones sociales y partidos políticos, en un ecosistema digital que se aglutina en torno al rechazo de las mujeres, el feminismo y las disidencias de género, en combinaciones de aversión que compaginan con las de la derecha alternativa

(*alt-right*) y los nacionalistas blancos, como el racismo, el rechazo del discurso multiculturalista y de la “corrección política”, la homofobia... Para Debbie Ging (2019: 7) se trata de una “elasticidad ideológica” en la que convergen, por ejemplo, creencias religiosas con ateísmo y espíritu de ciencia, y que recurre a legitimar la incitación a la violencia contra las mujeres, violaciones y acoso sexuales, utilizando estereotipos deshumanizantes (normalización de la violencia) y generalizaciones, tal es el caso del término AWALT (*all women are like that*) (Bates, 2023: 67), normalizando sus usos a través de debates pseudoacadémicos en línea y uso de información y datos cercanos a la pseudociencia, recurriendo a argumentos biologicistas y pseudopsicología, estadísticas manipuladas y falsas equivalencias.

Entre estos grupos también hay diferencias; por ejemplo, los *incels* son explícitamente los más violentos, se ven como víctimas en su derecho natural a tener sexo, una posibilidad que les es negada por las mujeres, dada su tendencia natural, entre otras, a la codicia y la promiscuidad. Los “artistas del ligue” comparten la idea de poseer un derecho inalienable al sexo, pero su objetivo es conseguirlo a través de técnicas de seducción y manipulación que terminan objetualizando a las mujeres y justificando la cultura de la violación y el acoso sexuales. La comunidad de “hombres que siguen su propio camino” (MGTOW) se sostiene en una ideología de ruptura de relación con las mujeres y separatismo de distintos grados, ante un estado de cosas que leen como ginocéntrico, misándrico y marcado por prácticas femeninas como la mentira, manipulación, abuso económico y punitivismo. En sus versiones más elaboradas, los MGTOW consideran que hay que mantener a las mujeres a raya puesto que son inferiores y parasitarias con respecto al poder y capacidades de los varones. Finalmente, los “activistas por los derechos de los hombres” prefieren dar la batalla contra las mujeres en aras de disminuir sus derechos y obturar la agenda del feminismo. Aparentemente preocupados por problemas de los hombres como la salud y la custodia de los hijos, en realidad están en una cruzada anti-feminista y contrafeminista.

Los componentes de la ideología contrafeminista se propagan masiva y rápidamente en esta red gracias a su poder de polinización, el anonimato, su tolerancia y difusión estratégica de los discursos de odio. Presenciamos una guerra digital y mediática que cuenta con sus propios recursos discursivos y estéticas de divulgación, orientada a esparcir la misoginia en versiones sofisticadas y populares. En América Latina han aparecidos grupos en redes como los MGTOW y en el caso de México podemos encontrar páginas de Facebook desde el 2021, así como *youtubers* e *influencers* que se alimentan de esta ola de misoginia como “El Temach” y Franco Escamilla. Para Bates (2023: 51), la machosfera está asociada con atentados y asesinatos documentados, y también ejerce influencia *offline* a través de un “efecto goteo” que filtra su discurso por medio de los grupos con mejor presentación social, como los “activistas por los derechos de los hombres”. Además, da muestras de tener influjos contagiosos en otras esferas discursivas a través de la circulación de su jerga (feminazi, *friendzone*). Los seguimientos especializados han identificado el discurso de la *manosfera* en estudiantes jóvenes de distintos niveles (negacionismo, victimismo, uso de estadísticas espurias...) (García-Mingo y Díaz Fernández, 2022; Bates, 2023), situación que comienza a ser documentada también en el circuito universitario de México,⁵ lo cual es indicativo de la existencia de esquemas emocionales y de pensamiento misóginos de circulación amplia en la sociedad del presente.

La investigación sobre la misoginia digital difundida en la machosfera española y sus recursos técnicos y discursivos por medio de posts, memes y producción audiovisual de *youtubers* e *influencers* que

5 Para investigaciones cuantitativas y cualitativas sobre la percepción sobre el feminismo de hombres jóvenes universitarios en México, ver Zabalgoitia Herrera y Bautista Rojas, 2024; así como Palumbo y López Sánchez, 2021. Aunque el análisis no está centrado en conectar los hallazgos de las entrevistas con el discurso de la *manosfera*, es posible detectar algunos aires de familia con las opiniones que circulan en las colmenas relacionadas con el victimismo masculino, ideas antifeministas y algunos términos de la jerga masculinista.

monetizan esta ideología, han llegado, entre otros, a los siguientes hallazgos: una de las estrategias de la ideología contrafeminista más característica es la inversión de las relaciones de poder en la que el victimario ocupa la posición de víctima. Así pues, se acusa al feminismo de “ideología”, indicando con esto un sistema de creencias que tergiversa los hechos o de plano los falsea deliberada y estratégicamente para culpar injustamente a los varones de una dominación y violencia de la que se dicen ajenos o que minimizan, presentándose como los sujetos que padecen esta situación y son más bien ellos quienes son objeto del odio femenino (“misandría”). Este discurso invertido se presenta en un formato que da la impresión de racionalidad y espíritu de ciencia, apelando a argumentaciones falaces y “estadísticas retóricas” –datos cuantitativos como recurso discursivo, sin uso riguroso ni análisis– que presentan como incontestables los avances en la dimensión de la igualdad formal entre hombres y mujeres, generalizándolos sin sustento, descontextualizándolos y usándolos en comparaciones distractoras que desvían la atención del hecho central del problema en discusión (Delgado Ontivero Sánchez-Sicilia, 2023: 40). Asimismo, se insiste en poner el foco en los supuestos “privilegios” femeninos y el ataque a un “feminismo de paja” construido selectivamente para facilitar su cuestionamiento, y que poco o nada tiene que ver con la crítica feminista. Además, se apela a la igualdad formal como razón suficiente para ir en contra de toda reivindicación de justicia, viéndola, además, como hecho logrado y consumado, exagerando deliberadamente sus avances. De este modo, circulan versiones que hacen ver a las mujeres sobrerrepresentadas y sobreempoderadas, así como percepciones sobre una agenda feminista cuyo éxito ha conseguido sesgar la política, inclinándola injustamente en beneficio de las mujeres, en las que se señala que la hostilidad es bilateral, se comparan estadísticas de homicidios contra femicidios para minimizar y banalizar estos hechos de violencia y se sostiene que el asesinato de mujeres no tiene al género como móvil de relevancia, atenuando la capacidad política y epistemológica del concepto de feminicidio.

La marea de estos discursos emocionalmente efectivos es sostenida por una colmena de divulgadores de derechas –*youtubers*, escritores, *gender trolls*– que rentabilizan política y económicamente la reacción, dando la “batalla cultural” en los medios digitales y alimentando la generación de valor del capitalismo de plataforma. Esta violencia de género digital está orquestada a través de memes, videos, podcast y posteos, a veces tomando forma de campañas con propósitos desprestigio, expulsión y acallamiento del movimiento feminista y sus figuras representativas a través de recursos como la demonización y la ridiculización, así como de convocatorias a reaccionar e implementar acciones en un activismo digital contrafeminista que no tiene reparos en recurrir a vías como el acoso coordinado y la difusión de *fake news* contra mujeres y figuras destacadas del feminismo (Delgado Ontivero y Alejandro Sánchez-Sicilia, 2023). El jaqueo, *doxing*, montajes y el diseño de videojuegos punitivos forman parte de estas estrategias (Ging, 2019; García-Mingo et al., 2022).

Quienes integran la *manosfera* son hombres de perfiles diversos, unidos afectivamente por su supuesta condición de víctimas de las mujeres y el feminismo, a quienes les gustaría ser esposos, padres y amantes tal y como lo dictaba su construcción hegemónica de género y en lo que ven, como vimos de manos de Kimmel, una especie de derecho histórico por conservar. Esta red es su fuente de información, conocimiento y verdad, y no la academia, que conciben dominada por la “ideología de género”. Se trata de un espacio de vinculación que reanuda la fraternidad masculina patriarcal, reforzado por la cámara de resonancia, entre cuyos efectos está el fortalecer y nutrir, en una influencia mutua, el discurso de derechas que proviene de otras esferas en línea y fuera de línea. Al propagar una imagen denigratoria y descalificante del feminismo se abona a su desidentificación por parte de otras mujeres (Bonet-Martí, 2020). En lo inmediato, se intenta contener y acallar el feminismo en los espacios digitales, que se consideran un campo en disputa *per se* por su gran poder de subjetivación, y se

apunta a una difusión con efectividad y presteza entre los varones más jóvenes, lo cual supone pensar en estrategias para contrarrestar su influencia, también, en los espacios educativos.

A manera de cierre

La transformación del orden del género, en lo inmediato, supone pérdidas de estatus para los varones, reacomodos y renunciaciones de aquellas prácticas que generan daño, así como cambios en las concepciones de sí y la formación del propio deseo, todo lo cual supone un trabajo de duelo de no fácil aceptación y elaboración. Repensar la masculinidad en las conmociones del sistema de género capitalista-patriarcal implica, también, que las posturas feministas que optan por el convencimiento de los varones partan de una idea de repartición de beneficios problematizada. Jones y Blanco (2024: 57) señalan que el acercamiento de los varones a las causas feministas demanda una tarea de persuasión racional, pero también precisa de incitaciones al cambio que no pueden funcionar sin ciertas dosis de vergüenza de género, puesto que entrañan despojarse y abandonar una identidad a la que el movimiento interpela éticamente. En este sentido, la incitación al cambio exige de los varones una política de duelo que lleve a procesar convenientemente la pérdida en vez de compensarla funcionalmente, como hemos visto que sucede en las dinámicas de la *masculinidad autoritaria*, en las que se coloca al feminismo en la posición de enemigo en lugar de politizar la sensación de agravio en una forma de *incomodidad productiva* (Azpiazu Carballo, 2017). Presenciamos un deterioro del sentido clásico de la masculinidad por las reconfiguraciones de la sociedad del presente que está impactando en el sentido establecido de la autoridad y prestigio de los varones, pero parece que esta situación, en lugar de empujar a la mayoría de los hombres a la búsqueda de relaciones nuevas para un beneficio general a largo plazo, los lleva a la restauración de los ideales patriarcales

a través del disciplinamiento, la ruptura de relaciones y la violencia contra las mujeres y las disidencias de género.⁶

La búsqueda de una sociedad de relaciones de género pacificadas precisa de perspectivas de análisis que superen los enfoques centrados en el género y las masculinidades, yendo más allá de las lecturas psicologizantes y sociologizantes que miran hacia una sensibilización de los valores y el reparto de las tareas de la reproducción social en condiciones de crisis del Estado de bienestar y neoliberalización de la economía. En este sentido, la idea no sería sustituir una masculinidad capitalista-patriarcal por otra, como sucede en los desplazamientos posmodernos y el auge de las identidades de género flexibles (Scholz, 2020), sino apuntar hacia una reflexión y práctica política que posibilite la emergencia de *géneros no idénticos*, negativos y antagónicos con el principio de realidad establecido, lo cual precisa de una crítica radical a las estructuras capitalista-patriarcales de los géneros y sus relaciones.

Referencias

- Adorno, T. W. (2004a). Antisemitismo y propaganda fascista. En: *Escritos sociológicos I*, pp. 369-379. Madrid, Akal.
- (2004b). Contribución a la doctrina de las ideologías. En: *Escritos sociológicos I*, pp. 427-446. Madrid, Akal.
- (2004c). Sobre la relación entre sociología y psicología. En: *Escritos sociológicos I*, pp. 39-78. Madrid, Akal.
- (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Akal.
- (2009a). Educar después de Auschwitz. En: *Crítica de la cultura y la sociedad II*, pp. 599-614. Madrid, Akal.

6 Aquí valdría poner atención, también, a las feminidades del *radicalismo de derecha contemporáneo*. Por ejemplo, las mujeres que participan en el Tea Party y se sostienen en un “feminismo conservador” que quiere devolver a las mujeres a casa, el desempeño de su rol tradicional y definición como figura complementaria del hombre proveedor. En redes, destaca la función subjetivante que tienen las *influencers tradwife*.

- (2009b). Estudios sobre la personalidad autoritaria. En: *Escritos sociológicos II. Vol. 1*. Madrid, Akal.
- (2010). Cómo combatir el antisemitismo hoy. En: *Miscelánea I*, pp. 365-386. Madrid, Akal.
- (2020). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*. Madrid, Taurus.
- Alabao, N. (2019). ¿Por qué el neofascismo es antifeminista? En: Guamán, A., Aragonese, A. y Martín, S. (Dir.). *Neofascismo. La bestia neoliberal*, pp. 205-18. Madrid, Siglo XXI.
- Azpiazu Carballo, J. (2017). *Masculinidades y Feminismo*. Virus.
- Bárceñas Barajas, K. (2022). Introducción: coordenadas de los movimientos antigénero en América Latina. En: Bárceñas Barajas, K. (Coord.). *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo*, pp. 7-46. México, UNAM.
- Bates, L. (2023). *Los hombres que odian a las mujeres*. Madrid, Capitán Swing.
- Bonet-Martí, J. (2020). Análisis de las estrategias discursivas empleadas en la construcción de discurso antifeminista en redes sociales. *Psicoperspectivas*, Vol. 19, N° 3, pp. 1-12.
- Braune, J. (2019). Who's Afraid of the Frankfurt School? "Cultural Marxism" as an Antisemitic Conspiracy Theory. *Journal of Social Justice*, Vol. 9, pp. 1-25. <https://transformativestudies.org/wp-content/uploads/Joan-Braune.pdf>
- Butler, J. (2024). *¿Quién teme al género?* Barcelona, Paidós.
- Chamayou, G. (2022). *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*. Madrid, Akal.
- Cornejo-Valle, M. y Pichardo, J. I. (2017). La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, N° 50, pp. 1-32.
- Delgado Ontivero, L. S. y Sánchez-Sicilia, A. (2023). Subversión antifeminista: análisis audiovisual de la Manosfera en redes sociales. *Prisma Social*, N° 40, pp. 181-212. <https://revistaprismasocial.es/article/view/4958>

- Dardot, P. y Laval, C. (2019). Anatomía del nuevo neoliberalismo. *Viento Sur*, N° 164. <https://vientosur.info/spip.php?article14984>
- Fassin, É. (2018). El momento neofascista del neoliberalismo. *Ctxt. Contexto y Acción*. <https://ctxt.es/es/20180627/Firmas/20466/Eric-Fassin-neofascismo-neoliberalismo-UE-Trump-riesgos.htm>
- Frenkel-Brunswik, E. (1950a). Parents and Childhood as Seen Through the Interview. En: Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, E.; Levinson, D. y Sanford, N. R. (Eds.). *The Authoritarian Personality*, pp. 337-389. The American Jewish Committee.
- (1950b). Sex, People; and Self as Seen Through the Interviews. En: Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, E.; Levinson, D. y Sanford, N. R. (Eds.). *The Authoritarian Personality*, pp. 390-441. The American Jewish Committee.
- García-Mingo, E. y Díaz Fernández, S. (2022). *Jóvenes en la Manosfera. Influencia de la misoginia digital en la percepción que tienen los hombres jóvenes de la violencia sexual*. Madrid, Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud, Fundación Fad Juventud.
- García-Mingo, E., Díaz Fernández, S. y Tomás-Forte, S. (2022). (Re) configurando el imaginario sobre la violencia sexual desde el antifeminismo: el trabajo ideológico de la manosfera española. *Política y Sociedad*, Vol. 59, N° 1, pp. 1-16.
- Ging, D. (2019). Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the Masculinities of the Manosphere. *Men and Masculinities*, Vol. 22, N° 4, pp. 638-657.
- Horkheimer, M. (2005). Autoridad y familia en el presente. En: *Sociedad, razón y libertad*, pp. 81-98. Madrid, Trotta.
- Hernández López, D. (2024). Apuntes sobre la crítica del patriarcado y la violencia contra las mujeres en la teoría crítica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, N° 16. <https://constelaciones-rtc.net/article/view/5540>
- Ironwoods, I. (2013). *The Manosphere. A New Hope for Masculinity*. Red Pill Press.
- Jones, D. y Blanco, R. (2024). Varones atravesados por los feminismos. Deconstrucción, distancia y reforzamiento del género. En: Fabbri,

- L. (Comp.). *La masculinidad incomodada*, pp. 45-60. Rosario. Editorial de la Universidad de Rosario y Homo Sapiens.
- Kimmel, M. (2017). *Angry White Men. American Masculinity at the End of an Era*. Londres, Hachette.
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Madrid, Siglo XXI.
- Palumbo, M. y López Sánchez, O. (2021). Masculinidades pendulares y silenciosas. Un análisis sobre masculinidades juveniles mexicanas. *GenEros*, Vol. 30, N° 2. pp. 151-182. <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/view/18>
- Segato, R. (2016). Introducción. En: *La guerra contra las mujeres*, pp. 15-32. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Slaby, J. (2019). Affective Arrangements. En: Slaby, J. y von Scheve, J. (Eds.). *Affective Societies. Key Concepts*, pp. 109-108. Londres, Routledge.
- Traverso, E. (2019). *Las nuevas caras de la derecha*. Madrid. Siglo XXI.
- Zamora, J. A. y Maiso, J. (2016). Teoría Crítica del antisemitismo. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 4, N° 4, pp. 133-177. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/785>
- Zabalgoitia Herrera, M. y Bautista Rojas, E. (2024). Microfísica sexista y masculinidad. Subjetividad, poder y percepción de violencia en varones estudiantes de la FFyL de la UNAM (semestre 2022-II). En: Hernández Duarte, R. y de Keijzer Fokker, B. (Coords.). *Masculinidades Universitarias en tiempos de interpelación feminista*, pp. 33-62. México, UNAM.

CAPÍTULO 5

Notas sobre el odio a los derechos

Daniela Godoy

El odio a los feminismos y a la llamada “ideología de género” articula una base de coincidencias entre las nuevas derechas radicales, que presentan por otro lado una heterogeneidad de posturas en cuanto a la economía, a la geopolítica y a otros asuntos. Este capítulo se centra particularmente en la campaña contra la Educación Sexual Integral (ESI) y en el rol del odio en la estrategia que procura impugnar los derechos conquistados en las últimas décadas por las infancias y adolescencias, las mujeres y las disidencias sexogenéricas y sexuales en la Argentina, legitimando la retirada del Estado de funciones claves.

La avanzada antiderechos, transodiante y misógina se verifica en nuestro contexto argentino, el cual se ha distinguido a nivel mundial por una singular trayectoria de defensa y reafirmación de los derechos humanos, el reconocimiento de derechos a las mujeres y disidencias, a las infancias y adolescencias, consagrando el carácter de niñxs, niñas y adolescentes como sujetxs de derecho. En este sentido, la estigmatización de los feminismos y de lxs referentes políticxs y sociales que han sido y son protagonistas de estos procesos de profundización de la democracia se liga a una operatoria de movilización de pasiones fascistoides mediante la cual se procura legitimar no solamente la restauración de un orden cisheteropatriarcal, sino el arrasamiento del Estado como garante del ejercicio de derechos. Junto al menosprecio y al ataque a las políticas de memoria, verdad y justicia que nos han distinguido mundialmente, la reacción contra la ESI –sancionada en 2006 y con singular impacto en

la realidad socioeducativa argentina en estos años de su paulatina pero decisiva implementación– concentra grandes esfuerzos de la llamada “batalla cultural” de la derecha radicalizada (Seidel, 2024).

En el marco de la contraofensiva global antigénero, aquí se analizan las similitudes y las particularidades locales de esta problemática, agudizada tras el triunfo electoral mileísta y su despliegue de políticas restrictivas. Se presentan análisis sobre el funcionamiento del “género” en estas estrategias político-afectivas, que, como significante sobredeterminado o vacío, opera como un mínimo denominador común entre diversas expresiones de la derecha radicalizada movilizandopasiones fascistas (Hemmings, 2021; Butler, 2024; Seidel, 2024). Asimismo, desde la teoría de los afectos/emociones se profundiza en la circulación del odio entre cuerpos, signos y objetos, la cual permite construir tanto el “nosotrxs” como los objetos de odio (Ahmed, 2015). La operatoria del odio al género, a la diversidad y a la educación sexual integral (ESI) habilita así modos de violencia, censura y persecución tanto de sujetos, sean referentes o no, como de contenidos, a través de acciones que estigmatizan las demandas democráticas y acompañan el objetivo político de debilitamiento de las políticas públicas que tienden a garantizar la justicia social.

El género como “ideología” y bajo fuego

Varios análisis contemporáneos (Grimson, 2024; Torricella, 2024; Semán et al., 2023; Hemmings, 2020; Butler, 2024; Seidel, 2024) coinciden en que la transnacionalización de la lucha antigénero y su consecuente movilización de afectos –que la derecha radicalizada parece haber hegemonizado en un giro fascistoide, autoritario y antidemocrático– proyecta y desvía deseos y pasiones políticas. Butler ha planteado que, como una “escena fantaseada”¹ –psicoanalíticamente hablando–, el gé-

1 Fantasma deriva del concepto psicoanalítico de fantasía, que Laplanche define como una disposición sintáctica de elementos en la vida psíquica a la vez que como

nero concentra un miedo indeterminado a la destrucción, ya sea de la familia o de la nación, y alude al peligro en que se encuentra el orden jerarquizado patriarcal conocido y retransmitido por generaciones.

Según Hemmings (2021), la movilización del resentimiento contra la “corrección política”, a la que sirve el empleo del concepto “género” en estas narrativas, permite unificar posiciones que, en relación a otros temas, se encuentran muy dispersas, justamente porque construyen un único enemigo a odiar. El ataque se dirige tanto a contenidos como a lxs referentes de la “ideología del género” o el “generismo” –como se usa más en Europa–, consideradxs viles y dañinos (2021: 29). Además, al caracterizar la “ideología de género” como una postura que amenaza la organización familiar heterosexual natural al defender y promover el matrimonio igualitario, la educación sexual integral o el derecho de personas trans a la identidad, el patriarcalismo se disfraza de una “defensa” de las mujeres, reafirmando –como hacen algunos feminismos transexcluyentes– la diferencia sexual y la complementariedad de los sexos. El género queda así caratulado como una ficción peligrosa, cohesionando sexismo, homolesbofobia y transfobia, xenofobia y racismo. Todo cuestionamiento de la naturalización de la diferencia sexual como criterio para asignar roles, jerarquías y ámbitos de acción, y todo señalamiento crítico del marco de inteligibilidad heteronormativo resultan censurados y tildados de “adoctrinamiento” mediante la apelación a la libertad de pensamiento y expresión (Butler, 2024).

Las políticas públicas con perspectiva de género son también cuestionadas como imposiciones de élites globales que atentan contra la “gente común” y van contra los valores tradicionales, la familia y las

una organización del deseo y de la ansiedad por ciertas reglas organizativas y estructurales, recurriendo a material inconsciente y consciente (ver Butler, 2024: 14-15). En este sentido, Butler y otrxs autorxs utilizan esta caracterización para explicar la proyección invertida (colocarse como personas perjudicadas por, incluso como víctimas de, aquellxs a quienes atacan como la causa del perjuicio, mujeres, feministas, colectivos LGTTBIQ+ que pasan a ser agentes de la destrucción y el sadismo resultante de la liberación de las trabas de la “corrección política”).

identidades nacionales. Para algunxs autorxs, el “género” funge como un “significante vacío”, un tropo útil para unir una serie heterogénea de resistencias a las demandas por derechos e igualdad, deseos de cierre de fronteras a la inmigración y una insatisfacción generalizada ante las incertidumbres económicas (Hemmings, 2021: 29). Butler sostiene, por su parte, que el “género” funciona como un significante sobredeterminado, capaz de absorber ideas muy dispares acerca de lo que amenaza al mundo. Pero, además, el género representa en la imaginación cotidiana una forma de vivir el cuerpo, por eso resulta un campo de maniobras donde se expresan diversas ansiedades –no solamente sexuales–, la vulnerabilidad, el hambre, o la violencia. En otras palabras, el género es el locus donde se exacerban las luchas sociales y sexuales de lxs vivientes; tiene que ver con los sentidos de vida encarnados, que son conformados y enmarcados en normas y convenciones sociales (2024: 16).

La politización reactiva del género (Vaggione, 2022), también pensada como contraofensiva, se ha convertido en un clivaje político y electoral para las derechas radicalizadas cuyas posiciones extremas no solamente atentan contra la transversalización de las políticas que procuran equidad, sino que minan la legitimidad de cualquier medida en favor de la justicia social (Torricella, 2024: 124). La guerra, el odio y el pánico ante la “ideología del género” se amplifican porque el concepto sobresaturado “género” concentra pasiones políticas y proyecciones invertidas² que permiten –por medio de operaciones de condensación, desplazamiento y las asociaciones– una organización del deseo y de la ansiedad, en un marco –además– de crisis de la masculinidad. Esta organización particular de la ansiedad “libera” a lxs sujetxs de ciertas restricciones éticas que se perciben como ilegítimas, y permite un despliegue del odio y de la violencia que ahora atenta, exultante, contra

2 Un ejemplo significativo de estas proyecciones en el discurso antigénero de la Iglesia católica, que ha encubierto históricamente casos de pedofilia de sacerdotes, es la acusación de “pedófilxs” a las identidades no normativas, o a la educación sexual y al “género” de inducir a prácticas sexuales a las infancias.

aquellos límites establecidos recientemente y que han conformado la habitual “corrección política”. Si estas restricciones –que dejan fuera del juego político ataques personales, el acoso en redes, la denostación mediante insultos, groserías, amenazas de violación y la naturalización de constantes alusiones que asocian la lucha política con la violencia sexual– son deslegitimadas por proceder de las reivindicaciones feministas y LGTTBIQ+, entonces quienes promueven y demandan derechos pasan a ser “justificadamente” objeto de censura y de violencia política por parte de quienes se “defienden”. La impostura violenta se disfraza de razonable indignación.

Las narrativas y discursos antigénero constituyen una lente para conectar ideologías según las cuales se están corrompiendo y subvirtiendo valores de la familia, y funcionan como *un pegamento cognitivo y afectivo* entre acusaciones contra el feminismo que, de otra manera, no tendrían sentido (Hemmings, 2021: 29). Dicha hostilidad enmascara la angustia y los miedos provocados por los ajustes neoliberales y la globalización que impactan en amplios sectores y, en simultáneo, representa la defensa de privilegios masculinistas naturalizados. Así, siguiendo a Butler, la fantasía de un pasado perdido –ahora afectado por nuevos derechos y sujetos colectivos emergentes– y pasible de ser recuperado opera decisivamente en esta oleada autoritaria mediante la clásica apelación a un orden basado en la “naturaleza”.

En la (presunta) defensa de las mujeres contra los transfeminismos, la operatoria de disfrazar la defensa de privilegios patriarcales implica endilgarle a aquellos la agresividad y la imposición ilegítima de su perspectiva en la educación, las políticas públicas y la agenda política. La defensa de las mujeres, entendida en marcos cisheteropatriarcales, representa una disputa de las históricas bases del desarrollo teórico y político de los feminismos –la denuncia contra la violencia machista, la exaltación de la dignidad de lo femenino, etc.– desde la asunción del binarismo de los sexos, del dimorfismo corporal y sexual y de la heterosexualidad obligatoria. Como han señalado los feminismos interseccionales y decoloniales, esta concepción binaria del género está siempre

racializada. En primer lugar, esta comprensión del género conforma un marco contingente de inteligibilidad cultural (Butler, 2007). La descripción y crítica de este marco inició un movimiento que representó una bisagra en la teoría y en los activismos feministas, desatando fuertes antagonismos, entre otros motivos, por el apego a una identidad política y cerrada de “mujer” como premisa básica. Dicha matriz de inteligibilidad cultural establece, como efecto oculto y naturalizado de operaciones de poder, la causalidad y estabilidad del sexo-género-deseo, y produce, en simultáneo, la esfera de lxs no sujetxs (Butler, 2007).

La deriva teórico-política de los feminismos y de la comprensión del género, en una confluencia con la teoría queer, hacia un transfeminismo –con sus declinaciones decoloniales, antirracistas, antiimperialistas–, le ha proporcionado dinamismo tanto como preocupantes divergencias que han llevado a algunas versiones de activismos feministas a confluir con postulados de la derecha radical. Puede decirse que la defensa acérrima del sujeto mujer, entendida como víctima del patriarcado y presuntamente “desalojada” de su lugar de sujeto por las disidencias, –como plantean las feministas que reafirman la diferencia sexual–, ha pervertido el impulso salvador que dio origen a la empresa feminista al derivar en muchos casos en un feminismo transodiante.

En segundo lugar, como plantea Butler en *¿Quién teme al género?* (2024), la pretensión de volver a una época anterior al “género”, es decir, a un mundo patriarcal ordenado que tal vez nunca haya existido pero que ocupa su lugar en la “historia” de la “naturaleza”, justifica intervenciones estatales autoritarias: se necesita de fortaleza para proteger y restaurar a la sociedad amenazada. Al estigmatizar a minorías sexuales y al género como peligros sociales se habilita entonces la privación de derechos, de protecciones y de libertades fundamentales, lo que implica una ideología antigénero “inmersa en el fascismo” (2024: 12). El delirio de las tendencias fascistas infundiendo miedo en la población, o explotando miedos existentes sobre el futuro existencial, conforma al género como “la causa de todo”. Tal es la funcionalidad del “género” como foco que pega diversas expresiones de extrema derecha.

La hegemonía creciente de las políticas neoliberales se ha combinado con sectores conservadores y sectores progresistas, debilitando las formas democráticas y marcando un cambio de época (Grimson, 2021). Este contragolpe cultural ha permitido en diversos contextos atacar derechos de lxs trabajadorxs y excludxs, promover la censura y configurar regímenes donde conviven formalidades democráticas con climas y medidas estatales que deterioran derechos individuales. La movilización de la crueldad y el sadismo atenta contra la comprensión de la convivencia social en una ineludible interdependencia y profundiza entonces la vulnerabilidad de aquellxs que recientemente alcanzaron visibilidad, derechos y reconocimiento.

La exaltación de la autonomía y de la individualidad meritocrática, de la virilidad y de la misoginia –ejemplificadas con Trump en los Estados Unidos y Bolsonaro en Brasil– del hombre patriarcal, blanco, fuerte y soez, cuya incorrección política se festeja contra la hipocresía de la política tradicional, permite adhesiones entusiastas a la retirada del Estado de sus funciones claves. Cabe recordar que la covid-19 fue tildada de “*gripezinha*” por Bolsonaro, quien, además de no tomar las medidas sanitarias para minimizar su impacto, promovió el uso de sustancias sin sustento científico y se burló de la situación. Mientras en Brasil la pandemia y la negligencia estatal dejaron el segundo saldo más alto de muertes del mundo –600.000 personas–,³ Bolsonaro hacía gala de no estar vacunado alegando que su organismo era “lo suficientemente fuerte” ante el virus.

Como en los Estados Unidos de Trump y en el período bolsonarista, el discurso sobre la amenaza que encarna el “género” para el varón y para la familia tradicional lo coloca dentro de un programa político que

3 El exmandatario brasileño fue denunciado por el senado de su país no solamente por no haber tomado medidas ante la pandemia, sino por haber violado reiteradamente medidas que prevenían las aglomeraciones, el uso de la mascarilla y la apelación a concurrir a trabajar para mantener en marcha la economía brasileña. Bolsonaro minimizó el impacto de las vacunas y promocionó el uso de la cloroquina en sus discursos oficiales. Por eso se lo acusó de crímenes contra la humanidad y genocidio, entre otros cargos.

induce a la pedofilia, al adoctrinamiento de la infancia para que “caiga” en la homosexualidad y en prácticas masturbatorias, lo cual pervierte el carácter normativo y natural del orden cisheteropatriarcal. Hay acá un punto para Butler y su argumento sobre la “policía” del género, cuando manifestaba que, si la heterosexualidad o la estabilidad de la feminidad y la masculinidad descansaran en el sexo natural, no haría falta la vigilancia y la sanción de los actos performativos y de la apariencia del género a lo largo de toda la vida (Butler en Giuliano y Godoy, 2015: 223-224). Otro de los miedos que se agitan en estas campañas apunta a que, si la heterosexualidad perdiera su poder, se desataría una avalancha de perversidad sexual global, zoofilia y pedofilia. No es casual que el movimiento “con mis hijos no te metas”, que atacó la ESI y el rol del Estado como garante del derecho a esta educación, haya tenido una de sus principales usinas en Brasil, de la mano de sectores conservadores y religiosos que apelaban a tergiversar esta política educativa apelando al pánico moral en la población.

En el caso de la primera mujer que ocupa el cargo de presidenta del Consejo de Ministros en Italia, la ultraconservadora Giorgia Meloni, resulta significativa su oposición al aborto, al feminismo y a la “igualdad de género” mientras defiende los derechos de “las mujeres”. Como en otros países europeos, este antifeminismo se combina con la xenofobia, que se expresa en la apelación al peligro de un reemplazo étnico por culpa de la inmigración, y fortalece su postura contra el aborto. En cuanto al éxito en el desempeño en la política o la profesión en las mujeres, este se debe exclusivamente a los méritos personales de cada una. La apelación a la familia y a su rol cuidador como garante de un orden “natural” –amenazado por las agendas feministas, LGTTBIQ+ y la “ideología de género”– viabiliza a la vez el racismo y la xenofobia, alentando la profundización de la desigualdad social.

La resistencia y ataque a la perspectiva de género y la patologización de la diversidad sexogenérica a través de la circulación del “fantasma” amenazante del género procura que las personas acepten la censura –de todo pensamiento crítico, por cierto– y además, cedan sus derechos;

por añadidura, se promueve que las personas así despojadas vuelquen su temor y su odio sobre comunidades más vulnerables.

El repertorio de violencia simbólica que Milei ofreció en el Foro Económico Mundial de Davos en enero de 2025 constituyó una pieza singular de discurso de odio que encendió alarmas a nivel mundial, no solamente en la Argentina. El mandatario calificó al feminismo, la diversidad y la inclusión como parte de una “epidemia *woke*” que, según él, debe ser extirpada como un “cáncer”. No se privó de asociar a las personas trans con “tratamientos hormonales que mutilan a niños”; calificó de “pedófilos” a las parejas homosexuales que adoptan hijos; describió a lxs migrantes como “hordas que abusan, violan o matan” y sostuvo que el feminismo es “una búsqueda de privilegios”. Milei criticó las legislaciones contra el femicidio por “discriminar a los hombres”. En respuesta, miles de personas se congregaron para rechazar estas afirmaciones en Buenos Aires y otras ciudades del país, bajo el lema “La vida está en riesgo. ¡Basta! Al closet no volvemos nunca más”, y tanto las organizaciones LGBTQ+ como los movimientos feministas advirtieron sobre el peligro de habilitar la violencia a través de estos discursos.

LA ESI en la Argentina

En la Argentina, la ley 26.150 de Educación Sexual Integral (2006) es una política educativa que se enmarca en los derechos humanos, cuyos ejes son la perspectiva de género, el respeto de la diversidad, la valoración de la afectividad, el cuidado del cuerpo y de la salud y el ejercicio de los derechos. La idea de la sexualidad integral no la restringe a la genitalidad ni a la reproducción: alude a una dimensión vital y compleja modelada en el entramado social. Durante el rico proceso de su implementación, junto al impacto de otros nuevos derechos consagrados a las mujeres, infancias y disidencias sexogenéricas, varios establecimientos educativos confesionales recurrieron a formaciones “internas” adicionales para lxs docentes que, por ley, deben impartir los contenidos es-

tablecidos y elaborados por los consensos del Consejo Federal de Educación. Dichas adaptaciones elusivas del “género” mantienen el marco binario y heteronormativo. Ahora, en este presente de arrasamiento de derechos y de la retirada del Estado, los discursos y narrativas estigmatizantes del género –entendido en cuanto performance o como construcción reglada y vigilada– contraponen a la perspectiva integral la impronta biologicista y fijista del binomio varón-mujer patriarcal y la patologización de la diversidad.

Los ejes y lineamientos de la ESI han permitido no solamente el reconocimiento de derechos desde la infancia, cuestionando el adultocentrismo, sino la desnaturalización de marcos de comprensión arraigados que han sustentado largamente las jerarquías patriarcales. El modelo entronizado de la familia patriarcal romantiza, entre otras cosas, el trabajo de cuidado no reconocido y la preeminencia masculina y, sobre todo, tiende a desconocer el carácter de sujetos de derecho de las infancias y adolescencias. Los silencios sobre los abusos sexuales sufridos en la infancia se han resquebrajado gracias a los espacios de escucha y confianza que han ofrecido las actividades y contenidos de la ESI. Además, organismos como UNICEF han dado cuenta de la reducción en un 50% de los embarazos en la adolescencia por el impacto de programas y políticas educativas, como el Plan ENIA (Plan de Prevención del Embarazo No Intencional en la Adolescencia), desmantelado en abril de 2024.

A fines de 2024, en un informe elaborado por el Movimiento Federal XMasESI⁴ se detalló el desfinanciamiento y la distorsión de su contenido

4 El Movimiento XMásESI es un colectivo federal de docentes, periodistas, militantes de organizaciones sociales, profesionales, educadoras populares y promotoras territoriales de género y diversidad que tienen “la convicción de que la ESI es un proyecto de justicia y de igualdad para la mejora de la calidad de vida de todas las personas”. El Informe sobre la situación de la ESI en la Argentina fue publicado a un año de la gestión de Milei y marca que el incumplimiento de esta ley “afecta, además, las garantías del sistema normativo de género y derechos humanos”. Entre las normas damnificadas figuran las de Prevención Integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres (26.485); la de Matrimonio Igualitario

pedagógico, así como el intento de desplazar la ESI y reemplazarla por la “educación emocional”. Con el abandono propio de la gestión nacional mileísta, solamente la Provincia de Buenos Aires ha creado y mantiene una Dirección de ESI, y apenas 13 de las 24 provincias argentinas la sostienen en sus acciones de políticas públicas, que comprenden desde la formación hasta la entrega de materiales así como iniciativas puntuales, en un contexto de un grave y generalizado desfinanciamiento.

Las persecuciones y denuncias a docentes, contenidos y materiales utilizados en el marco de las actividades de ESI también son preocupantes. La embestida en noviembre de 2024 contra el libro *Cometierra* de Dolores Reyes, por parte de una fundación libertaria y de la vicepresidenta de la nación, Victoria Villarruel, causó gran revuelo, así como también incrementó la popularidad de esta obra incluida en el programa de lectura “Identidades Bonaerenses” de las escuelas secundarias de la provincia de Buenos Aires.

Una de las resistencias más impactantes en la expresión local de las nuevas derechas y la guerra al género y a la ESI emerge del protagonismo que han tenido, sobre todo desde la pandemia, jóvenes a quienes en la década anterior se le concedió el derecho al voto desde los dieciséis años. En sus movilizaciones tiene lugar la construcción de un repertorio de argumentos y consignas –acusaciones de corrupción, falta de división de poderes, “diKtadura”, “populismo”, críticas a la política económica y a la “clase política” – en un lenguaje agresivo que recuerda al utilizado en los años setenta para estigmatizar la militancia revolucionaria. La descalificación de funcionarixs con el epíteto de “monto-neros” o la acusación de llevar el país “al comunismo” se convierten

(26.618), la de Identidad de Género (26.743), la Ley Micaela (27.499) o la Ley de IVE (27.610). Estas leyes “requieren de procesos formativos, desde la infancia, para su cumplimiento cabal”. Se plantea además que “la ESI está en jaque por la falta de garantías del Estado nacional y de la mayoría de los gobiernos provinciales”. El movimiento cuenta con un repositorio que puede consultarse aquí: <https://ruge.cin.edu.ar/documentos-y-publicaciones/85-repositorio-movimiento-federal-xmasesi/>.

así en un elemento identificador entre las juventudes de las “nuevas derechas” (Vazquez, 2023: 75-76).⁵

La campaña *#noaladoctrinamiento*, de los Jóvenes Republicanos, invitó a militantes y a seguidores a *denunciar* el uso del lenguaje inclusivo, las actividades de ESI, las campañas contra la violencia de género, la Ley 27.610 o la Ley Micaela (27.499). Para esta juventud de derecha, las lecturas de Marx, Simone de Beauvoir y otrxs calificadxs de “zurdos” constituyen una inaceptable “bajada de línea”. Asimismo, estos jóvenes combaten las conmemoraciones vinculadas a la memoria del terrorismo de Estado o las vinculadas a la demanda de justicia por la desaparición forzada y muerte de Santiago Maldonado,⁶ que se deslegitiman como “ideología” al ligarse a prácticas implementadas durante el kirchnerismo. Según Vazquez (2023: 76), el contraste entre este activismo juvenil

5 Con el quiebre que supuso la pandemia de covid-19 y el ASPO (aislamiento social preventivo y obligatorio) se reactivó el uso de expresiones ya presentes en manifestaciones previas opositoras a la entonces Presidenta Cristina Kirchner –de “dictadura” a “infektadura”– impugnando la gestión sociosanitaria de la pandemia. Allí se encabalaron diferentes elementos: desde el “sueño comunista” de tener a “todos los seres humanos controlados” hasta sus efectos en materia económica. Según Vazquez, el impacto de la apropiación generacional de esta narrativa va más allá de la cuestión político-ideológica por la puesta en crisis de las dinámicas de socialización y sociabilidad entre pares, el núcleo de la producción de experiencias juveniles. La noción de “libertad” formulada por lxs activistas libertarixs puede interpretarse de manera situada como un modo de oponerse a las medidas de restricción de la circulación y al gobierno de Alberto Fernández y al kirchnerismo.

6 Santiago Maldonado desapareció durante un operativo represivo de Gendarmería el 1 de agosto de 2017, cuando participaba en un corte en la ruta 40 en el Pu Lof en Resistencia de Cushamen, provincia de Chubut. La entonces ministra de Seguridad del gobierno de Mauricio Macri Patricia Bullrich negó la desaparición forzada, y hasta espizó a la familia. La sociedad argentina se movilizó reclamando por Maldonado hasta que, 77 días después, su cuerpo fue encontrado en el río Chubut, sitio que había sido repetidas veces rastrillado. El gobierno nacional y la entonces ministra atacaron nuevamente a quienes habían denunciado la desaparición a través de los medios de comunicación, mientras la investigación judicial mostraba enormes deficiencias. El juez Lleral cerró la causa dictaminando que Maldonado se había ahogado y relevando de responsabilidad a los gendarmes. En abril de 2024 la causa se ha reabierto. El reclamo por las responsabilidades políticas y operativas sigue vigente.

libertario y la visión del entorno social de pertenencia, denostado como “recontra K”, además de abonar la hipótesis de la rebeldía de Stefanoni (2021), se alimenta de la construcción de una respuesta generacional a lo aprendido en la escuela, particularmente lo referido al último golpe cívico-militar y a la ESI.

La ansiedad frente a la contundente movilización feminista, así como ante la posibilidad de emergencia de nuevas masculinidades en el dinámico contexto social argentino de las últimas décadas, podría pensarse como la causa principal de la reacción machista por la pérdida de privilegios y la sensibilización social hacia las violencias de género. Pero, además de que encontramos mujeres que adhieren a esta rebelión, se entrecruzan otras variables en la condensación y desplazamiento del odio a los derechos, donde se yuxtaponen signos, objetos, obsesiones y temores fluidas. Conviene tener presente que la reafirmación de la naturalidad del sexo que refuerza el privilegio patriarcal posiciona al género como “falso”, negando la contingencia entre la asignación de sexo, la vivencia del género y la direccionalidad del deseo, su estabilidad y su teleología con fines reproductivos en la institución heterosexual. Las sexualidades y géneros normativos conforman el campo viable de los sujetos de una nación imaginada como el “nosotrxs” con su imbricación de racismo y colonialidad, produciendo lxs otrxs no sujetxs, borradxs de la historia, o entendidos como falsos e ilegítimos demandantes de derechos.

Entre las particularidades relevantes del contexto argentino se ha destacado la traducción de la ESI al lenguaje de los derechos humanos (Morgade, 2018), que ostenta una raigambre singular en el proceso de recuperación y consolidación democrática y se expresa en normativas de avanzada. Por ejemplo, el derecho a la identidad se vincula tanto a la búsqueda y restitución de la identidad de quienes fueron apropiados por lxs represorxs como al reconocimiento de la identidad de género autopercebida desde la infancia. De este modo, la reafirmación de la familia heteronormativa y de la potestad única de lxs xadres sobre la efectivización del derecho a la ESI vehiculiza a la vez tanto el rechazo de la concepción de sujetos de derechos de las infancias como la adhesión

al retroceso y/o abandono de las políticas públicas que garantizan estos y otros derechos. La avanzada sobre la identidad de género y la ESI permite desviar la atención del desmantelamiento del Estado.

Es notable que, en los años de profundización y actualización paulatina de contenidos curriculares de la ESI, los temas más resistidos hayan sido los relativos al respeto a la diversidad –sexual– como un eje transversal (Faur, 2018; Godoy, 2021). Sin embargo, estos eran abordados, y pese a las objeciones y temores en algunos casos lo siguen siendo, gracias a la aceptación del principio de no discriminación y al lenguaje común a los derechos humanos y a la ESI que se construyó en este tiempo (Morgade, 2018; Godoy, 2021). Las dificultades en las instituciones para adaptar espacios y prácticas a la entrada de infancias y adolescencias trans, aun ante la realidad de la diversidad de familias –en el contexto de la sanción del matrimonio igualitario y la identidad de género– en las comunidades escolares revelan la persistencia de pedagogías heteronormativas del género y de los cuerpos. Como he planteado en otro trabajo, si el eje de la ESI correspondiente al género no asume la performatividad, resulta insuficiente para advertir y acompañar resignificaciones potencialmente liberadoras de las pedagogías del género y de la sexualidad, naturalizando la producción normativa de cuerpos, sexualidades e identidades en la escuela (Godoy, 2021: 4).

La guerra al género y a la ESI –acusada de pervertir a las infancias–, la persecución de las disidencias, el rechazo al lenguaje inclusivo y la acusación de agresividad y violencia a quienes denunciamos discriminaciones y violencias simbólicas y físicas, así como otras que afectan no solo a las mujeres sino a otros colectivos, realizan una estratégica inversión de las causas de la inequidad social. Al culpar a las víctimas se debilita la legitimidad y el ejercicio de los derechos progresivos adquiridos como logros tras largas historias de lucha política. La derecha radicalizada reacciona a la sensibilización colectiva ante una violencia que ha sido resguardada en lo privado como parte naturalizada de un paisaje cotidiano. Por eso se impugnan las nuevas terminologías que nombran y visibilizan la violencia –como el concepto de feminicidio–,

así como también las prácticas que procuran evitarlas. Estas se consideran “imposiciones” ilícitas. Así, en la circulación y proliferación del odio, las restricciones éticas se debilitan o se desvanecen, lo que habilita ataques verbales o físicos y diversas formas de censura.

La retórica oficial mileísta es un claro ejemplo de esta circulación del odio. Una verbosidad violenta da pie a una euforia sádica en quienes acusan al lenguaje inclusivo o a las denunciantes de violencia de género de imponer una moral que limita su “libertad de expresión”. Envalentonadxs con la violencia simbólica que pasa por “incorrección política”, sus adherentes celebran el desmantelamiento de programas estatales de prevención y de atención a víctimas de violencia de género, el cierre del Instituto Nacional contra la Discriminación y del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, creado durante la presidencia de Alberto Fernández en 2019, entre otros organismos. Se festeja el desfinanciamiento del Programa Nacional de ESI –como de otros de promoción de derechos– alentando su reemplazo por una educación emocional individualista, y se libra la educación sexual (no integral, por cierto) al mero acceso a la pornografía. Mientras lxs docentes de establecimientos estatales resisten, con salarios y condiciones de trabajo precarias, en defensa de la escuela –al igual que de la universidad y el sistema de ciencia y tecnología– pública y gratuita, el gobierno de Milei propone subsidios para que la demanda de educación se base en la “elección” por parte de las familias, de servicios privatizados. Como la justicia social ha sido caracterizada por el presidente como “una aberración”, el Estado abandona las obligaciones básicas en materia de salud, educación, seguridad social, entre otras, al ritmo de una desenfrenada represión y con dramáticas consecuencias.

Las economías afectivas del odio

Como se ha mencionado, los discursos y narrativas antigénero funcionan como “pegamentos” cognitivos y afectivos que une contra un enemigo odiado a posiciones y perspectivas que de otro modo no con-

fluirían. Podemos comprender desde el trabajo de Sara Ahmed este movimiento de alineamiento y este proceso de “pegajosidad” de signos y narrativas en la circulación de los afectos/emociones como el odio. Recurriendo a la idea marxiana del movimiento del dinero-mercancías-dinero que crea plusvalía, Ahmed sostiene que los objetos de las emociones circulan y se distribuyen a través de un campo social y psíquico (2015: 81). El movimiento entre signos y objetos se convierte en *afecto*, pero, a diferencia de Marx, que asume que la pasión del avaro o del capitalista motiva la acumulación de capital, en el caso de Ahmed es el afecto, como valor, lo que se acumula a lo largo del tiempo.

El odio –el afecto que nos interesa aquí–, entonces, no reside ni el sujeto ni el objeto, tampoco en un signo; el afecto es “el efecto de la circulación entre objetos y signos”, y por eso es que los signos incrementan su valor afectivo como efecto del movimiento entre ellos (Ahmed, 2015: 83).⁷ Como muestra el psicoanálisis, la diferencia y el desplazamiento como lenguaje del inconsciente son operatorias relevantes, pero para Ahmed no cabe remitirlas, como si fuera un retorno, al sujeto. Las economías afectivas son sociales y relacionales, así como psíquicas. En esta versión de la economía afectiva el odio no se sitúa en nada ni en nadie, porque el “sujeto” es un punto nodal, más que su origen y destino; el movimiento del odio hacia los lados y hacia atrás “no está contenido dentro de los contornos del sujeto” (2015: 82). Lo inconsciente no es sino la falla de la presencia; es decir, es la ausencia del estar presente que justamente constituye la relacionalidad del sujeto, los objetos, los signos y los otros.

El odio alinea a unxs sujetxs con algunxs otrxs y en contra de otrxs. Genera su objeto como una defensa contra la lesión, conformando cuerpos y mundos; no es extraño, sin embargo, que, para justificarse, este odio se invierta discursivamente en un amor: así, la presencia del otrx cuya

7 En su analogía con la circulación y movimiento de Marx que crea plusvalor, Ahmed no sigue la distinción entre valor de uso y valor de cambio de las mercancías. Su economía afectiva es una analogía limitada respecto de la concepción marxiana de la circulación de dinero y mercancías.

proximidad no solamente amenaza con quitar algo, sino con desplazarlo de su lugar de sujeto (Ahmed, 2015: 78), es también una amenaza a un objeto de amor. Para eso, *la narrativa justificatoria reescribe la historia*.

El odio genera un sujeto en peligro por parte de otrxs imaginarixs, otrxs cuya proximidad no solo amenaza con quitarle algo a ese sujeto, sino con ocupar su lugar (Ahmed, 2015: 78). Como se ha mencionado, el odio acumula valor a lo largo del tiempo en su circulación entre objetos y signos. Este movimiento resulta crucial para la distinción entre “el adentro” y “el afuera”: lo individual y lo social no preexisten a la intensificación que materializa a unx y otrx. Entonces, el odio no reside en nosotrxs⁸ ni en las palabras estigmatizantes o injuriosas. Las palabras, sus repeticiones en discursos de líderes, comunicadorxs, usinas en redes, se “pegan” o se anexas provocando miedo y aversión en quienes se consideran, entonces, “atacadxs” por la proximidad potencial o real de lxs otrxs racializadxs, de las feministas, de las lesbianas, de las personas trans o de “lxs K”. En la circulación, el afecto como intensidad relacional emerge entre actorxs mediadxs por las redes, que por algo han sido caracterizadas por los referentes de la derecha radical como “trinchera” en la “guerrilla cultural” (Seidel, 2024).

La “familia”, “el niño”, o “la nación” se construyen discursivamente como si fueran un sujeto “atacadx” y “en peligro” por el “adoctrinamiento” de los contenidos de la ESI. Las palabras tienen esos efectos de “impresión” en lxs otrxs “amenazantes” con una dosis de incertidumbre

8 El psicoanálisis explica el odio como investimento; es decir, involucra la negociación de una relación íntima entre el sujeto y el otrx imaginado, una proyección. El yo proyecta todo lo que es indeseable en el otro a la vez que oculta cualquier huella de esa proyección; por eso parece que el otro tuviera vida propia, sostienen Laplanche y Pontalis (1988: 352). El problema que señala Ahmed es que se supone que los sentimientos negativos residen dentro del sujeto y son el origen del odio; y tales sentimientos podrían ser también efectos; inclusive, hasta la misma distinción entre el adentro y el afuera puede ser afectada por el odio (Ahmed, 2015: 88). Entonces, para Ahmed, la pregunta sería: ¿por qué se siente el odio como si viniera de dentro y se dirigiera hacia otros que tienen una existencia independiente?

que habilita al ataque indiscriminado, que puede llegar a la violencia física, que se justifica hacia cualquierx y que se intensifica. Cabe recordar el ataque en el colectivo a una docente lesbiana, que llevaba el pañuelo verde en la mochila, por parte de una pasajera al grito de “las tortilleras me tienen harta” en noviembre de 2023 (Carrasco, 2023). Mientras la atacante la golpeaba y le arrancaba el pelo, el conductor no paró el vehículo, lxs pasajers *miraban para otro lado*, hasta que un hombre, *que no quería llegar tarde al trabajo para no perder el presentismo*, de pronto dijo: “Ya está, ya le pegaste. Ahora dejala, o vamos a llegar todos tarde”. A este episodio, sucedido a días del triunfo electoral libertario, se le fueron sumando otros ataques a diversidades y a referentes y activistas feministas que pasaron de la violencia verbal a la violencia física, como el lesbicidio de Barracas en mayo de 2024, perpetrado por un vecino. El biógrafo de Milei, Nicolás Márquez, quien había afirmado en distintos medios de comunicación que los “invertidos” y “sodomitas” son “enfermos”, tuiteó entonces: “no te hagas lesbiana así no te matan. Buen motivo para revindicar la heterosexualidad”. A un año y medio del gobierno libertario, la censura y persecución –incluso judicial– a lxs docentes se ha incrementado de modo alarmante.⁹

¿Cómo funciona el odio alineando cuerpos y constituyendo ese “nosotrxs” heterogéneo, pegado en el rechazo de lxs otrxs estigmatizadx y señaladx como culpables de las inseguridades, de las ansiedades económicas e identitarias, de las frustraciones respecto de la política y

9 En abril de 2024, la docente Ana Contreras fue acusada de “maltrato psíquico” por el padre de una alumna de origen judío, y condenada judicialmente –junto con la imposición de una multa– por abordar contenidos curriculares de derechos humanos en una clase donde surgió un debate sobre la situación actual de Palestina. Este precedente resulta grave, por ser la primera vez que se judicializa un acto pedagógico dentro del aula. El gremio docente Ademys ha expresado que este caso –ocurrido en General Pico, La Pampa, a partir de la denuncia de un padre que ya había intentado frenar contenidos de ESI– expone una estrategia más amplia: judicializar la enseñanza crítica y convertir a la Justicia en un brazo ideológico que imponga límites al derecho a la educación (Dillon, 2025).

hasta de la democracia? Lxs otrxs son culpables, además, del odio del “nosotrxs”: “me tienen harta las tortilleras”, justificó la agresora en el colectivo. El daño percibido, sostiene Ahmed, en la proximidad de lxs otrxs se siente como la violencia de la negación del cuerpo propio o el cuerpo de la nación, de la sociedad, entonces, “los cuerpos emergen al ‘sentir’ la presencia de otrxs como la causa del daño o como intrusión” (2015: 86). Los signos del odio, por su parte, emergen al evocar una sensación de amenaza y riesgo, aunque estos sean difíciles de localizar; en esa dificultad reside precisamente el potencial de su circulación y de sus efectos, para que emerjan mundos formados por otros cuerpos. Es porque no puede encontrarse en un objeto o figura dados que el odio genera los efectos que genera (2015: 87), como la reorganización espacial de los cuerpos a través de gestos de alejamiento. La circulación del odio entre figuras “es lo que funciona para materializar la ‘superficie’ de los cuerpos colectivos” (2015: 83).

La ambivalencia del odio como forma de intimidad –inversión en un objeto de odio mediante un proceso por el cual ese objeto se vuelve parte de la vida del sujeto, aunque o porque se lo percibe como amenaza procedente del exterior– señala un vínculo con lx otrx, con el objeto de odio, cuya expulsión o incorporación le es necesaria. El odio está implicado en la negociación misma de las fronteras entre el yo y lxs otrxs, así como entre las comunidades; puede involucrar un alejarse de lxs otrxs, que se vive como un volverse hacia unx mismx (Ahmed, 2015: 90). No se trata de haber amado para odiar después o que ese odio nos pertenezca, tampoco se trata de que el odio sea provocado por lxs otrxs imaginadxs pero necesarios para la continuación del yo o del nosotrxs: esas formaciones de fronteras entre el yo/nosotrxs y lxs otrxs están enlazadas con la ansiedad como el efecto de la constitución continua de la “separatidad” de un sujeto o de un grupo.

Al comparar la perspectiva freudiana de la identificación en la formación del yo y la imitación del objeto amado y perdido, Ahmed establece sus diferencias con el psicoanálisis, ya que afirma que el amor no preexiste a la identificación ni el odio preexiste a la desidentificación. El

carácter de la persona amada “se produce” como “semejanza” a través de formas de identificación en las que las personas se alinean unas con otras en contra de otras. Así como Butler destacó que cada identificación supone la renuncia activa a otras identificaciones posibles, las intensidades emocionales del amor y del odio producen el efecto de la semejanza y la desemejanza como características que, supuestamente, pertenecen a los cuerpos de los individuos (Ahmed, 2015: 92). En el crimen de odio, este afecto funciona como una forma de violencia en contra de grupos –la víctima encarna al colectivo estigmatizado– mediante un forzamiento que pretende fijar una identidad particular para el agresor, y esta fuerza involucra, a la vez, daños y heridas (2015: 95). En otras palabras, se impone una identidad a través de la violencia, lo cual no quiere decir que se la invente de la nada; es una puesta en acto del odio que aprisiona a otrxs específicxs en una identidad que ya es *afectiva*. No cualquier cuerpo puede volverse objeto de odio; pero debe comprenderse el funcionamiento de las emociones más allá de las constricciones de la codificación penal, evitando la privatización/patologización del odio en el individuo odiador –que configura un reduccionismo psicologista–, el culpable del crimen. Es importante comprender el investimento afectivo en las normas sociales, es decir, cómo las formas de violencia contra otrxs conllevan dimensiones viscerales, corporales, sociales y estructurales (2015: 98). Quizás lo más inquietante sea que no se trata solamente de extremistas: el odio produce lo ordinario, y no todxs odian de la misma manera. Como el vecino que prendió fuego la vivienda de las lesbianas en Barracas, o la atacante en el colectivo rumbo al trabajo.

Desde los aportes de Ahmed y de Butler podemos pensar que los afectos y efectos de signos y objetos de odio no están sobredeterminados, que las intenciones de los discursos o los actos de odio no tienen asegurado conseguir lo que pretenden, ya sea alejar, impresionar o herir a otrxs. Y cabe remarcar, además, que lo que impresiona, alinea y separa los cuerpos remite a historias de impresiones y heridas pasadas.

Palabras finales

La circulación del odio en signos y objetos y los efectos de su repetición y de la yuxtaposición de sintagmas con historia deshumanizante en los cuerpos transformados en objetos de odio no son lineales ni se aseguran de antemano sus resultados. Por ejemplo, “zurdo”, “enfermo”, “desviadx”, se pegan y vinculan a través de afectos en contextos específicos; en el contexto local, evocan la construcción y demonización de lxs militantes de los sesenta y setenta. Recordemos que “zurdx” y “subversivx” fueron signos en circulación que convirtieron cuerpos en objetos de odio para aprisionarlos, así como en enemigos difíciles de identificar, mimetizados con la población. En la retórica represiva, esta circulación afectiva lxs presentaba como una amenaza a la nación y a la familia –al orden occidental y cristiano–, como “un cáncer” que era necesario extirpar del cuerpo social enfermo.

La ESI pudo traducirse en clave del discurso progresivo de los derechos humanos, contrarrestando pánicos y resistencias de muchxs –docentes, directivxs, familias– que, precisamente, no ostentaban los privilegios naturalizados que la perspectiva de género y la diversidad “amenazan”. Lo construido socialmente en clave de derechos humanos en las décadas posteriores al terrorismo de Estado se fue resignificando; las prácticas cotidianas dejaron impresiones, moldearon de nuevas formas las superficies de los grupos en los encuentros y los espacios en común. Podemos pensar en la inscripción de prácticas y discursos en el campo de la ESI como parte de la lenta pero sostenida redefinición y reconceptualización de la democracia en las últimas décadas. Si “puto peronista”, “yegua montonera”, “nietas de las brujas que no pudiste quemar” han sido signos y palabras reivindicatorias, también aluden a historias de luchas por la transformación social y por la conquista de nuevos derechos y señalan la emergencia de identidades afirmativas. Torsionaron historias y efectos de economías afectivas pasadas del odio; si esto ha sido posible, entonces no todo está perdido, pese a las nuevas y chocantes circulaciones afectivas en clave autoritaria.

Referencias

- Ahmed, S. (1998). *Differences that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- (2024). *¿Quién teme al género?* Buenos Aires, Paidós.
- Carrasco, A. (2023). Ataque brutal a una maestra lesbiana. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/688804-ataque-brutal-a-una-maestra-lesbiana/>
- Dillon, M. (2025). La justicia penal se metió en el aula: condenaron a una docente por referirse al conflicto entre Israel y Palestina. *El Destape*. www.eldestapeweb.com/sociedad/la-pampa/la-justicia-penal-se-metio-en-el-aula-condenaron-a-una-docente-por-referirse-al-conflicto-entre-israel-y-palestina-2025411152516/
- Faur, E. (2018). *El derecho a la educación sexual integral en la Argentina. Aprendizaje de una experiencia exitosa*. Fondo de Población de las Naciones Unidas y Ministerio de Educación de la Nación. <https://argentina.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/esienargentina.pdf>
- Giuliano, F. y Godoy, D. (2015). Rehacer el género en clave poscolonial. Un diálogo ético político desde América Latina con Judith Butler. *Páginas de Filosofía*, N° 19, pp. 203-234. <https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/filosofia/article/view/977/1002/>
- Godoy, D. (2021). Educación Sexual Integral en Argentina y performatividad: un abordaje filosófico feminista. *Educação e Formação*, Vol. 6, N° 2, pp. 1-23. <https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/4448/4004>
- Grimson, A. (Coord.) (2024). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hemmings, C. (2021). Unnatural Feelings. The Affective Life of “Anti-Gender” Mobilisations. *Radical Philosophy*, Vol. 2, N° 9, pp. 27-39.

- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1988). *The Language of Psycho-Analysis*. Londres, Karnac.
- Morgade, G. (2018). *A doce años de la Ley de Educación Sexual Integral. Las políticas, el movimiento pedagógico y el discurso anti-ESI recargado*. Buenos Aires, Observatorio Participativo de Políticas Públicas en Educación. <https://iice.institutos.filo.uba.ar/sites/iice.institutos.filo.uba.ar/files/MariposasMirabal.pdf/>
- Saidel, M. L. (2024). La batalla cultural contra la “ideología de género” en Sudamérica: una aproximación desde Axel Kaiser y Agustín Laje. *Millcayac*, Vol. XI, N° 20, pp. 2-23. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/254093>
- Semán, P. (Coord.) (2023). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Torricella, A. (2024). La reacción cultural y la cuestión de género. En: Grimson, A. (2024). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*, pp. 124-141. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vaggione, J. M. (2022). El entramado neoconservador en América Latina. La instrumentalización de la identidad de género en las democracias contemporáneas. *Las Torres de Lucca*, Vol. 11, N° 1, pp. 51-64.
- Vazquez, M. (2023). Los picantes del liberalismo. Jóvenes militantes de Milei y “nuevas derechas. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.

CAPÍTULO 6

Homofobia de industria nacional. Desafíos para la resensibilización pública frente a las “nuevas derechas”

Valentina Yona

¿Es posible hacer del asco un afecto crítico en tiempos de crisis? ¿De qué manera podríamos ligar asco, crítica y crisis? En la Argentina contemporánea, el asco homofóbico irrumpe en la esfera pública como indicador de lo que Reinhart Koselleck (2007) entiende como un tiempo de crisis. Según Sara Ahmed (2015), el asco –con su visceralidad involuntaria mas no inmediata– no da el tiempo que requiere la crítica para transformar lo existente. Precisamente por ello, este trabajo se propone recorrer sus apariciones recientes para explorar cómo la repugnancia en tiempos de crisis nos impone una reflexión sobre la construcción de sus objetos y usos. ¿No será acaso que esta urgencia nos obliga a tomar el tiempo para politizar el asco y desviarlo?

Para llevar a cabo esta tarea, en primer lugar, atenderemos al video “Bicho feo” de Gente Rota a fin de comprender cómo funciona la atribución de asco homofóbico y contemplar el espectáculo traumático que experimentan algunxs heterosexuales al encontrarse, cada “dos por tres, mujeres comiéndose la boca, ¡en la plaza!”.¹ En segundo lu-

1 Gente Rota es un proyecto de Gabriel Lucero, un dibujante abiertamente gay, que

gar, nos enfocaremos en la genuina pregunta que le abre ese asqueante espectáculo a la señora del audio (“¿A dónde va el mundo, Rosa?”), para explorar, siguiendo el concepto koselleckiano de crisis, el campo de batalla de diagnósticos y pronósticos que con ella se despliega. En este recorrido, nos serviremos de *¿La rebeldía se volvió de derecha?*, de Pablo Stefanoni (2023), y *Está entre nosotros*, coordinado por Pablo Semán (2023), para reflexionar sobre las posiciones de la nueva derecha argentina en su batalla contra la ideología de género y su modo de concebirse en situación de minoría enfrentando a la “policía del pensamiento” del marxismo cultural. Aquí también traeremos a colación algunas de las expresiones vomitadas por Agustín Laje, Nicolás Márquez y el presidente Javier Milei con el propósito de provocar el asco hacia las personas LGTBTTIQ+ al servicio del orden cisheterosexual. Contraponemos tal punto de vista al de ciertos sectores de las disidencias sexuales que seguimos pensando los modos de transformar el *habitus* emocional cisheterosexual que nos constituye en objetos de asco.

I

En “Bicho feo” escuchamos a una señora decir:

Y sí... Rosa, ¿viste qué asco, Rosa? ¿Viste qué asco? [...] A lo que ha llegado el ser humano, Rosa, ¡qué asco! ¿Cómo lo entendés vos? En la plaza, Rosa, dos por tres, las mujeres se comen la boca, ¡en la plaza! [...] Yo no es que me admiro de nada, Rosa, pero a mí me da un poco de vergüenza, porque hay criaturas en la plaza [...]. Antes no se veía eso... [...] ¡Dios hizo al hombre y a la mujer para que el hombre y la mujer estén en pareja! [...] ¿A dónde vamos, Rosa? [...] ¿A dónde va el mundo, Rosa? ¿A dónde va? ¿Nunca te lo preguntaste? (Lucero, 2023)

anima audios de WhatsApp que le envían vía mail y los comparte Instagram y YouTube. El video al que referiré en este trabajo fue publicado en 2023 y se encuentra disponible en YouTube (Lucero, 2023).

En estas expresiones aparecen tres cuestiones fundamentales para dar cuenta de la manera en que funciona la atribución del asco homofóbico.

En primer lugar, siguiendo a Ahmed, es posible señalar la performatividad del asco. Ahmed apunta que las reacciones de asco involucran tanto intensidades corporales (por ejemplo, el vómito) como actos de habla (“¡qué asco las tortas!”). En cuanto acto de habla, las palabras proferidas por la señora producen tres elementos que son necesarios para que este afecto tenga un efecto: el sujeto asqueado, el objeto del asco y la “comunidad de aquellxs que están ligadx a través de la condena compartida de un objeto o sucesos repugnantes” (2015: 151).

En “La performatividad de la repugnancia”, Ahmed se esmera en construir una historia de este afecto sin suponer que algunos objetos son inherentemente repugnantes (2015: 137). Se pregunta, en cambio, cómo algunos de ellos llegan a sentirse asquerosos en primera instancia, o sea, cómo funciona la atribución de asco borrando su propia huella. En *Anatomía del asco*, William Miller (1998) describe tal afecto como la más visceral y encarnada de las emociones. El asco, como plantea Imogen Tyler, es “una emoción urgente, gutural y aversiva, asociada a sentimientos enfermizos de repugnancia, aversión o náuseas” (2022: 21). Sin embargo, Ahmed marca que, “si la repugnancia es sobre sentimientos viscerales, entonces nuestra relación con nuestras vísceras no es directa, sino que está mediada por ideas” (2015: 135). Allí explica que un objeto que cierto sujeto siente como repugnante en el presente se ha constituido como repugnante *antes* de su encuentro con el objeto. Un objeto se convierte en asqueroso como efecto de una historia de contacto, de su asociación repetida con otros objetos que ya han sido designados como repugnantes. Esa historia de articulación permite que el objeto acumule valor afectivo. Empero, una vez que el objeto se ha constituido como asqueroso, a través de esta cadena de asociaciones históricas, ocurre un deslizamiento metonímico mediante el cual se toma el efecto (el objeto considerado repugnante) por la causa (la historia de contacto) y en el cual se reprime la historicidad del

objeto, lo que genera la sensación de que el objeto es inherentemente asqueroso (2015: 141-148).

Esta falla de la presencia de la historicidad del objeto asqueroso tiene particulares consecuencias para comprender cómo se justifican ciertas condenas morales a través del asco, como sucede en el caso aquí trabajado: el asco dirigido hacia las disidencias sexuales. Tyler inicia sus reflexiones en torno a la politicidad del asco relevando un ensayo de 1929 de Aurel Kolnai sobre el *asco moral*. Según Kolnai, el asco moral conlleva una transferencia asociativa entre lo que se considera moralmente repulsivo y la experiencia corporal del asco. Pero, como el asco es una emoción asociada a una reacción involuntaria del cuerpo, el asco moral es frecuentemente experimentado o retroactivamente entendido como si fuese una respuesta *natural* (Tyler, 2022: 22). Podemos agregar, siguiendo a Miller, que de esta manera el discurso moral que se expresa a través del dialecto del asco –como el de la señora del audio– pone nuestro cuerpo asqueado como garante de las normas morales, como si se dijera “si siento asco, es que está mal” (1998: 255). Así, tal afecto puede funcionar para legitimar la moral cisheterosexual, otorgándole una pátina no intencional que modela “respuestas viscerales a asunciones que operan al interior del proceso de razonamiento y análisis [...] respuestas viscerales que producen un paisaje de pensamiento” (Schaefer, 2022: 8), en el cual el asco ante los desvíos de la cisheterosexualidad se *siente* correcto, verdadero y neutral y configura así estructuras de valor. Por consiguiente, podemos pensar que el asco cumple un rol fundamental en la configuración afectiva cisheterosexista que produce efectos opresivos atribuyendo tal afecto a las disidencias sexuales.²

Con su visceralidad involuntaria, el asco logra hacerse pasar como un indicador confiable de lo que está universalmente mal, comportan-

2 Tomamos la definición de *configuración afectiva* de Jan Slaby, quien las entiende como “constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social, pensadas como nudos sostenidos entre la transformación y la consolidación” (Slaby, 2019: 109).

do el peligro de ocultar de manera aparentemente ingenua el modo en que la repugnancia “es provocada e incitada al servicio de prácticas políticas dominantes” (Tyler, 2022: 25). En este sentido, si se olvidan o directamente se niegan –como hacen Márquez y su discípulo Laje (2016)– las dimensiones culturales y políticas del asco, si pasamos por alto que las emociones hacen cosas y configuran economías afectivas (Ahmed, 2015), nos arriesgamos a que el asco arrastre a sus dominios naturales y universales, por ejemplo, los comportamientos no heterosexuales. Esto naturaliza el orden cisheterosexual, legitimando la criminalización y patologización de las conductas desviadas de ese orden, y pretende bloquear la posibilidad de hacer justicia, de concebir ese orden como contingente y, por ello, cambiabile.

En contraposición, es posible pensar aquella mediación entre lo psíquico y lo social implicada en los afectos a través del concepto de *habitus emocional* de Deborah Gould, quien traslada el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu al campo de las emociones para afirmar que nuestro sentido práctico de cómo debemos actuar, sentir y ser para sobrevivir, ser inteligibles, ser escuchadxs y reconocidxs se basa en esquemas socialmente constituidos (Gould, 2009: 33-34). Esos esquemas operan en lxs sujetxs por debajo de la conciencia: están incorporados, interiorizados en lxs sujetxs al punto de “la obviedad al nivel de las vísceras” (2009: 34) y tienden a performarse sin mucha reflexión. Así, estas normas llegan a *sentirse* como una segunda naturaleza y, en última instancia, se genera la sensación de que lo que unx siente es completamente propio, interior e individual (2009: 35). De tal manera, como señala Michael Warner (2002), cuando se contravienen las orientaciones de género y sexualidad, tan profundamente enraizadas en el *habitus*, se remueven las fuerzas viscerales que están detrás de las ideas morales y las normas no escritas de la sociedad cisheterosexual y la cultura pública que esta configura, es decir, aquello que va de suyo sin decirse sobre lo que se puede ser y hacer en público. Los dichos de la señora del audio no hacen uso del lenguaje más explícito del odio, sino del dialecto del asco: trans-

miten la reacción de estas fuerzas viscerales que, a la vez que sostienen esas normas, “oscurecen el talante convencional de los sentimientos” (Gould, 2009: 35) y colocan al sujeto asqueado heterosexual en un lugar de cierta comodidad, legitimando su posición.

El tercer elemento crucial en la performatividad del asco que hallamos en el audio se concreta en la expresión “¿viste qué asco, Rosa?”. El asco funciona creando lazo social, opera esperando “que lxs demás coincidan con él” (Miller, 1998: 272), compartiendo “los procesos físicos tanto de arrojar fuera como de alejarse” (Ahmed, 2015: 152): depende de la complicidad de toda la comunidad. En el caso analizado aquí, el asco produce la comunidad de la cisheterosexualidad hegemónica y obligatoria como aquella reunida por la repugnancia compartida hacia el desvío homosexual, expresada tanto con reacciones viscerales automáticas como en actos de habla. Como señala José Muñoz, “lo que une y consolida a grupos opuestos no es simplemente el hecho de la identidad, sino la forma en la que performan el afecto” (2020: 9). Más aún, “las identidades minoritarias tienen mucho que ver con la inhabilidad de ciertos sujetos de actuar apropiadamente en los guiones y escenarios mayoritarios” (2020: 11), de comportarse de tal modo que se pase desapercibido, sin provocar indebidamente el asco de la gente, desapercibido para el público cisheterosexual, alineado detrás de la moral y el “afecto oficial” (2020: 10) cisheteronormado. Justamente, lo que marca la señora con su asco es la aparición de prácticas y protocolos afectivos que no están alineados con los de la cultura cisheterosexual hegemónica, sus convenciones sobre el género y la sexualidad visceralmente enraizadas en el *habitus* y sus asunciones sobre lo que puede decirse y hacerse en público sin violar el decoro.

II

El problema es que afectarnos es el objetivo de estas ideologías y sus consecuentes militancias [...].

Agustín Laje (2016: 83)

Eso que “antes no se veía”, sin embargo, ahora se ve, al menos en el espacio por el que circula la señora. Al inicio de este trabajo planteamos que para la señora experimentar esta suerte de espectáculo es *traumático*: “Esto no debería estar sucediendo”. Al decir de Cecilia Macón, una de las características principales del trauma es su habilidad para dejar en un estado de ambigüedad, como suspendida en el tiempo, la distinción entre el orden de lo real y el orden de lo ficticio: el trauma tiene la capacidad de alterar el sentido de la realidad (2021: 143). Esta señora se encuentra viviendo en una realidad que escapa a lo que creía posible y tolerable. Su imaginario y expectativas se encuentran marcadamente alineados con la configuración afectiva cisheterosexual, con el *habitus* emocional cisheterosexual recibido e internalizado. Así, el habitual espectáculo de lesbianas besándose en la plaza ha puesto en cuestión el horizonte de expectativas de la señora: “¿A dónde vamos, Rosa? ¿A dónde va el mundo?”.

Quizás estas preguntas sean indicadoras de lo que, con Koselleck, podríamos denominar un tiempo de crisis. Tal noción, aplicada a la historia, es a la vez “factor e indicador de una ruptura epocal” (Koselleck, 2007: 241); lleva a concepto y a la conciencia la experiencia de un tiempo nuevo, en el que aparece la frontera entre dos órdenes diferentes, lo que hace estallar todos los vínculos sociales y las reglas políticas heredadas y transmite un estado de ánimo de incertidumbre, angustia, temor, pero también deja el campo libre para todas las expectativas, deseos y esperanzas. Los futuros resultantes de una crisis, dice Koselleck, son desconocidos, inciertos e incalculables.

Asimismo, “crisis” es un concepto que incluye la cualidad semántica “de admitir siempre otras alternativas que muestran no solo posibilidades de sentido opuesto, sino también otras que se cruzan en diagonal” (2007: 250). Así, “crisis” también se torna un “concepto de combate” (2007: 254), que hace imperativo un diagnóstico y un pronóstico, una decisión sobre qué hacer. Estas diferentes lecturas de la situación problemática no solo se distinguirán en las causas que disciernen, las posibles soluciones que proponen, el modo en que formulan el problema y

los conceptos con los que lo conciben, sino que también serán maneras de lidiar con la ansiedad e incertidumbre propias de los tiempos de crisis, que orientarán a lxs sujetxs, validando ciertos cursos de acción y deslegitimando otros, sin necesariamente garantizar éxito. Los tiempos de crisis, con la urgencia que sugieren, también pueden ser propicios –como arguye Stjin De Cauwer– para generar la necesidad de que “la gente se junte, se organice y use el *momentum* para construir un movimiento con demandas específicas de cambio” (2018: xvi).

Teniendo en cuenta estas consideraciones generales del concepto de crisis, nos abocaremos a explorar el campo de batalla de diagnósticos y pronósticos que abre la pregunta de la señora sobre hacia dónde va el mundo ante el espectáculo público de formas de vida y situaciones incongruentes con la educación que ella ha recibido, en particular con el *habitus* emocional cisheterosexual en su rol de segunda naturaleza.

En primer lugar, esta “tormenta moral” puede ser interpretada “en la estela de la esperanza del progreso [como] una transición mediada por el optimismo” (Koselleck, 2007: 256). Siguiendo la metáfora meteorológica, las tormentas finalmente escampan, aclaran el aire y proporcionan alegría y tranquilidad. En este sentido, podríamos esperanzarnos con la idea de que ya hemos llegado a la igualdad de derechos, cuya evidencia sería la habitualidad de ver lesbianxs besándose en espacios públicos. Así, desde esa perspectiva, podríamos pensar también que expresiones como las de la señora del audio o cualquier situación de exclusión del espacio público de personas LGBTTIQ+ podrían ser excepciones, chubascos propios de un momento de transición, que pasarán y son merecedoras de un asombro que tiñe estos eventos de cierta sensación de anacronía, propia de quien pudiera decir “estas cosas ya no pasan (tanto)” (flores y bardet, 2023). Este enfoque se sostiene en una narrativa del progreso histórico sin fin e imparable de la humanidad en su totalidad (Benjamin, 2008: 314). Ello implica, a su vez, una concepción homogénea y lineal de la temporalidad, como si los hechos se encadenaran uno a otro causalmente para conducir teleológicamente hacia un futuro progresivamente “mejor”. Asimismo, guarda en sí una postura que niega

las diferencias estructurales e intersectadas de clase, raza y lugar que generan desigualdades la hora de acceder a derechos, pero también de disfrutar de la misma visibilidad y facilidad para salir del clóset.

En este encuadre se ubicarían, por ejemplo, ciertos sectores del colectivo LGBTTIQ+ que, con val flores, podrían nombrarse con el léxico político de la *diversidad sexual* (al que opone el de las disidencias sexuales). Dice flores que este término es soporífero y anestésico: “nos despoja de nuestras heridas, saberes y pulsiones emancipatorias, coloniza las experiencias lésbicas, maricas, travestis, trans, intersex y simplifica el presente para que este sea vistosamente absorbido por los medios y el Estado” (2021: 87), y opera así cierto borramiento de las luchas que las disidencias sexuales sostienen de manera constante hace años para lograr la frágil, dispar y heterogénea visibilidad que existe hoy en día. Esta desmemoria despolitizante construye un escenario de armonía y pacificación del conflicto frente a las múltiples críticas que podrían recibir las políticas liberales LGBTTIQ+.

El vocabulario político de la diversidad sexual, con el aire optimista que engendra, puede dar lugar al diagnóstico de los referentes de la “nueva derecha” argentina,³ en particular el esgrimido por los autores del *best-seller* *El libro negro de la nueva izquierda*: Agustín Laje, el politólogo e *influencer* anti-“ideología de género”, y Nicolás Márquez, el abogado revisionista productadura y biógrafo del actual presidente Javier Milei. Allí sostienen que “constituyó un gravísimo error de subestimación del enemigo” considerar que la caída de la URSS “sentenciaba el triunfo irreversible de la democracia capitalista como hecho lineal e inalterable” (Laje y Márquez, 2016: 9). En una relectura de Antonio Gramsci, aducen que la izquierda perdió la batalla económica, pero

3 Para un análisis histórico situado de en qué sentido es *nueva* la derecha extrema y radical encarnada en La Libertad Avanza –coalición fundada en 2021, que llega a la presidencia en 2023 encabezada por Javier Milei–, ver Morresi y Vicente (2024). Para un estudio de la noción de “nueva derecha” a nivel internacional, ver Strobl (2022) y Stefanoni (2023).

ganó la “batalla cultural”, logrando hegemonizar el sentido común, modificar hábitos e imponer su dominio sobre los más diversos ámbitos de la cultura y la educación. Para las nuevas derechas, la izquierda resucitada como *marxismo cultural* ha impuesto su “policía del pensamiento” a través de la “corrección política”, una forma de totalitarismo más disimulada, pero por ello más perversa que el totalitarismo clásico” (Stefanoni, 2023: 63-64). La ideología de género sería una de las principales victorias del marxismo cultural; su proyecto común es “la destrucción de la superestructura familiar y matrimonial heterosexual que en teoría contribuiría a la reproducción del sistema capitalista (estrategia de batalla cultural)” (Laje y Márquez, 2016: 83). Pero el problema principal no es tanto que un individuo en su desvarío “se considere a sí mismo un cocodrilo encerrado en el cuerpo de un humano”, sino que estas “locuras” terminan siendo implantadas y promovidas autoritariamente por el Estado y financiadas por todos con recursos públicos. Este escenario dejaría a los partidarios de las nuevas derechas en una supuesta situación minoritaria, del lado de lo transgresor, de lo políticamente incorrecto. En nombre de su propia “batalla cultural” contra la hegemonía de “lo políticamente correcto”, Laje, Márquez, Milei y otros funcionarios del gobierno de La Libertad Avanza vomitan expresiones que buscan deliberadamente provocar e incitar el asco hacia las disidencias sexuales al servicio del orden cisheterosexual.⁴ Esos actos de

4 Como hace Javier Milei, por ejemplo, cuando inquirido sobre el matrimonio igualitario responde: “¿Qué me importa a mí cuál es tu elección sexual? Suponete que vos querés estar con un elefante, si tenés el consentimiento del elefante, problema tuyo y del elefante” (*Perfil*, 2023). Sin embargo, en enero de 2025, en su tristemente viral discurso del Foro Davos, expresó abiertamente su homofobia diciendo: “en sus versiones más extremas, la ideología de género constituye lisa y llanamente abuso infantil. Son pedófilos, por lo tanto quiero saber quién avala esos comportamientos” (*La Nación*, 2025). Estos dichos parecieron funcionar como la gota que rebalsó el vaso: el fin de semana posterior a Davos, la comunidad de disidentes sexuales convocó a una asamblea en Parque Lezama que resultó multitudinaria. Esa asamblea resolvió realizar la Marcha del Orgullo Antifascista que, en una semana, logró efectuar una masiva movilización no solo en la capital argentina, sino

habla procuran renovar la producción performativa de la comunidad homofóbica, unida a través de la condena compartida del asqueroso desvío homosexual. Laje invita a la articulación de un nosotros político de derecha que dé la batalla cultural (Laje y Márquez, 2016: 135). Ese “nosotros”, esa comunidad –a pesar de autoperibirse minoritaria– no tarda en cohesionarse porque, justamente, prende fácil en una sociedad que nunca ha dejado de ser hegemoníamente homofóbica. Por ello, si bien se podría decir que lxs libertarixs⁵ componen una subcultura, no conforman un movimiento contrapúblico, porque –siguiendo a Warner– un contrapúblico se constituye en tensión con públicos mayoritarios y dominantes que, al encontrarse con discursos contrapúblicos, se topan con una intensa resistencia (2022: 120).

Lamentablemente, no ha habido tal resistencia a la libertad para la crueldad ejercida y promovida desde el gobierno nacional, como lo muestra el atroz triple lesbicidio ocurrido el 6 de mayo de 2024, en el que un hombre tiró una molotov sobre cuatro lesbianas que vivían juntas en una habitación de un hotel familiar del barrio de Barracas. Tres de ellas –Andrea Amarante, Pamela Cobas y Roxana Figueroa– fallecieron. La única sobreviviente está siendo sostenida por las redes transfeministas y lesbianas que hoy luchan contra la complicidad, la falta de sensibilización social e incluso el no reconocimiento de las mo-

también en ciudades chicas y grandes de todo el país. La convocatoria de la marcha tuvo la particularidad de dirigirse abiertamente a lxs heterosexuales y no solo a lxs disidentes. Es claro que las disidencias no buscamos no compartir el mundo con otrxs, sino que sabemos que nuestra supervivencia depende de ello (a fin de cuentas, como la de todxs).

- 5 En el libro *Está entre nosotros*, coordinado por Pablo Semán (2023), diversos estudios empíricos evidencian la heterogeneidad de causas dentro de este reciente espacio político y señalan que esta diversidad emerge al analizar cómo los militantes definen sus compromisos más allá de las enunciaciones públicas. Dentro de lxs libertarixs, por ejemplo, conviven feministas liberales o libertarias que reivindican la primera ola y rechazan la “lucha de géneros”, disputando tanto con el “feminismo hegemónico” como con los sectores más conservadores de La Libertad Avanza (ver Spartaro y Vázquez, 2024).

tivaciones lesbofóbicas del atentado por parte del juez, quien caratuló la causa como “homicidio doblemente agravado por alevosía y el uso de un medio idóneo para causar daño” (Carrasco, 2024a; ver también, sin embargo, *Página/12*, 2025).

Respecto del triple lesbicidio, Márquez –tomando un rumbo diferente al del juez de la causa– no niega que las hayan matado por lesbianas, sino que lo afirma y lo toma como un hecho aleccionador en un tuit (que luego eliminó): “Entonces no te hagas lesbiana, así no te matan. Buen motivo para reivindicar la heterosexualidad” (citado en Bao, 2024). En otro tuit (que no eliminó) resalta que “el asesino de las lesbianas era un ferviente kirchnerista: pero los ‘fascistas’ somos nosotros” (Márquez, 2024). Esto –sin ingresar en la problemática de la atribución de fascismo– solo confirma lo que aquí sostenemos: que la homofobia está profunda y transversalmente arraigada en grandes sectores de la sociedad argentina.

Esta masacre, sostiene Adriana Carrasco, revive “la vida cotidiana gris, marcial, monótona, tradicional sin diversidad ni disidencias” de la dictadura cívico-militar que “resiste en cuerpos que son memoria y fantasean con volver a sentirse jóvenes y conquistadores” (2024b), pero también actualiza las fantasías de jóvenes masculinidades antifeministas que se figuran como víctimas amenazadas de un mundo en el que el feminismo cambió las dinámicas de la relación con las mujeres. Algunos de esos jóvenes, como expone Saferstein, encuentran incluso en los libros de Laje lo que desviadxs sexuales y feministas encontramos en nuestras propias lecturas: “insumos para dar forma a pensamientos y sensaciones que algunos ya tenían pero no podían explicar” (2024: 160).

Se podría decir que uno de los objetivos de las luchas llevadas a cabo por los movimientos de disidencias sexuales es, justamente, que esas prácticas basadas en un *habitus* emocional homofóbico pierdan sentido o al menos, como señala Medina, no pasen a la acción sin dudarlo, sin pensarlo dos veces y sin tener que rendir cuentas, “aunque solo fuera por la presión externa de enfrentarse a sujetos queer, incluso si no se produce en ellos ningún cambio en sus corazones o transformación

afectiva” (2023: 327). Laje, Márquez y el movimiento antigénero del que son voceros se esfuerzan para que deje de existir la frágil restricción al estatus hegemónico de la sensibilidad homofóbica por la que se ha luchado. Sus estrategias –que en muchos casos hacen uso del asco– resultan efectivas precisamente porque podríamos pensar que eso que los libertarios (e incluso algunos sectores del progresismo y la diversidad sexual) confundieron con hegemonía era una amalgama inestable de convicciones, nuevas posibilidades de sentido común y la oficialización del punto de vista de ciertos grupos militantes, apoyada por la presencia simbólica del Estado, pero que no llegó a arraigar “en los corazones y las cabezas de las personas con la extensión y la intensidad que requiere la producción de una posibilidad hegemónica” (Semán, 2023: 38).

En este sentido, cierto espectro de las disidencias sexuales nos encontramos asombradxs con el triunfo que nos atribuyen las nuevas derechas, ya que continuamos lidiando con el asco propio y/o el ajeno: seguimos trazando una disputa doble, ensayando no solo los modos de no solo ser visibles, sino también de transformar el *habitus* hegemónico enmarcado en una configuración afectiva cisheterosexual que nos constituye en objetos de asco. Y seguimos apuntando a desear otros futuros con una esperanza no optimista.

Un primer frente de esta disputa es hacia el interior del contrapúblico LGBTTIQ+. Por un lado, hay quienes consideran que ya se es lo suficientemente visible, que los casos como el de Barracas o bien son excepciones anacrónicas o bien se figuran como el acto de un hombre violento, apuntando, como hizo el vocero presidencial, Manuel Adorni, que la violencia en general “está mal” (citado en *Ámbito Financiero*, 2024). Pero también, por otro lado, están quienes continúan sintiendo asco de sí mismxs por tener deseos desviados de la norma cisheterosexual, y hasta aquellxs que creen –en una línea que podría ser blanco de la interpelación de Laje– que deben o bien “curarse” o bien vivir su orientación sexual con prudencia y discreción, manteniéndola en su vida privada, sin “hacer alarde ni una apología militante” (Laje y Márquez, 2016: 115)

de un deseo contra natura que hasta a ellxs mismxs lxs asquea y que quisieran no tener. Esta posición, que muestra su alineación con los ritmos afectivos del afecto oficial cisheterosexual, no parece implicar la demanda de transformar el *habitus* cisheterosexual homofóbico, sino de reforzarlo, y entiende la libertad sexual como una suerte de derecho burgués a la privacidad.

Aquí la tarea a largo plazo de las disidencias sexuales continúa siendo, en primer lugar, expandir el horizonte del contrapúblico de las disidencias sexuales y el *habitus* emocional alternativo que han sabido construir, en el que el desvío sexual no es objeto de asco, hostilidad ni exigencia de enderezamiento. Warner plantea que la naturaleza expansiva del hacer público y destinar un discurso a extrañxs indefinidxs busca continuar moviendo la frontera para –en este caso– el contrapúblico queer, a fin de encontrar más lugares donde circular y donde las personas puedan reconocerse (2002: 120).⁶ Aquel *habitus* alternativo queer, como señala Medina, ha sido constituido por los intentos compartidos y coordinados de sujetxs oprimidxs de expresar entre ellxs sus emociones desviadas y los juicios críticos asociados, es decir, la reflexión respecto de los límites del horizonte que propone la configuración afectiva cisheterosexual y la realidad excluyente que constituye (2023:

6 Un ejemplo de ello es el video viral en el que Manuel Lozano, presidente de la Fundación Sí, responde a dichos homofóbicos de Nicolás Márquez, igualmente viralizados. Allí, el activista gay no solo cuenta su historia personal de cómo le enseñaron que no merecía ser querido y lo llevaron a un psiquiatra para “curarlo” –que, sin embargo, en lugar de curarlo, le acercaba instrucciones para suicidarse–, sino que además da un mensaje que, aunque dirigido explícitamente a Márquez, está sobre todo dirigido al interior del contrapúblico queer. Sabe que Márquez no cambiará su opinión, pero también es consciente de la responsabilidad y del privilegio de tener un micrófono delante, así como de la multiplicidad y heterogeneidad de su público, entre quienes están aquellxs que recibirán de él un mensaje más amoroso sobre la viabilidad de estas vidas desviadas. Pero también estarán quienes, incluso formando parte del colectivo LGBTTIQ+, se vean más interpeladxs por la libertad de la privacidad o la seguridad que les brinda el clóset, y puedan mostrarse a la defensiva frente al mensaje público de Lozano.

311-312). En particular, si el asco homofóbico de sí es compartido, expresado con otrxs desviadx que hayan experimentado una incomodidad similar con las normas emocionales recibidas, se puede generar una reflexión crítica y politizante sobre ese afecto que resulte crucial para la articulación de una configuración afectiva alternativa capaz de configurar estrategias de protesta dirigidas a transformar el *habitus* emocional cisheterosexual.⁷

Sin embargo, en segundo lugar, es urgente para las disidencias sexuales dirigirse también al público más progresista y a los discursos de la diversidad sexual para dar cuenta no solo de las dimensiones políticas del asco, sino también de las mortales consecuencias de la negación naturalizante de esas mediaciones y, lo que es más, de su instrumentalización para dar rienda libre a que el asco siga operando “como una forma de gobierno que permite sostener las jerarquías sociales y las relaciones de poder implícitas en las reacciones de asco en cuanto producen ciertos cuerpos como desechables” (Tyler, 2022: 23-24). Aquí no solo es menester realizar una reflexión sobre los modos en que se contaminan el asco y el odio –pudiendo ser el asco un dialecto más visceral del odio–, sino que también es necesario desacreditar la naturalización del asco que encubre la legitimación de la violencia dirigida hacia las vidas LGBTTIQ+, ya que personajes como Márquez arguyen no solo tener “derecho a sentir asco” (citado en *Montevideo Portal*, 2018), sino que, más sutilmente, sostienen, como hace Laje, que “hay gente que se piensa que uno es un ogro que odia a los homosexuales y los quisiera ver muertos” (en Pastor Dío Astacio, 2021). Asimismo, es necesario apropiarnos de

7 Así como el asco homofóbico se constituye como respuesta emocional válida para una sociedad a través de su uso repetido y aprobado por los miembros de una comunidad –que cita, de esta manera, la historia de asociación de la homosexualidad con distintos objetos previamente percibidos como asquerosos (piojos, excremento, etc.)–, la producción de un *habitus* emocional en el que el asco no sea una reacción emocional válida y significativa frente al desvío sexual requiere de “prácticas citacionales alternativas” que logren torcer la historia de articulación que constituyó al desvío sexual como objeto del asco (ver Tyler, 2022: 37).

las herramientas del amo y encontrar estrategias políticas para poder hacer un uso que desvíe los efectos corrosivos del asco sin renovar el gesto que constituye a otrxs como asquerosxs.

El segundo frente de la demanda de transformación radical de la configuración afectiva cisheterosexual se dirige al público mayoritario cisheterosexual, que es también heterogéneo: habrá quienes no solo no estén abiertxs, preparadx ni dispuestxs a escuchar el reclamo, sino que tengan incluso reacciones defensivas y agresivas. Aquí ubicamos tanto a lxs partidarixs de Márquez, Laje y todxs lxs funcionarixs de LLA manifiestamente homofóbicos, así como a Justo Barrientos, el lesbicida de Barracas. Pero también estarán aquellxs que tengan una disposición más receptiva o, incluso, como la señora del audio, personas un tanto conflictuadas sobre la legitimidad de privar a las personas de su libertad sexual, entendida –en un sentido más amplio que el del derecho a la privacidad– como el derecho a ser en público. En estos últimos sectores, la crisis señalada –catalizada por las insistentes luchas y activismos de las disidencias sexuales junto a lxs aliadxs, así como por las políticas y leyes que han sabido conseguir– hace tambalear las formas de existencia válidas, la realidad y el horizonte de expectativas que ha construido el asco homofóbico, inscrito en la excluyente configuración afectiva cisheterosexual.

III

Para concluir, retomaremos las preguntas iniciales respecto del posible vínculo entre el asco, la crisis y la crítica. Siguiendo la búsqueda koselleckiana de materiales que nos permitan comprender los movimientos históricos, nos preguntamos si el asco puede ser no solo un indicador, sino un factor de la crisis del horizonte de expectativas cisheterosexual.

En cuanto a lo primero –el asco como indicador–, hemos tratado de explorar los modos en que las apariciones del asco en las distintas

expresiones aquí analizadas delatan esa incongruencia entre “la educación del siglo y las costumbres, las formas de vida y las situaciones que se dan en el mundo” (Koselleck, 2007: 261), indicando un tiempo de crisis, una transformación que no se da ni de una vez y para siempre ni con homogeneidad: como destaca Semán, “en la extensión mayor y más profunda de la sociedad, donde no dejó de haber cambios, estos ocurrieron con otra intensidad” (2023: 38). Es esta heterogénea intensidad la que permite entender la manera en que asistimos, por un lado, a una mayor aceptación de la libertad para ser público y una deslegitimación social de aquellxs que actúan en función de su sentir homofóbico, y por el otro, y al mismo tiempo, a un asco que no ha abandonado los corazones del público mayoritario argentino, como indica el éxito que tiene la interpelación libertaria antigénero en círculos cada vez más amplios de la sociedad argentina. Como afirma Semán: “ni el progresismo había avanzado tanto, ni la derecha estaba tan en soledad como para que su militancia fuera un grito en el desierto” (2023: 38).

Sin embargo, lo segundo parece más difícil: ¿puede el asco ser un factor de crisis, es decir, de la modificación de esas experiencias y horizontes de expectativas que se ven tambalear? ¿Puede este afecto ser vehículo de una toma de conciencia crítica de este tiempo de crisis y de las tareas que impone?

Ahmed sostiene que uno de los límites de la repugnancia como respuesta afectiva es que “no nos da el tiempo para digerir lo que designamos como una ‘cosa mala’”, mientras que la crítica “requiere más tiempo para la digestión” (2015: 158). Sin embargo, es justamente en este punto en el que asco y crisis coinciden: en la falta de tiempo. Dice Koselleck que uno de los sentidos de “crisis” es “estar obligado a juzgar y a actuar bajo el principio de la falta de tiempo” “a fin de evitar una desgracia o encontrar una salvación” (2012: 139-140, 133). Los movimientos antigénero que impulsan las derechas radicalizadas incurrir en “encuadres hegemónicos de la crisis” (De Cauwer, 2018:

xviii) que, bajo el mantra “no hay alternativa”, pretenden cerrar las distintas maneras posibles de pensar los acontecimientos para conducirnos a una respuesta aparentemente final y definitiva de lo que consideran y construyen como la causa de la inminente catástrofe a la que se dirige el mundo: los movimientos feministas y queer.⁸

Frente a esta narrativa que ambiciona aprovechar para sus propios fines las ansiedades e incertidumbres propias de este tiempo de crisis, hemos intentado resaltar otro de los rasgos que Koselleck incluye en el campo semántico de ese concepto histórico-político: la invitación a reflexionar sobre el propio contexto temporal y a pensar soluciones alternativas. Esa reflexión requiere tiempo, ese tiempo que se niega tanto en la urgencia con que se dan las reacciones de repugnancia como en la necesidad de decidir en momentos de crisis. Paradójicamente, tanto el asco como la crisis nos instan a encarar una reflexión para la que parece no haber tiempo; como dice Miller, “el asco arrastra a sus dominios cosas que nos deberían dar qué pensar” (1998: 255). En el contexto de este trabajo, eso implicaría hacer lugar a una reflexión politizante del asco, que desafíe entre propixs y ajénxs la confianza ciega que se confiere a las vísceras y nos comprometa con un arduo reentrenamiento afectivo que habilite otras formas de sentir y (sobre) vivir en un mundo que debemos compartir.

No obstante, Medina señala que los movimientos de protesta tienen trayectorias complejas y prolongadas, por lo que no pueden garantizar un impacto comunicativo inmediato en sus públicos (2023: 361). Para que generen un aprendizaje colectivo y una apertura al diálogo, es necesario un activismo constante que siembre la duda de manera repetida. Solo así es posible movilizar sectores cada vez más amplios de la sociedad para que cuestionen sus propias reacciones y prejuicios.

8 Para un desarrollo de esta cuestión, ver Butler (2024) y Hemmings (2020). En el caso argentino, por ejemplo, Laje ha sostenido que los feminismos y “la lucha por la liberación de nuestros hermanos transexuales” comparten la misma agenda oculta: “la reducción de la población” (en Pastor Dío Astacio, 2021).

cios, promoviendo una transformación en los protocolos afectivos de la cultura cisheterosexual. La aparición del asco en el audio de Gente Rota, si bien no abre a una interrogación directa del objeto del asco, sí da cuenta de un tiempo de ruptura del horizonte de expectativas de la señora.⁹ Tal ruptura, en cuanto indicadora de un tiempo de crisis, abre a la genuina pregunta: *¿A dónde va el mundo, Rosa?*

Aquí hemos tratado de explorar algunas de las disputas políticas que emergen de esa pregunta en la múltiple y heterogénea sociedad argentina en lo que respecta a la posibilidad de las personas LGBT-TIQ+ de ser públicamente sin verse colocadas en el lugar del objeto de un asco que debe ser purgado. Queda abierto aquel campo de lucha política con todas las expectativas, deseos y esperanzas que abre la crisis, donde coexisten miradas que intentan ponerle un cerco al futuro con promesas que ya han mostrado su cruel optimismo, pero también miradas desorientadas sobre el futuro y otras igualmente desorientadas, aunque con una esperanza no optimista, que deberán seguir hollando el camino sin dejar de seguir algunas de las huellas de resistencias pasadas.

9 Resulta interesante comparar ese audio de 2023 con el comentario que recibe la activista lesbiana Ilse Fuskova en un programa de televisión en 1993. Allí, la televidente intenta hacerle confesar a Fuskova que el lesbianismo es una enfermedad y, haciendo oído sordo a las respuestas de la militante lesbiana, termina diciendo: “Con mi marido, que es profesional, siempre charlamos eso... lo mismo que el homosexual, pero con la diferencia de que uno está más acostumbrado a verlos a ellos [...] ya las lesbianas es como que dan [...] no la quiero ofender, pero como un poquito más de asco” (en Videos SIGLA, 2008). En el audio de 2023, la señora se encuentra asqueada y conflictuada por la presencia casi habitual de besos lesbianos en las plazas. El asco homofóbico no abandonó a ciertas señoras, pero la aparición más habitual de lesbianas en la calle marca un cambio precario, producido por el esfuerzo colectivo y persistente de las disidencias sexuales en sus diferentes articulaciones como movimiento de protesta. En el marco de ese movimiento es donde encuentra su condición de posibilidad, perceptibilidad e impacto el trabajo que activistas como Fuskova afrontaban en los noventa.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Ámbito Financiero (2024, 13 de mayo). La repudiable opinión de Adorni sobre el triple lesbicidio: “No me gusta definirlo como un atentado a determinado colectivo”. <https://www.ambito.com/politica/la-repudiable-opinion-adorni-el-triple-lesbicidio-no-me-gusta-definirlo-como-un-atentado-determinado-colectivo-n5997574>
- Bao, R. (2024, 16 de mayo). Aberrante: Nicolás Márquez se mostró a favor del triple lesbicidio de Barracas. *InfoNews*. <https://infonews.com/nicolas-marquez-biografo-de-milei-apoyo-el-triple-lesbicidio-de-barracas.html>
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En: *Obras completas. Libro 1. Vol. 2*. Madrid, Abada.
- Butler, J. (2024). *¿Quién teme al género?* Buenos Aires, Paidós.
- Carrasco, A. (2024a, 15 de mayo). Desglosando las influencias sociales y políticas detrás del ataque lesboodiente en Barracas. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/736659-desglosando-las-influencias-sociales-y-politicas-detras-del->
- (2024b, 7 de junio). Movilización en reclamo de justicia por el triple crimen de Barracas. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/742777-movilizacion-en-reclamo-de-justicia-por-el-triple-crimen-de->
- De Cauwer, S. (2018). *Critical Theory at a Crossroads*. Nueva York, Columbia University Press.
- Flores, V. (2021). *Romper el corazón del mundo*. Buenos Aires, La Libre.
- Flores, V. y Bardet, M. (2023). *Estas cosas ya no pasan* [Fanzine autoeditado]. La Boca.
- Gould, D. (2009). *Moving Politics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Hemmings, C. (2020). Unnatural Feelings: The Affective Life of “Anti-Gender” Mobilisations. *Radical Philosophy*, Vol. 209, pp. 27-39.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis*. Madrid, Trotta.
- (2012). *Historia de conceptos*. Madrid, Trotta.

- Laje, A. y Márquez, N. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda*. Buenos Aires, Unión.
- La Nación* (2025, 23 de enero). El discurso completo y las frases destacadas de Javier Milei en el Foro de Davos 2025. <https://www.lanacion.com.ar/politica/el-discurso-completo-y-las-frases-destacadas-de-javier-milei-en-el-foro-de-davos-2025-nid23012025>
- Lucero, G. (2023, 27 de mayo). Bicho feo [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=8TfunjFh3V4&ab_channel=GabrielLucero
- Macón, C. (2021). *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión*. Buenos Aires, Omnívora.
- Márquez, N. [@NickyMarquez1] (2024, 13 de mayo). Se confirmó que el asesino de las lesbianas era un ferviente kirchnerista: pero los “fascistas” somos nosotros! [Tuit]. *Twitter*. <https://x.com/NickyMarquez1/status/1790196579023941811>
- Medina, J. (2023). *The Epistemology of Protest*. Nueva York, Oxford University Press.
- Miller, W. (1998). *Anatomía de la repugnancia*. Madrid, Santillana.
- Montevideo Portal* (2018, 26 de septiembre). ¿Quiénes son y qué opinan los oradores del congreso al que Turismo retiró su apoyo? <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/-Quienes-son-y-que-opinan-los-oradores-del-congreso-al-que-Turismo-retiro-su-apoyo--uc696499>
- Morresi, S. y Vicente, M. (2023). Rayos en cielo encapotado: la nueva derecha como una constante irregular en la Argentina. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?*, pp. 43-80. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Muñoz, J. (2020). *The Sense of Brown*. Durham, Duke University Press.
- Página/12* (2025, 17 de mayo) Masacre de Barracas: la Cámara ordenó que el caso se oriente como lesbicidio. <https://www.pagina12.com.ar/826209-masacre-de-barracas-la-camara-ordeno-que-el-caso-se-orienta->

- Pastor Dío Astacio [@dioastacio] (2021, 12 de abril). No podrás creer lo que Agustín Laje respondió a Dío Astacio [Video]. *YouTube*. <https://youtu.be/YQcKpG9TnXM?si=PA-7XcfRWu6e0gZq>
- Perfil* (2023, 11 de noviembre). Javier Milei y sus particulares definiciones: “Sexo con elefantes” y “escraches a periodistas”. <https://www.perfil.com/noticias/politica/las-particulares-definiciones-de-milei-sexo-con-elefantes-y-escraches-a-periodistas.phtml>
- Saferstein, E. (2023). Entre libros y redes: “la batalla cultural” de las derechas radicalizadas. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Schaefer, D. (2022). *Wild Experiment*. Durham, Duke University Press.
- Semán, P. (Coord.) (2023). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Slaby, J. (2019). Affective Arrangements. En: Slaby, J. y von Scheve, C. (Eds.). *Affective Societies*. Londres, Routledge.
- Spartaro, C. y Vázquez, M. (2024). Las hermanas bastardas. *Anfibia*.
- Stefanoni, P. (2023). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Buenos Aires, Katz.
- Tyler, I. (2022). *Revolted Subjects*. Londres, Zed.
- Videos SIGLA [@socint] (2018, 15 de abril). 1993 - La Tarde - homosexuales responden preguntas [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=dRggvylfQE&ab_channel=VideosSIGLA
- Warner, M. (2002). *Publics and Counterpublics*. Nueva York, Zone.

CAPÍTULO 7

De sujetos de derecho a sujetos de castigo: la experiencia de la plena contingencia

Ana Catalina Di Rocco

Introducción

Para las batallas culturales los movimientos de extrema derecha consolidados durante los últimos diez años el género se ha convertido en una estrategia central. Verónica Gago (2019) habla en términos de “contraofensiva” para señalar la reacción de estos movimientos a la fuerza desplegada por los feminismos regionales, a los que consideran una amenaza, un enemigo interno. Pero la contraofensiva al feminismo no es solo un campo de disputa discursiva de estas nuevas derechas. Una vez que asumen el poder –usualmente de manera democrática–, estas derechas explícitamente erosionan y desintegran derechos.

En la actualidad, entonces, nos encargamos como sujetos de derechos de una tarea de observancia y reclamo por derechos vulnerados. En materia de derechos sexuales y reproductivos, no se trata solo de la erosión de un derecho, sino de la repenalización de la práctica y, con ello, la puesta en marcha de un programa de criminalización que convierte sujetos de derecho en sujetos de castigo, que transforma, en palabras de Rancière (1996), la división de lo sensible, los modos en que deben aparecer determinados sujetos en la esfera pública. El problema, entonces, no es si pertenecemos a la esfera pública, el problema es cómo lo hacemos.

En lo que respecta a derechos sexuales y reproductivos, los gobiernos ultraderechistas se encuentran encomendando sus agendas a la desregulación, restricción y repenalización del aborto. Podemos nombrar el caso de Polonia, en donde el Tribunal Constitucional eliminó en el año 2021 la única excepción para el aborto (por defecto fetal grave e irreversible o enfermedad que amenace la vida del feto); el caso de los Estados Unidos, con la derogación de *Roe v. Wade* en 2022; la medida del gobierno de Viktor Orbán en Hungría que desde el 2022 establece como obligatorio que las personas gestantes que quieren abortar deben escuchar el latido del feto antes de iniciar el procedimiento médico. Una situación similar sucedió durante el gobierno brasileño de Jair Bolsonaro, en el que se obligó a los médicos a notificar a la policía las intervenciones producto de violaciones, así como a la víctima a ver el feto en una ecografía como condición para la práctica, medida que fue posteriormente eliminada en 2023 por el presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Estos son solo algunos ejemplos donde la restricción o repenalización del aborto se encausa bajo vías jurídicas y legales, sin mencionar aquellos casos donde la práctica sigue siendo un derecho, pero es desregulada u obstaculizada.

Aquí se toma en consideración el caso de los Estados Unidos, puesto que *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* es un fallo emblemático en el que la máxima autoridad jurídica, la Corte Suprema, toma la decisión de revocar dos fallos históricos de protección del aborto acudiendo a la interpretación legal y sin necesidad de anteponer como primer argumento la defensa del no nacido. Este fallo, de gran impacto político y jurídico, cuestiona toda una línea jurisprudencial relativa a un aspecto del desarrollo de la autonomía personal, otorgándole a los estados federales un ejercicio discrecional para plantear intereses *a priori* legítimos.

Derogación de *Roe v. Wade*

El 24 de junio del año 2022, en los Estados Unidos, el caso *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* resultó en un fallo histórico en el

que se dictaminó que el aborto no es un derecho constitucional. Como consecuencia, la Corte Suprema de los Estados Unidos derogó *Roe v. Wade* y *Casey v. Planned Parenthood*, y le confirió a los estados individuales la autonomía para regular sobre el aborto.

Desde 1973, año en que tuvo lugar el litigio *Roe v. Wade*, la legislación en materia del aborto en los Estados Unidos ha sido motivo de promesas políticas, tanto de derogación como de permanencia. En la escena judicial, la litigación del aborto legal pende del número cinco, el mínimo de ministros necesarios para mantener o anular *Roe v. Wade*. También el poder ejecutivo tiene un rol crucial en la litigación del aborto. Es este poder el que elige a los miembros de la Corte y que sucesivamente le ha concedido una gran importancia al tratamiento público de este debate. A esta puja se le suma la promesa de gobernadores y representantes de cada uno de los estados por garantizar su preservación o su anulación.

Si bien el caso *Dobbs v. Jackson Woman's Health Organization* recibe el fallo de la Corte Supremo en 2022, el caso se remonta a marzo del 2018, cuando se aprueba la *Gestational Age Act* en Misisipi, una ley que prohíbe el aborto después de las quince semanas de embarazo, con excepciones para casos de anomalía fetal grave o emergencias médicas, pero no para casos de violación o incesto. En ese momento, Jackson Health's Woman Organization era la única clínica en el estado de Misisipi que garantizaba el aborto luego de las quince semanas de gestación. A partir de la aprobación de esta ley, esta clínica demanda a Thomas E. Dobbs, ministro de Salud del estado de Misisipi, y Kenneth Cleveland, director ejecutivo de la Junta de Licencias Médicas del estado de Misisipi, con el objetivo de impugnar esta legislación.

Si bien el Tribunal del Distrito Sur de Misisipifalla en favor de la clínica, en 2020 Misisipiapela el caso frente a la Corte Suprema, solicitando que se revisen los estándares de viabilidad y comprensión de la vida antes del nacimiento, declarando a la vida del no nacido (*unborn child*) un tema de interés estatal (*compelling interest*) y colocando especial énfasis argumentativo en la capacidad del feto para sentir dolor. En razón de esta escalada, *Dobbs* genera una gran visibilidad mediática y pública.

La opinión mayoritaria de la Corte Suprema en este fallo fue redactada por el juez Samuel Anthony Alito, quien argumentó la ausencia de un derecho constitucional al aborto, alegando que no hay una referencia a ese derecho en la Constitución, ni se deriva de los derechos implícitos de las enmiendas y considera ambos precedentes (*Roe v. Wade* y *Casey v. Planned Parenthood*) como errores judiciales graves. Dos argumentos centrales fueron utilizados para dejar sin efecto los dos precedentes constitucionales: que estas decisiones no solo son incorrectas, sino que son gravemente incorrectas (*egregiously wrong*) y que han causado importantes consecuencias negativas en la jurisprudencia y/o en el mundo real.

La discusión sobre el derecho al aborto se plantea, en primer término, como una amenaza a la dogmática jurídica, a la correcta interpretación y deducción de la ley. En la redacción del fallo se afirma que “la Constitución no prohíbe a los ciudadanos de cada Estado regular o prohibir el aborto. *Roe* y *Casey* se arrogaron esa autoridad. Ahora anulamos esas decisiones y devolvemos esa autoridad al pueblo y sus representantes electos” (Corte Suprema de los Estados Unidos, 2022: 79).

Dicha argumentación llega incluso hasta el derecho consuetudinario (*common law*) para fundamentar que no existe algo como el derecho al aborto en la tradición constitucional. Incluso el *Reporter of Decisions* de la Corte Suprema de los Estados Unidos argumenta lo mismo en el sumario inicial del fallo:

Hasta la última parte del siglo XX, en la legislación estadounidense no había base para un derecho constitucional a obtener un aborto. Ninguna disposición constitucional estatal había reconocido ese derecho. Hasta pocos años antes de *Roe*, ningún tribunal federal o estatal lo había reconocido. Tampoco lo había hecho ningún tratado académico. De hecho, el aborto era un delito desde hacía mucho tiempo en todos los estados. En la *common law*, el aborto era delito por lo menos en algunas fases del embarazo y se consideraba ilegal y podía tener consecuencias muy graves en todas las etapas. La legislación estadounidense siguió el *common law* hasta que una oleada de restricciones legales en

el siglo XIX amplió la responsabilidad penal por los abortos. Cuando se aprobó la Decimocuarta Enmienda, tres cuartas partes de los estados habían tipificado el aborto como delito en cualquier fase del embarazo. El consenso duró hasta la sentencia *Roe*. *Roe* ignoró o tergiversó esta historia, y *Casey* se abstuvo a reconsiderar el defectuoso análisis histórico de *Roe* (Corte Suprema de los Estados Unidos, 2022: 3).

La opinión mayoritaria de la Corte Suprema enfatiza que la historia fundacional de los Estados Unidos no solo no se ha interesado por hacer del aborto un derecho, sino que incluso lo ha considerado un crimen por mucho tiempo. Es por eso que se le confiere a cada estado individual la potestad de decidir los modos de regularlo en base a sus intereses particulares. Asimismo, argumenta que *Roe* y *Casey* tampoco se encuentran arraigados en el esquema de libertad ordenada de la Decimocuarta Enmienda y enfatiza el libre albedrío de cada estado para evaluar sus intereses de manera diferente:

La libertad ordenada establece límites y define la frontera entre intereses contrapuestos. Tanto *Roe* como *Casey* establecieron un equilibrio particular entre los intereses de una mujer que desea abortar y los intereses de lo que denominaron “vida potencial”. [...] Pero las personas de los distintos estados pueden evaluar esos intereses de forma diferente (Corte Suprema de los Estados Unidos, 2022: 31).

El aborto nunca estuvo explícitamente en los derechos enumerados en la Carta de Derechos, sino que se deducía del texto constitucional. Afirmando la existencia de un derecho explícito al aborto, la Corte examinó si había fundamentos para considerar al aborto un derecho arraigado en la historia y tradición estadounidense. *Dobbs* rechaza de manera contundente esta vía interpretativa. De esta manera, derogados *Roe* y *Casey*, cada estado queda libre para deliberar en materia del aborto, lo que no solo trajo aparejadas consecuencias regulativas, sino que ofreció a cada estado conservador una oportunidad para desempolvar aquellas leyes punitivistas que se habían acumulado y mantenido inactivas desde el litigio histórico de 1973.

Menos de dos semanas después de la derogación de *Roe v. Wade* y de *Casey v. Planned Parenthood*, se puso en marcha toda una jurisprudencia penal latente, y con la eliminación de la protección constitucional entraron en vigencia una serie de “leyes gatillo” (*trigger laws*) en seis estados. Con la derogación de *Roe v. Wade* se terminó de dibujar un panorama nacional de coyunturas éticas y jurisprudenciales, en el que aparece públicamente un nuevo ordenamiento ético y jurídico basado en los valores fundacionales y la autonomía federal para decidir sobre el aborto, pero que habilita nuevamente el castigo ante la práctica.

A partir del fallo, cada estado queda jurídica y éticamente habilitado para sancionar la práctica como un delito y recibe la potestad de gestionar institucionalmente la fuerza coactiva de la pena. En este punto queda en evidencia que este ordenamiento ético no tolera contradicción alguna: lo que no se adecúa a su ley es llanamente un acto de desobediencia.

En la autonomía conferida a cada estado para decidir en materia del aborto, reaparece el castigo y, con él, la negación, desconocimiento o reconocimiento negativo de aquellos sujetos que previamente estaban protegidos por la legislación. En su potestad para aplicar la pena, esta conciencia ética muestra toda la potencia de su fuerza coactiva. Frente a la realidad a la que se contrapone, está dispuesta a poner en ejercicio el poder punitivo para autopresentarse. El hecho de que la pena tenga existencia, y efectivamente se aplique, significa que obrar en discordancia es una realidad extraña que la pena tiene interés en visibilizar y, de hecho, visibiliza.

La desaparición de un derecho, la reaparición de la pena

La desaparición del derecho al aborto trae aparejada la tipificación del delito, la reaparición de la pena y, con ello, la reconversión de sujetos de derecho en sujetos de castigo. La pena se presenta como un mecanismo de reconocimiento doble, dado que por un lado se presenta como un mecanismo de exclusión moral pero, por otro, como uno de

inclusión jurídica. Como sostiene Cigüela Sola, “el reconocimiento mutuo constituiría una precondition para la validez de la comunicación mediante pena” (2020: 214). De esta manera, el tratamiento de lo ilícito manifiesta el conflicto entre dos determinaciones opuestas pero solapadas bajo el concepto de voluntad común y se constituye, asimismo, como una instancia resolutoria del conflicto (Mizrahi, 2004). La pena niega la acción ética de un sujeto como acción legítima pero, al mismo tiempo, establece un reconocimiento jurídico de ese sujeto. Es por ello que, como señala Mizrahi,

las acciones ilícitas de las que se hace cargo el derecho penal tienen este peculiar carácter contradictorio: niegan aquello que afirman. Porque la negación del derecho confirma doblemente la condición de persona, tanto de quien niega como de quien es negado en su condición de tal (Mizrahi, 2004: 11).

Bajo la forma de su inclusión jurídica como sujetos de castigo, surge como problema el tipo de reconocimiento que dichos sujetos experimentan. Cigüela Sola afirma que este problema puede presentarse de dos modos:

cuestionando si el sujeto es culpable de incumplir la norma del Estado que lo menosprecia, si su desobediencia es excusable o justificable; o, en sentido inverso, cuestionando si el Estado tiene legitimidad para dirigir una comunicación normativa a quien no reconoce como persona, y en el extremo para imponer una pena (Cigüela Sola, 2020: 215).

La derogación de *Roe* y la consecuente habilitación legítima de la pena pone en escena la transformación de un Estado de derecho en un Estado policial, un reordenamiento que trastoca una división de lo sensible (Rancière, 1995) y, por ende, los modos en que deben aparecer determinados sujetos en la esfera pública. Pero la particularidad del aborto radica especialmente en haber sido una práctica intrincadamente penada, luego afirmada y asistida como derecho y como política pública y, luego, nuevamente penada.

En este contexto, los sujetos de castigo experimentan su identidad de manera histórica y jurídicamente contingente, un lugar metafísico que permanentemente está siendo transformado. Como sujetos jurídicos, dependiendo del estado donde vivan u obren, pueden ser aleatoriamente asistidos o castigados. Además de la contingencia jurídica, la pena aparece develando su contingencia histórica. Esta contingencia no puede explicarse bajo una narrativa de avance progresivo en materia de derechos, sino en una posibilidad errática de asistencia o de castigo.

Sobre la acción que merece ser penada

El problema del obrar que merece ser penado tiene radica en la intencionalidad moral que guía la acción delictiva. Sobre el sujeto de castigo se dirime la intención moral de su acción, es decir, si dicha acción puede ser considerada potencialmente una acción ética. La reflexión sobre el delito oscila entre dos posturas (Mizrahi, 2004): por un lado, la que piensa en la posibilidad del delito para instaurar la universalización de una máxima y, por otro, la que cuestiona la acción de una conciencia individual singular que “en su obrar pone un sí mismo exclusivo, una realidad negativa con respecto a sí” (Hegel, 1966: 276).

La penalización del aborto tiene una dimensión ética que resulta fundamental para comprender qué tipo de subjetividades contornea. La práctica abortiva no proviene de una individualidad que se pone a sí misma como exclusiva. El aborto se constituye como la acción ética de un particular. Este particular existe, se nombra –como mujeres y/o personas gestantes–, y su valor jurídico se dirime prescribiendo su deber y proscribiendo su obrar. A su vez, ese particular se interroga por el valor ético de su acción –como acción ética legítima– y por el tipo de reconocimiento que a su acción se le impone a través del peso coactivo de la pena y de la culpa.

Como retoma Hegel de Antígona: “porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal” (Hegel, 1966, 278). Es en la experiencia de estos sujetos en relación a su deseo, específicamente a la realización del deseo,

donde aparece el problema de su identidad. En la realización de su deseo que, como sostiene Butler (2012), es la forma interrogativa del ser, tiene lugar el desdoblamiento de la conciencia ética, que se pone para sí y se enfrenta a una realidad exterior que le es extraña, reconociéndose más limitada de lo que en la potencia es. Es en la realización que el sujeto confronta con lo que es diferente de sí mismo y descubre allí una versión ampliada de sí (2012: 44). En este sentido, ante la reaparición de la pena y la experiencia del reconocimiento negativo de su inclusión jurídica, estos sujetos tienen que presentarse nuevamente frente al debate público disputando su deseo, autonomía y reconocimiento, la legitimidad y legalidad de su acción. Caso contrario, deben ser asimilados por esa conciencia ética universalizante o replegarse a la clandestinidad.

La reaparición y rehabilitación de la pena visibiliza intenciones éticas y jurídicas sobre un sujeto cuya particularidad ha sido devorada bajo una narrativa que los excomulga de la vida ética. En la reflexión sobre su lugar metafísico, estos particulares toman conciencia de la negación de su obrar como acción ética legítima, pero también de la negación de su condición de particulares de la vida ética y jurídica pública. Como en la tragedia de Antígona, estos sujetos de castigo reconocen la potencia y la ley a la que se enfrentan, tomando conciencia del reconocimiento que nuevamente les es negado.

El estado actual de la pena después de *Roe*

En los Estados Unidos, la erosión del derecho constitucional al aborto, con su punto provisoriamente final puesto en este fallo, ejemplifica el modo en que la pérdida de un derecho se pone en estrecha relación con el poder penal, amplificándolo y reconfigurando sujetos de derecho en potenciales sujetos de castigo. Se trata de la puesta en marcha de un programa de criminalización que habilita el ejercicio del poder punitivo, a discreción de cada estado federal, no solo contra quienes se someten a la práctica de interrupción del embarazo, sino también contra quienes la asisten.

En principio, el máximo tribunal de justicia otorga el visto bueno a cada estado federal para desregular la práctica, restringir el acceso y construir o reconstruir un proyecto de criminalización. Este programa de criminalización actúa en primer lugar como efecto de poder, ya que la vulnerabilidad a la que se ven expuestos estos potenciales sujetos de castigo no proviene en primer lugar de su exposición al poder punitivo formal, sino que tiene que ver con el hecho de ser arrojados a la clandestinidad, a la práctica desregulada, insegura y aislada, porque este programa de criminalización también actúa sobre el entorno, amenazando a los profesionales de la salud, los proveedores de medicamento y a quienes pretendan asistir o acompañar la práctica.

En muchos estados federales de los Estados Unidos, los movimientos antiabortistas ejercen un activismo jurídico para pujar por la penalización tanto de quienes aborten como de quienes asistan, por la sanción de leyes sobre el “tráfico de abortos” –que impiden viajar de un estado a otro para realizar la práctica–, para prohibir la distribución y uso de fármacos abortivos, entre otras medidas legales y judiciales. Esto empuja cada vez más a nuevas formas de criminalización formales e informales y a la amplificación de la práctica clandestina.

Esta avanzada jurídica se ha llevado a cabo en propuestas concretas que agravan las penas o reformulan los criterios legales. En 2024, legisladores de doce estados propusieron leyes de procesamiento penal para casos de aborto, algunas de estas propuestas estaban o están destinadas a agravar el delito, buscando imponer cadena perpetua o pena de muerte. En otros casos, como Georgia, buscan reformular el lenguaje jurídico para proteger al no nacido. Así lo alega por ejemplo un proyecto de ley, presentado en marzo del 2025, que busca considerar al embrión como persona desde el momento de su concepción y, de este modo, prohibir el aborto desde el momento en que se escuchen latidos.

El actual presidente, Donald Trump, se muestra circunstancialmente avalando el programa de criminalización. En el caso de Idaho, el Departamento de Justicia de la actual gestión impugnó el requisito

federal de atención abortiva de emergencia, confiriéndole al estado vía libre para denegar la atención sanitaria. Incluso, el Programa de Transición Presidencial de 2025 tiene entre sus propuestas la aplicación de la Ley Comstock, una ley de 1873 hoy vigente pero prácticamente inaplicable, que busca prohibir la distribución por correo postal de medicamentos para abortar. Dado que la mayor parte de los abortos en los Estados Unidos se realizan a través de mifepristona y misoprostol, de ratificarse la aplicación de esta ley, podrían elevarse cargos a pacientes, médicos y proveedores.

En los Estados Unidos, con más ímpetu desde la derogación de *Roe* y *Casey*, el movimiento antiabortista avanza con divergencias internas en relación al programa de criminalización. Kristan Hawkins, presidenta del movimiento Students for Life, afirma la existencia de tres corrientes dentro del movimiento: aquella que pretende enjuiciar a las pacientes, aquella que no está a favor de la criminalización de quienes se practican un aborto y una postura intermedia. Estas diferencias también producen coyunturas al interior del movimiento. Pese a la distinción entre abolicionistas radicales y abolicionistas moderados, la estrategia principal se centra actualmente en la desfinanciación. Así, por ejemplo, bajo el nombre de Defund Planned Parenthood, se realiza una campaña que puja para recortar la financiación de Medicaid a Planned Parenthood y otros programas y centros de salud destinados a abortos.

Contraofensivas en torno al aborto en la Argentina

¿Cómo mirar la contraofensiva al feminismo en la Argentina a la luz del fallo *Dobbs*? En la Argentina, la eficacia de *Dobbs* para desintegrar un derecho nacional al aborto está siendo motivo de interés entre movimientos conservadores y antiabortistas, que se encuentran en plena producción de análisis teóricos sobre posibles caminos legislativos para la derogación del aborto, tanto a nivel nacional como provincial.

En 2024, la Universidad Católica Argentina y la Universidad Austral organizaron eventos para analizar el fallo estadounidense.¹ A un año de aprobada la ley 27.610 ya se habían presentado más de treinta acciones judiciales, de las cuales la mayoría tuvo por objeto su declaración de inconstitucionalidad, solicitando medidas cautelares para su suspensión provincial o incluso nacional.

A inicios del 2025, la Asociación Civil para la Promoción de los Derechos Civiles (PRODECI) realizó conversatorios abiertos acerca de las acciones judiciales iniciadas contra la ley del aborto en la Argentina, analizando aquellas que fueron rechazadas y las que están pendientes de resolución ante la Corte Suprema.² Además, en 2023, se presentó un proyecto de ley para derogar la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, con la propuesta de penalizar tanto a la persona que se realice un aborto como a quien la asista, sin excepciones para casos de violación, alegando que “no existe ninguna razón, por dramática que sea, que justifique el descarte de una vida inocente” (Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 2023: 9). Este proyecto no solo propone derogar la legislación actual, también busca penalizar el aborto, sin excepción alguna.

Este proyecto atenta contra el artículo 16, inciso 1, de la ley 27.610 que asegura el derecho al aborto después de la semana quince para, además de aquellos casos en que esté en riesgo la salud de la persona gestante, los casos en que el embarazo haya sido producto de una violación, derecho protegido anteriormente por el Protocolo para la Atención Integral de las Personas con Derecho a la Interrupción Legal del Embarazo de-

1 El 1 de julio del 2024 la Facultad de Derecho y el Departamento de Derecho Constitucional de la Universidad Austral realizaron el evento “Casos ‘Dobbs’ y ‘Beatriz’: Impacto en el Derecho Latinoamericano”. Por su parte, el 11 de julio del 2024 la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina realizó el conversatorio “Entendiendo el caso Dobbs. Sus implicancias para EEUU y Argentina”.

2 El 27 de marzo del 2025, el grupo PRODECI organizó el conversatorio “Qué podemos aprender de los litigios contra la ley del aborto”.

sarrollado bajo los lineamientos del fallo FAL (Corte Suprema de Justicia de la Nación, 2012).

Actualmente, en la Argentina, *Dobbs* posee cierta influencia para marcar el camino del activismo jurídico de derecha y conservador, ofreciendo lineamientos para pensar los usos de la hermenéutica legal a los fines de la derogación de la ley. Pero *Dobbs* también abre interrogantes sobre los modos en que los movimientos de derechas radicales y conservadoras avanzan contra los movimientos feministas y de género en dos frentes simultáneos: en la desintegración de derechos y en la ampliación del poder punitivo.

Aunque los movimientos feministas y de género no son el único frente contra el que avanzan estas derechas, el aborto es ejemplar en cuanto al modo en que estos procesos de desintegración de derechos se vinculan directamente con la ampliación del poder punitivo y, con ello, los modos en que llevan a cabo esta reconversión de sujetos de derecho en sujetos de castigo.

Cuando estas derechas asumen el poder, lo hacen a través de gobiernos iliberales³ y autocráticos, en los que el derecho penal no solo no logra contener al poder punitivo informal y antijurídico, sino que habilita su ejercicio. Con más énfasis en América Latina, el programa de criminalización se da no solo en el ámbito formal, sino también en el ámbito informal y antijurídico. Este procedimiento de reconversión de un sujeto de derecho en sujeto de castigo opera también ideológicamente en la búsqueda de cierto consenso civil para llevar a cabo el programa de criminalización. En este sentido, el programa de criminalización secundario –aquel que selecciona a las personas sobre las

3 El concepto de democracia iliberal fue acuñado en 1997 por el politólogo estadounidense Fareed Zakaria, y refiere a un régimen democrático, por su modo de acceso al poder a través de derechos democráticos, que posteriormente queda vaciado. En palabras de Grimson (2024), las democracias iliberales producen situaciones de liminaridad democrática, en las que los líderes utilizan sus mandatos para erosionar derechos individuales, la separación de poderes y el Estado de derecho.

que se ejerce efectivamente el poder punitivo— está siempre latente y, tras la justificación ideológica de un ejercicio ampliado del poder punitivo, estos regímenes son susceptibles de devenir Estados policiales.

Entonces, si en los Estados Unidos la puja por el aborto fue encauzada por vías electorales y jurídicas, en América Latina hay que colocar especialmente la mirada sobre los procesos de ampliación del poder punitivo informal y antijurídico que acompañan estas políticas de desintegración de derechos por caminos formales.

El programa de criminalización supera la dimensión legal y jurídica, dejando de contener ese poder punitivo. Así, cuando hablamos de discursos de odio o políticas de crueldad, estamos hablando de algo más que batallas discursivas: son procedimientos políticos e ideológicos funcionales a un programa de criminalización.

Bajo estas operaciones ideológicas, según Ipar (2024), se desarrolla un sentimiento del derecho a despreciar a los otros, bajo la perspectiva del que se cree superior moralmente o poseedor de una subjetividad cívica ejemplar, al mismo tiempo que se construyen un enemigo del que, en el caso de los feminismos, se plantea que buscó el conflicto y el privilegio, desarticuló las igualdades naturales, enfrentó a hombres y mujeres y, bajo un proyecto político globalista, puso en peligro a una comunidad auténtica. Como declaró el ministro de Justicia Cúneo Libarona ante la Comisión de Mujeres y Diversidad de la Honorable Cámara de Diputados: “se acabó solo el género, solo el género, nosotros vamos por otros valores, nuestro valor es la familia, la familia es el centro de la sociedad y la educación: los valores familiares tradicionales el amor, la unión, el trabajo, el estudio, la solidaridad, la igualdad ante la ley, la igualdad de trato, respetar y honrar a nuestros próceres” (Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 2024: 36’28”).

Aun cuando el proyecto de criminalización no se lleve a cabo formalmente, estas operaciones ideológicas lo dejan disponible para un tipo de ciudadano ávido de ejercer la culpa y el castigo. Un ciudadano que cree que ha llegado su momento de ser recompensado, en

primer lugar, a través del revanchismo. La figura que retoma Ipar de Guillermo O'Donnell es la de un *ciudadano celador*, un ciudadano impiadoso, característico de estas democracias crueles –como el autor las describe–, que tiene la fuerza suficiente para impulsar la intolerancia. Este ciudadano es invitado y arengado a ejercer la selectividad del programa de criminalización a través de actos de sospecha y vigilancia sobre determinados sujetos de derecho.

De esta manera se le confiere al ciudadano celador no solo el derecho sino el deber de escrutar y castigar las demandas de los otros, un pacto de vigilancia –como Ipar lo define– que no es nada más y nada menos que la invitación a esta clase de ciudadanos a participar en el orden policial de la sociedad, definiendo criterios estrictos de culpabilidad y reproche. Esto se retroalimenta con el poder en los medios de comunicación y las redes sociales para orientar el programa de criminalización, muchas veces reforzando positivamente el poder punitivo informal y antijurídico (por ejemplo, en los casos de linchamiento).

La consolidación de estas subjetividades masivas resulta funcional para estas nuevas derechas en el proceso de vaciamiento institucional por medio del achicamiento, fusión o desintegración de instituciones y eliminación o erosión formal o informal de políticas públicas. Las operaciones ideológicas consisten muchas veces en poner en cuestionamiento el uso de estas instituciones o políticas públicas: abuso del instrumento, negociados subyacentes, ser motivo de privilegios o alertar la alquimia moral a la que han sido sometidas ante el uso de determinados grupos que transforman “la virtud en vicio y el vicio en virtud, según lo pida la ocasión” (Merton, 1992: 512). En la Argentina, esto también puede verse con la eliminación del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades por supuesta ineficacia, construcción de privilegios, el cuestionamiento al abuso de estas herramientas o el achatamiento de las violencias, como se refleja en las expresas intenciones desde el gobierno nacional de borrar la figura del femicidio del

Código Penal. En el caso del aborto, aunque la práctica sigue siendo legal, el recorte de recursos y equipamiento y la limitación del acceso a información y educación sobre salud sexual y reproductiva ejercen la pena, la culpabilización y el castigo de manera informal y, en la medida que restringen la autonomía de estos sujetos, los arrojan a la clandestinidad, los direccionan hacia vías judiciales de resolución de conflicto o los presionan a asumir un embarazo no deseado.

Pensar el horizonte político en tiempos de contingencia

La repenalización del aborto plantea la experiencia concreta de un sujeto jurídico y político que, en el mapa geopolítico mundial, es tratado aleatoriamente como sujeto de derecho o sujeto de castigo. Si, como afirma Koselleck, “la historia concreta se madura en el medio de determinadas experiencias y determinadas expectativas” (1993: 337), los movimientos de repenalización del aborto nos ponen directamente de cara a interrogantes sobre la posibilidad histórica de los movimientos feministas y de género: ¿qué espacios y horizontes se pueden articular de frente a un momento que plantea como única certeza una experiencia jurídica contingente?

Si las experiencias liberan y guían las expectativas, lo primero que parecen agotado a la luz de estas contraofensivas son los horizontes políticos de ampliación de derechos. Si la idea de progreso supo ofrecer un parámetro para ubicar cada fenómeno en un lugar específico en la historia, en la actualidad percibimos estas contraofensivas, aferrándonos a la idea de un tiempo acumulativo, como espasmódicos síntomas de anacronismo o retroceso, tendiendo a arrojarlos al pasado.

En palabras de la filósofa española Marina Garcés, “estamos viendo cómo se acaba el progreso, el futuro como tiempo de la promesa, de desarrollo y de crecimiento” (cit. en Stefanoni, 2021: 5). Se establecen así nuevas relaciones con el futuro y con el pasado. Por un lado, lo que antes podía considerarse como un retroceso ahora es esperable, ya no

sorprende, en la medida que se asimila como experiencia. Por otro lado, el presente se disocia de la idea de un futuro de ampliación de derechos. La experiencia de la contingencia tensiona las expectativas, acercando algunos horizontes y alejando otros.

Intelectuales y artistas arriesgan pronósticos y diagnósticos. La actividad creativa, con un fuerte impacto para contornear los marcos de inteligibilidad de lo que resulta esperable y lo que parece verosímil, pendula entre un derrotismo apocalíptico y un optimismo moderado. Actualmente, los horizontes políticos están mayoritariamente cooptados por escenarios distópicos y anticipaciones catastróficas. La circunscripción imaginativa encauza la experiencia en un esquema iterativo que reafirma el avance despiadado de una derecha sin precedentes. De este modo, la constricción de la imaginación política termina por anticiparse a un escenario de crueldad y hostilidad que habilita el despojo y lo legítima con resignación.

Sin embargo, el presente histórico se fragmenta divergentemente en la distribución de lo sensible. Para hacer frente a una disposición que nos coloca frente a la espera de un declive irreversible, es necesario recuperar otros derroteros, figurar un mundo ambivalente y visualizar las relaciones tensas que se presentan entre experiencias y expectativas con el objetivo de estallar una infinidad de horizontes posibles. Como sostiene Fisher, “lo que hay que descubrir es una salida del par de opuestos motivación-desmotivación, de manera que la no identificación con el programa del control pueda ser algo más que una apatía descorazonada” (2016: 60). En este sentido, las luchas por el aborto nos muestran un mapa geopolítico permanentemente contrabalanceado por fuerzas divergentes de subjetivación política. La apertura cognitiva del espacio de la experiencia resulta necesaria en pos de una diversificación de horizontes de lo posible.

Es necesario recuperar, entonces, los modos en que los movimientos feministas han desplegado y despliegan una gran diversidad de estrategias para enfrentar el avance de estas derechas radicales: blindar de-

rechos, armar cortafuegos y construir barricadas. En los Estados Unidos, al mismo tiempo que avanzan los movimientos para restringir y/o penar el aborto, muchos estados federales están avanzando para proteger el derecho al aborto en sus constituciones. Diez estados votaron referendos en relación con el derecho al aborto junto con las últimas elecciones presidenciales en los Estados Unidos el 5 de noviembre 2024. De estos diez, cinco estados aprobaron proteger esos derechos constitucionalmente: Nueva York, Montana, Maryland, Colorado y Nevada. Por su parte, Misuri y Arizona eliminaron las limitaciones al aborto, votaron enmiendas para eliminar las limitaciones al aborto, rechazando las prohibiciones y/o restricciones vigentes. Derogado *Roe*, Arizona había prohibido el aborto después de las quince semanas de gestación, pero esta ley quedaría sin efecto luego de la actual enmienda aprobada. En el caso de Misuri, una ley gatillo prohibió el aborto en cualquier momento del embarazo, sin excepción de casos de violación o incesto, pero la actual enmienda votada modificaría la Constitución del estado para proteger el derecho al aborto.

En cuanto a Dakota del Sur, Florida y Nebraska, estos estados votaron a favor de la prohibición. Mientras tanto, California ha llevado adelante iniciativas ejecutivas y legislativas para proteger a quienes se realicen un aborto, así como a médicos y proveedores tanto de este estado como de otros estados. California también aumentó su presupuesto para ampliar el acceso. En Colorado, se aprobó una enmienda para impedir que se limite o se niegue el derecho al aborto. Además, es uno de los dieciocho estados federales que permite el uso de fondos estatales para la atención del aborto. En Nevada, se aprobó la Enmienda a la Libertad Reproductiva y se la volverá a votar en las elecciones generales de 2026. En Nueva York, los ciudadanos han votado para ampliar la Enmienda de la Igualdad de los Derechos de la Constitución del estado, robusteciendo el blindaje legal del aborto. Además, se amplió el presupuesto de 2025 para prestar apoyo a proveedores y organizaciones sin fines de lucro, con el objetivo de aumentar el acceso a la

práctica tanto para residentes como para ciudadanos de otros estados. En marzo de 2025, la senadora federal Tina Smith y la representante Becca Balint presentaron la *Stop Comstock Act*, buscando derogar la ley Comstock, la cual pone en riesgo la distribución de medicamentos abortivos por correo postal.

Podemos mencionar también el caso de Francia, que el 4 de marzo del 2024 incluyó el aborto en la Constitución, convirtiéndose así en el primer país en blindar este derecho. También Chile intentó introducir el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo en su proyecto constitucional en 2022, aunque no tuvo éxito. En Polonia, en octubre de 2020 el Tribunal Constitucional resolvió declarar inconstitucional el aborto en casos de defecto fetal grave o irreversible y enfermedad incurable que amenace la vida del feto. Sin embargo, en marzo de 2025 activistas del Abortion Dream Team abrieron frente al Parlamento polaco el primer centro para la realización de abortos, que brinda asesoramiento, asistencia médica y apoyo logístico para quienes necesiten viajar a otros países para procedimientos urgentes. En abril de 2025 también se presentaron en el Parlamento polaco cuatro enmiendas para legalizar el aborto: dos de ellas permitirían interrumpir el embarazo sin restricciones hasta la semana doce, la tercera despenaliza el procedimiento y la cuarta establece el derecho al aborto para caso de anomalía fetal. En España, el partido SUMAR presentó en febrero del 2025 un proyecto de reforma constitucional para incluir la Interrupción Voluntaria del Embarazo dentro del artículo 43, que reconoce el derecho a la protección a la salud.

Experimentamos un presente histórico de pesos y contrapesos. Para romper con las expectativas de declive irreversible es necesario revisar permanentemente las experiencias que están contenidas en la estructura del diagnóstico y son reelaboradas por la imaginación política. De este modo, romper con un horizonte de expectativa constrictivo puede resultar una tarea fundamental para fundar nuevas experiencias que se presentan como antídoto contra el estupor y la parálisis cognitiva.

Referencias

- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Cigüela Sola, J. (2020). Reconocimiento, delito y pena: de Hegel a Honneth. *Política criminal*, Vol. 15, N° 29, pp. 202-229.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Grimson, A. (2024). La extrema derecha y los desafíos para la democracia. En: Grimson, A. (Coord.). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*, pp. 9-36. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires, Caja Negra.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE.
- Ipar, E. (2024). Las derechas radicales y las políticas de la crueldad. En: Grimson, A. (Coord.). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*, pp. 233-252. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Koselleck, R. (1993). “Espacio de experiencia” y “Horizonte de expectativa”, dos categorías históricas. En: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.
- Merton, R. K. (1992). La profecía que se cumple a sí misma. En: *Teoría y estructura sociales*. México, FCE.
- Mizrahi, E. (2004). La legitimación hegeliana de la pena. *Revista de Filosofía*, Vol. 29, N° 1, pp. 7-31. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0404120007A>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Zaffaroni, E. R., Alagia, A. y Slokar, A. (2007). *Manual de Derecho Penal. Parte General*. Buenos Aires, Ediar.

Documentos

Corte Suprema de los Estados Unidos (2022, 24 de junio). *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization*. https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392_6j37.pdf

Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012, 13 de marzo). F., A. L. s/ Medida autosatisfactiva. <https://www.saij.gob.ar/corte-suprema-justicia-nacion-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires--medida-autosatisfactiva-fa12000021-2012-03-13/123456789-120-0002-lots-eupmocsollaf>

Honorable Cámara de Diputados de la Nación (2023, 2 de febrero). Proyecto de ley 5172-D-2023. Derogación 27.610. <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2023/PDF2023/TP2023/>

Honorable Cámara de Diputados de la Nación (2024, 27 de agosto). Comisión completa: Mujeres y diversidad. Diputados Argentina [Video] *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=Q8tJgRux0EE&t=8551s>

CAPÍTULO 8

El fin del amor (a lxs niñxs). Dinero y codicia en tiempos de nuevas derechas

Paülah Nurit Shabel

Introducción a los afectos intergeneracionales

A fines de 2022, ya en campaña electoral, el ahora presidente de la Argentina Javier Milei respondió “depende” cuando le preguntaron si estaba a favor de la compra y venta de niñxs, argumentando que el libre mercado no debería tener restricción alguna (*Infobae*, 2022). Un año después de la victoria electoral, un senador de su mismo partido, La Libertad Avanza (LLA), propuso exceptuar a las familias de recibir sanciones por vender a sus hijxs en caso de necesidad económica (*Página/12*, 2024).

En abril de 2024, el diputado de LLA Benegas Lynch dijo: “Libertad es que si no querés mandar a tu hijo al colegio porque lo necesitás en el taller, puedas hacerlo” (*Infobae*, 2024b). Unos meses después, los republicanos trumpistas del estado de Florida en los Estados Unidos avanzaron con un proyecto de ley para eliminar los topes de horas laborales para adolescentes de hasta catorce años con el objetivo de resolver el problema de la escasez de mano de obra que sufre dicho estado –debido a sus políticas de inmigración ultraconservadoras–, reemplazando las poblaciones indeseadas con niñxs (*The Guardian*, 2025).

En octubre del 2024, la Comisión Nacional de Valores de la Argentina habilitó a menores de hasta trece años a invertir en el mercado de

capitales (Gobierno de la Nación Argentina, 2024) y, en enero de 2025, el BCRA habilitó a esa misma franja etaria a abrir una cuenta en dólares sin permiso de ningún mayor (*Página/12*, 2025). Sin embargo, ya en mayo del 2023, la empresa Mercado Pago –una empresa cuyo dueño manifiesta públicamente su apoyo a Milei en materia de economía y represión (*Infobae*, 2023)– les había habilitado las operaciones financieras a lxs adolescentes para que puedan invertir en el Fondo Común de Inversión ofrecido por la propia empresa y administrado por otra corporación amiga, BIND Inversiones. Mientras escribía este artículo, ya entrado el 2025, Mercado Pago bajó la edad habilitada para tener una billetera virtual: ahora es desde los diez años.

Más allá de las emociones que enciende cada caso, lo que me interesa resaltar con estas escenas es el vínculo que trazan entre la niñez y el dinero. Entre las muchas nociones de sentido común que las nuevas derechas políticas desafían, podemos encontrar la idea de que la niñez es una etapa de la vida ajena a los avatares económicos y que su relación con el dinero es inexistente, salvo por la mediación que hacen sus familias. No quiero decir que esta noción haya tenido alguna vez valor de verdad, sino más bien que se correspondía con el deber ser de una infancia sana y alegre, un imperativo moral que los Estados y los organismos internacionales impusieron sobre las poblaciones bajo el lema del cuidado y la protección de las nuevas generaciones (Liebel, 2020). Esto quiere decir que, en el consenso de las democracias liberales del siglo XX, una infancia feliz era sinónimo de una infancia despreocupada por el dinero y resguardada de los debates monetarios porque esos *temas de grandes* resultaban demasiado complejos y angustiantes para estos seres en desarrollo (Shabel, 2024a). Esta segregación etaria estuvo sostenida por el mandato afectivo de amar a lxs niñxs como sentimiento monopolizador de todo aquello que se vinculara con la infancia (Abramowski, 2010), dado que, como nos han enseñado los feminismos, donde hay amor, el dinero no se ve (Faur, 2019).

En los próximos apartados me detendré un poco más en esta historia del amor por la infancia y todas sus críticas, pero lo que quiero

argumentar en este artículo es más bien que asistimos al fin de este modelo intergeneracional y la irrupción del dinero como un elemento fundamental que media todas las relaciones humanas y que se instala entre las personas adultas y las más jóvenes, haciendo tambalear los cimientos sobre los que se han fundado los ideales vinculares interetarios de las democracias liberales. Este “culto a los modos de obtención y celebración de la riqueza” (Semán, 2023: 27), que se esparce entre todos los grupos generacionales, emana desde los partidos y movimientos de las llamadas nuevas derechas políticas (Strobl, 2022) y echa sus raíces en la profunda desigualdad que han generado los programas económicos neoliberales (Cooper, 2017).

Lo que planteo para el análisis de las relaciones niñez-adultez es que en este escenario político se hiperboliza la figura del *homo economicus* de las teorías económicas más liberales –como la del ahora famoso Milton Friedman– hasta alcanzar las edades más tempranas y capturar todas las formas de vínculos entre grupos de edad. Cada vez más, niñxs y adolescentes son convocadxs a tomar decisiones basándose en el principio de maximización de beneficios y reducción de costos, a la vez que el amor hacia lxs niñxs queda capturado en la lógica del cálculo y el interés. Así, siguiendo los pasos de Eva Illouz, me propongo estudiar “los mecanismos mediante los cuales se entrecruzaron el mercado y el amor” (2009: 49) para los vínculos intergeneracionales y, con ello, asomarme a la comprensión de algunas transformaciones que han acontecido en ese campo.

Estas transformaciones no solamente se dejan ver en las leyes que proponen y aprueban las fuerzas políticas de derecha cuando llegan al gobierno, sino que también se manifestaron en mi investigación con niñxs y adolescentes que viven en casas tomadas de un barrio céntrico de Buenos Aires. Aunque las reflexiones que aquí presento se apoyan sobre muchas conversaciones sostenidas en el trabajo de campo y muchas horas de ese diálogo intergeneracional que significa hacer etnografía con cualquier alteridad etaria, este artículo es un análisis bibliográfico en el que procuro elaborar una perspectiva etaria sobre el proceso po-

lítico que estamos viviendo en la Argentina, por lo demás al son de las derechas globales. Desde los estudios generacionales y la teoría queer que se preguntó por la infancia, apunto hacia la indagación sobre las fuerzas políticas neoliberales y conservadoras que hoy ganan elecciones, tomando los afectos como estrategia analítica de comprensión de la realidad. En pos de exponer algunos de sus mecanismos de producción de dolor y daño hacia todas las edades, realizo primero un breve repaso histórico de la relación afectiva entre adultez y niñez, para luego adentrarme en los efectos que tienen sobre ella las tendencias globales de la economía actual, tanto en términos intra- como intergeneracionales. A ver si algo de comprensión sobre estas transformaciones nos permite torcer el porvenir.

El amor compulsivo hacia lxs niñxs en el heterocapitalismo

Phillipe Ariès (1987) habló del surgimiento del sentimiento de infancia como lo que dio lugar a la creación de una edad específica separada del mundo adulto,¹ lo que significa que este grupo etario siempre estuvo definido por lo que sienten las personas adultas al respecto. Tal como explica el autor, fue en el siglo XVII, con el desarrollo del capitalismo y la inauguración de la vida privada, cuando se empezó a ver a lxs niñxs como seres frágiles, inocentes y necesitadxs de protección específica por parte de la familia. Esto quiere decir que el capital organizó las relaciones sociales según su propia necesidad de reproducción e instó a las personas adultas a ocuparse de las vidas nacientes en cuanto engranajes fundamentales del proceso de producción de valor (Shabel, 2024b). Así,

1 Justamente por su carácter histórico y procesual, se utilizan como sinónimas las categorías infancia y niñez, e incluso a veces adolescencia. Si bien hay otros estudios donde las distinciones cobran relevancia, este artículo trabaja sobre el supuesto de que todas estas edades y palabras refieren a personas preadultas, que son consideradas no aún desarrolladas ni capaces de una autonomía plena, por lo que les corresponden derechos especiales que las protegen y que sobredeterminan sus rutinas cotidianas.

la infancia pasó a ser vista como un período esencial en la formación del individuo, lo que consolidó la idea de que lxs niñxs requieren cuidados especiales y un entorno emocionalmente protector que obliga a las personas adultas a hacerse cargo de esas otras vidas que aún no pueden solas, pero que en el futuro serán necesarias para trabajar y proteger la riqueza familiar.

Este espíritu protector (o vigilante) instauró el amor (Abramowski, 2010) y la compasión (Edelman, 2004) como afectos “naturales” hacia la infancia, o sea, obligatorios, dado que, como suele suceder con los afectos, el amor borra las huellas de su propia producción y se presenta obvio e incuestionable (Ahmed, 2015). Así es como se creó la exhortación a amar a los niños, analiza Abramowski, para concluir que “quien sostiene que actúa en nombre del amor no hace otra cosa que elevar al amor a categoría universal” (2010: 97) y transformar al objeto amado en bueno y claro, sobre el que no hay dudas. Ya en aquella primera conceptualización, Ariès dio cuenta de la contingencia de la sentimentalización de la infancia y del despliegue social que se produjo en un contexto histórico específico para empezar a amar y cuidar a este sector poblacional, que hasta entonces no era demasiado considerado afectivamente (porque las tasas de mortalidad infantil eran muy altas y nadie quería encariñarse demasiado con la muerte).

De este modo, “el amor de los más pequeños, de los más débiles, de los menos hábiles” (Cornu, 2016: 14) se transformó en imperativo silencioso para la adultez e implicó a la vez un silenciamiento de la niñez, que pasó a representar la pura necesidad frente a una adultez que no solamente protege, sino que también sabe qué es lo que necesita cada niñx, arrogándose la posibilidad de tomar decisiones sobre sus cuerpos. Esto ha sido ya expuesto por diversas investigaciones que, en su crítica al adultocentrismo, mencionaron el amor y la protección como justificaciones legitimadas en Occidente para castigar y golpear a lxs niñxs *por su propio bien* (Liebel, 2020), que en realidad es el bien de la reproducción de las jerarquías necesarias para que los engranajes del capital se repitan hasta el infinito.

Este proceso de moldeado y normalización de los comportamientos y deseos de las nuevas generaciones fue también criticado desde la teoría queer, especialmente por Edelman, quien indicó que la figura del Niño –con mayúscula y en masculino– condensa el ideario futurista de producción y reproducción heterosexual como una promesa de mismidad aumentada, como el “*télos* del orden social” (2004: 30) y, por lo tanto, como ideal regulatorio de la adultez y vejez, que deben garantizar el camino recto hacia el futuro prefijado de quienes aún no han incorporado las reglas sociales. Este autor también invocó el poder de las emociones para que este futurismo reproductivo funcione y trabajó, junto con Berlant (1997) –que analizó al Niño como el ciudadano neoliberal definitivo–, la compasión como emoción de la adultez hacia la infancia.

La compasión, como afecto intergeneracional, reafirma a lxs niñxs en una posición sufriente, de necesidad y vulnerabilidad, frente a una adultez que es llamada a ofrecerse en su ayuda como ser superior que se hace del objeto de protección para acompañar-controlar su proceso de desarrollo, es decir, su transformación en sujeto. En palabras de Berlant, este afecto se manifiesta en “la capacidad demostrada de no apartar la cabeza, sino de abrazar un sentimiento de obligación de recordar lo que se ha visto y, en respuesta a ese tormento, implicarse en una historia de rescate o mejora” (2014: 7). Esto engendra un binomio vincular que reafirma las jerarquías intergeneracionales, convirtiendo una clase etaria en vigilante de los comportamientos de la otra. Dentro de la teoría queer, Stockton (2009) también estudió el amor hacia la infancia como un afecto obligatorio y vigilante, que surge del pánico adulto frente a lo indeterminado y potencialmente disruptivo de lo infantil. Esta forma paranoica del amor busca controlar el cuerpo de lxs niñxs para preservar las normas sociales, respondiendo más a mandatos adultos que a sus necesidades reales, especialmente cuando se acercan a temas como sexualidad, muerte o dinero.

O quizás ya no el dinero, porque mientras las nuevas derechas en todo el mundo combaten férreamente la educación sexual en las escuelas y aseguran que las maestras feministas corrompen la tierna infancia

de quienes aún no están preparadxs para conocer el placer erótico, se deshacen del tabú del dinero en la infancia. Tal como muestran las escenas citadas al comienzo del artículo, estas fuerzas políticas se proponen transformar la afectividad circundante a la infancia para acomodarla a las nuevas necesidades del capital financiarizado, desregulado e hiperdesigual, en un proceso de reprivatización de las edades y sometimiento mercantil que invito a analizar a continuación.

Transformaciones afectivas adultas: la privatización del amor

En su libro *Pricing the Priceless Child*, Viviana Zelizer (1985) aportó un elemento fundamental de esta historia sobre el amor y el valor de la niñez bajo las lógicas del capital, al indicar que fue recién a comienzos del siglo XX que lxs niñxs dejaron de ser vistos como trabajadorxs y adquirieron un valor primordialmente afectivo, tornándose económicamente invaluable. Esta transformación se reflejó en nuevas normas de crianza, en la expansión de la educación obligatoria y en la consolidación de la idea de la infancia como una etapa de juego e improductividad: “el nuevo niño sagrado ocupaba un mundo especial y separado, regulado por el afecto y la educación, no por el trabajo o el dinero” (1985: 209). Así, aquel proceso de sentimentalización que describió Ariès para los siglos anteriores culminó en una total desmercantilización en la que lxs hijxs dejaron de ser consideradxs una fuente de ingreso económico. Esto no quiere decir, sin embargo, que dejaron de ser un asunto económico, como demuestra la propia Zelizer en su libro al analizar las tensiones entre la construcción de la infancia como un objeto de amor desinteresado e incalculable y su irremediable inserción en la lógica del mercado.

Pero, como dije antes, lo que me interesa en este artículo no es tanto la crítica a aquel modelo de amor reificante y a-dinerario que se estableció sobre la infancia, sino su modificación reciente, provocada por los cambios económicos que afectaron a la familia como unidad produc-

tiva fundamental del capital y como institución de inserción primordial de la infancia. Entonces, lo que planteo en este apartado es que el capitalismo actual –las tendencias globales de acumulación desigual y concentración de la riqueza, la pérdida de valor del salario frente a la hipervalorización patrimonial y el supremacismo del mercado por sobre el Estado– tiene un efecto concreto sobre las formas en las que comprendemos las etapas del ciclo vital y los modos de relación entre ellas. Con esto quiero decir que los principios económicos que sostienen las nuevas derechas producen nuevas afectividades intergeneracionales, que reestructuran las formas contemporáneas de amar a lxs niñxs.

Estas transformaciones quedan expuestas en el libro *Family Values*, donde Melinda Cooper (2017) explica que el proyecto neoliberal, iniciado en los setenta, tenía como objetivo devolver a las familias la responsabilidad por lxs hijxs (y por cualquier persona dependiente), para así eximir al Estado de dicho gasto. Desde el economista ultraliberal Friedrich Hayek hasta la abanderada política del neoliberalismo, Margaret Thatcher, todos hablaron en contra de lo social y a favor de las familias como única unidad de producción y consumo válida, en un ataque directo a los Estados garantistas. En palabras de Wendy Brown, este proyecto se propuso “transferir casi todo aquello provisto por el Estado social a individuos y familias” (2020: 54), como un retorno al capitalismo del siglo XVII en términos de políticas sociales –y también en términos de vínculos intergeneracionales–. Finalmente, fue el neoliberalismo de los noventa el que logró dismantelar el Estado social que, según las derechas gobernantes, había destruido a la familia al intervenir sobre ella y romper los roles tradicionales que garantizaban el orden de las cosas. De modo que esta década fue testigo a la vez de los discursos más progresistas en términos de derechos etarios y de las políticas económicas más regresivas para lxs menores de edad, que pasaron a depender completamente de los tratos y de los recursos económicos familiares, sin un Estado al que acudir para reclamar mejores condiciones de vida ni denunciar malos tratos intrafamiliares.

En este proceso de reprivatización de la infancia, las familias se vieron obligadas a gastar innumerables recursos para criar a sus hijxs y tomar decisiones sobre sus cuidados, que antes estaban garantizados por el Estado. Tanto Bandelj y Spiegel (2022) como Filby (2024) analizan la inmensa inversión que hacen las familias en lxs niñxs en temas como salud, educación y entretenimiento, y retratan los enormes padecimientos financieros que atraviesa la generación recientemente adulta para cubrir los gastos de su propia reproducción, a diferencia de lo que ocurría hace cincuenta años. Así, el dato en torno al costo de lxs hijxs se instaló en la última década como un tema de actualidad global, y en nuestro país hasta se convirtió en un indicador económico oficial con el Índice Crianza, lanzado por el Ministerio de Economía junto a UNICEF, que argumentó: “Tener hijos/as es una apuesta de amor, pero también tiene un costo económico. Ahora ese costo se puede medir” (Gobierno de la Nación Argentina, 2023: 2). Esta apuesta feminista dentro del Ministerio –elaborada y publicada por la Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género en 2023– hoy es reapropiada por las fuerzas políticas más conservadoras para decir que cada unx debe hacerse cargo de sus gastos –de sus hijxs– sin ayuda estatal y, por lo tanto, sin que este pueda intervenir en los modos de crianza, como expresaba Benegas Lynch en la cita antes mencionada.

Estos mecanismos económicos explican el fenómeno al que diversxs autorxs denominaron maternidad intensiva y que Bandelj y Spiegel definen como “fuertes normas culturales para las madres, que las llevan a dedicar una enorme cantidad de tiempo, energía y dinero a la crianza de sus hijos, desde el nacimiento hasta la transición a la adultez” (2022: 806), lo que refuerza la figura de mujer doméstica que sale solo para llevar y traer a sus hijxs a sus múltiples actividades. Si bien el amor de las madres a lxs hijxs siempre se supuso de entrega total, hoy hay que sumarle al trabajo doméstico un exitoso trabajo fuera de casa –como dijo Meloni de sí misma (*Infobae*, 2024a)– y un incremento de dos y hasta tres veces más en horas de crianza que hace cincuenta años (World Economic Forum, 2021). Es Filby la que observa que estas tareas

de crianza han adquirido un lenguaje financiero donde todo lo que se hace por lxs hijxs es una inversión para su futuro, “con la preocupación por que puedan mantener en la adultez el estilo de vida que llevan en la infancia” (2024: 50). O sea, que puedan mantener la pertenencia de clase en un contexto de feroz desposesión y –agrego– que puedan, en las siguientes décadas, hacerse de una riqueza que les permita también cubrir las necesidades de esxs xadres envejecidxs que quizás no cuenten con una jubilación sobre la que apoyarse.

También Bandelj y Spiegel (2022) analizan esta nueva etapa de la valorización económica de la niñez en su artículo “Pricing the Priceless Child 2.0: Children as Human Capital Investment”, en el que apuntan que, en el siglo XXI, las nuevas generaciones se han convertido en capital humano –en cuanto recurso encarnado en un cuerpo y subjetivado como bien económico en sí mismo– pero para el futuro. Así, esa futurabilidad que habilita la figura de infancia y que estudió Edelman (2004) desde la teoría queer es puesta aquí al servicio del capital desregulado de los proyectos más neoliberales, que se revitalizan con la llegada de las derechas al poder. Esto ha dado lugar a “un nuevo imaginario del niño económicamente útil que se entrelaza a fondo con las ideas económicas de inversión en capital humano” (Bandelj y Spiegel, 2022: 824) y con la compulsión liberal-libertaria de asignarle un valor monetario a todo, incluso a las personas, como dijo el presidente Milei cuando lo interrogaron sobre la venta de niñxs. Más allá de las declaraciones individuales, el proceso de conversión de las nuevas generaciones en dinero futuro se manifestó sin metáforas en nuestro país, que bajo el nuevo gobierno transformó los ministerios de Educación, de Trabajo y de Desarrollo Social en el Ministerio de Capital Humano, donde por supuesto también funciona la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia, casi sin presupuesto (Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia, 2024).

¿Dónde queda el amor cuando la lógica monetaria irrumpe en los vínculos sociales? Tal como ya respondió Illouz para el caso del amor romántico de parejas (2009), las formas de querer se acomodan y se

entrelazan con las formas del mercado, y las relaciones intergeneracionales no son la excepción. Si durante el siglo XX el amor a lxs niñxs fue tanto incondicional y desinteresado como casto y puro (Abramowski, 2010), lo que necesitamos ahora es una nueva conceptualización que nos permita nombrar una entrega afectiva hacia las nuevas generaciones que continúa siendo devota, pero ahora también es calculada en términos monetarios. Si bien esta historia ya tiene algunas décadas, son las nuevas derechas las que “ponen en el centro el rendimiento económico del sujeto y encarnan una versión extendida del *homo economicus* con elementos de realce emocional” (Semán, 2023: 28), moldeando la infancia en este mismo sentido: lxs niñxs son necesarixs para el desarrollo económico familiar –de aquí algunos aspectos del pronatalismo de estos movimientos– y hay que quererlxs como se quiere a la propiedad patrimonial, o sea, vigilándola para que no que no se deprecie e invirtiéndola bien para que rinda sus beneficios futuros.

Nos encontramos así con un amor mercantilizado, cuantificado a cada paso, moldeado por estas fuerzas políticas en ascenso y su “fetiche de la responsabilidad personal, la eficiencia y la maximización del rendimiento” (Strobl, 2022: 28), pero también por la necesidad del apoyo intergeneracional de la familia, que antes podía buscarse en el Estado. Bajo la lógica neoliberal, el desamparo económico de los distintos grupos etarios solo se cubre con la solidaridad del mundo privado, lo que refuerza a la familia como unidad funcional del capital a la vez que restringe el alcance del amor: si antes este afecto se dirigía hacia lxs niñxs en general, ahora queda circunscripto a lxs hijxs, sobrinx y ahijadx propix. Como tantos otros valores que las democracias liberales creyeron universales, ese amor ideal hacia lo más débil del desarrollo humano se privatiza cuando lo que reina es la exaltación de la escasez y de la competencia (Stefanoni, 2021).

Propongo analizar esta desuniversalización del amor como el fin de la compasión intergeneracional en cuanto inclinación a ayudar a todxs lxs niñxs que padecen necesidad y son incapaces de terminar con el sufrimiento por sus propios medios. Si hasta hace una década los or-

ganismos internacionales y agencias vinculadas a los derechos de la niñez utilizaban con éxito imágenes de niñxs en extrema necesidad para recaudar fondos y realizar campañas de concientización (Szulc, Colangelo, Shabel, Leavy, Enriz y Hernández, 2016), hoy es difícil convocar la solidaridad global hacia lxs más necesitadxs. Tal como analizó Berlant (2004), bajo las ideologías neoliberales la compasión fue desplazada desde una inclinación universal de ayuda a quien se encuentra en condiciones de inferioridad hacia una lógica del merecimiento de esa ayuda. Esta compasión conservadora que describe la autora da cuenta de la baja intensidad de un afecto que solía imponerse sobre ciertos campos sociales y que hoy se ve atenuado por la masificación de los discursos del esfuerzo individualísimo y la justificación de la desigualdad como orden natural en el que triunfan lxs más fuertes (Stefanoni, 2021). Este darwinismo social económico va en contra de cualquier llamado a la solidaridad, por más autocomplaciente que sea, y esto va atenuando la compasión hacia cualquier otrx con quien no se tenga un vínculo afectivo preestablecido y familiar (de acá también que haya sido tan fácil para el gobierno argentino atentar contra los derechos de las personas con discapacidad). Pero, de todos modos, lxs niñxs y adolescentes que son nuestrxs contemporánexs no están buscando compasión. Están buscando plata.

Transformaciones afectivas para chicxs: la irrupción de la codicia

En la historia de los vínculos intergeneracionales, el amor suele estudiarse como un afecto que se dirige desde la adultez hacia la niñez. El vacío que encontramos frente a la pregunta por aquello que sienten las nuevas generaciones ante sus mayores o su realidad circundante no habla de una falta de amor, sino de una falta de interés de lxs adultxs por conocer el mundo afectivo de estas aún-no personas, que en su incompletud no podrían dar cuenta de sus propias pasiones (las que de todos modos tampoco tendrían una incidencia significativa en el entramado

social). Desde una crítica a estas conceptualizaciones adultocéntricas de la teoría social (Liebel, 2020), me interesa indagar en las afectividades que circulan entre lxs niñxs y adolescentes contemporáneos, aquellas que hablan la lengua de quienes hoy van a la escuela, que configuran sus imaginaciones de futuro y que lxs animan a entablar conversaciones con lxs adultxs sobre ciertos temas y no otros.

Desde mis recolecciones etnográficas, puedo decir que, en los últimos cinco años, la mayoría de lxs chicxs responde “millonario” a la clásica pregunta “¿Qué querés ser cuando seas grande?”, y que muchxs adolescentes están endeudadxs con la empresa Mercado Pago (que les otorga pequeños créditos con altísimos intereses) y, cuando llegan a los últimos años de la secundaria, se preguntan cosas como: “¿Qué tengo que estudiar para llegar a tener mucha plata cuando me tenga que jubilar?” y “¿Qué puedo estudiar para poder comprarme las cosas que me compro ahora con la plata de mi familia?”. Y esto vale para todos los géneros, aunque después los caminos para conseguir el dinero que desean marquen una diferencia sustancial entre los varones y todos lo demás.

Pero el dato de campo no dice nada en sí mismo y hasta puede llevarnos a conclusiones alarmistas –como las que salen muchas veces en los medios– con el efecto de engrosar las distancias generacionales y aumentar la dificultad de comunicación entre chicxs y adultxs. Por el contrario, la intención de este apartado es entender algo de lo que les sucede a niñxs y adolescentes para facilitar el diálogo; para lograrlo, es necesario situar a este grupo etario en las condiciones actuales de la economía financiarizada y patrimonializada (Cooper, 2017) y del avance de las derechas políticas, dando cuenta de los efectos específicos que tienen ambos procesos en términos generacionales.

El proceso de privatización de la infancia descrito anteriormente, fundado en el principio neoliberal de transferencia de responsabilidades del Estado a las familias, estuvo acompañado de una desposesión y un empobrecimiento de la gran mayoría de la población que dio lugar a una inmensa concentración de la riqueza. Uno de los principios impulsores de estas transformaciones económicas fue la pérdida de valor del salario

y la ganancia de valor de los bienes patrimoniales, en lo que se conoce como la patrimonialización de la economía, que le otorgó más riqueza a quienes ya poseían bienes e inauguró el principio financiero de que el dinero hace más dinero (Kenway y Fahey, 2010). A su vez, el mayor enriquecimiento de aquellas familias que ya habían acumulado riqueza en generaciones anteriores fue justificado por la masificación de los discursos de las derechas, para las que la desigualdad es un orden natural que premia a lxs mejorxs con mejores condiciones de vida (Stefanoni, 2021).

Eliza Filby (2024) describe este fenómeno como un reemplazo de la meritocracia por lo que llama una *hereditocracia* (el título de su libro en inglés es *Inheritocracy*), en la que para no caer en la pobreza lxs jóvenes dependen de la riqueza de la familia y su decisión de compartirla con ellxs. Lo que ella explica es que, si en el siglo XX el proyecto de futuro de lxs jóvenes era estudiar una carrera accesible para luego tener un desarrollo profesional que les permitiera autosustentarse, eso se ha vuelto irrealizable en el capitalismo del siglo XXI, por lo que las nuevas generaciones dependen de la herencia de sus padres para acceder a una vivienda y luego sostener sus gastos más básicos. En este sentido, el salario digno se descubre como una forma de autonomía, no solo de clase, sino también de generación, y es algo contra lo que ha batallado el programa neoliberal que aceleran las nuevas derechas. Desde la adolescencia más temprana, hoy las nuevas generaciones intuyen que el dinero no se hace trabajando y que la decisión más lucrativa, incluso la única viable, es quedarse cerca de la familia para recibir sus bondades, ya sean humildes u opulentas. De modo que mucho de lo que se ha dicho sobre el conservadurismo de lxs adolescentes puede leerse desde esta imposibilidad material de sublevarse contra los valores familiares que estrecha las posibilidades de ensayar lo novedoso y los horizontes de rebeldía.

Con esto quiero decir que la desconfianza que sienten lxs niñxs y adolescentes frente a las carreras universitarias no es tanto porque confían en los discursos antiintelectuales de la derecha, sino porque confían más en lo que ven, y lo que ven es que vivir de un trabajo profesional resulta una condena al empobrecimiento progresivo. Esta hipótesis,

que confirman los análisis de las tendencias del capital de las últimas décadas, inclina a lxs más chicxs a buscar otras alternativas para generar dinero, siempre apoyadx en lo que puedan financiar los lazos familiares (y su extensión en redes de influencias, como lo han demostrado los *nepo babies*).² Este es un punto en el que las derechas han ganado terreno, en cuanto supieron nombrar públicamente estas preocupaciones y señalaron el mercado financiero como la alternativa buscada para generar ingresos. Bajo el lema de “vayan a laburar”,³ estos movimientos ubican a todos los grupos etarios –niñxs y viejxs– como posibles productores de riqueza y desprenden así al Estado de la responsabilidad de sostener a quienes hasta ahora se entendían por fuera de la población económicamente activa.

A su vez, esta coacción para ingresar en el mercado laboral refuerza la polarización entre “trabajadores” y “perezosos” que Strobl (2022) describe como fundamental en la constitución de las nuevas derechas. La autora explica que estas organizaciones se construyen a sí mismas en una guerra a muerte contra un otro improductivo, lo que en jerga local se ha traducido en palabras como “empobrecedor”, “planero”, “ñoqui” y “zurdo de mierda”. Para el análisis generacional de este artículo, es importante señalar que ninguna clase etaria queda exenta del binomio productivo/improductivo, y que la infancia entra cada vez más tempranamente en este juego mortífero de opuestos. De ahí que lxs más chicxs se abran canales de YouTube intentando monetizar su contenido apenas aprenden a usar el dispositivo y que lxs adolescentes quieran participar del mercado de criptomonedas que carece de regulaciones por edad. De ahí también lo que sucede con los esquemas Ponzi y las apuestas, que aparentan ser estrategias de acceso al dinero

2 Hijx de alguien famosx que usa el nepotismo para tener éxito.

3 Una gran cantidad de funcionarios de LLA, incluido el propio presidente, utilizan esta frase para desprestigiar a cualquiera que reclame por sus derechos o defienda una versión garantista del Estado.

rápido (Leavy y Shabel, 2024) y que, aunque se demuestran ineficaces en el corto plazo, siguen siendo una opción accesible y atractiva dada la falta de regulación que implementan y celebran las derechas sobre cualquier mercado, incluso el de niñxs.

O sea que no es solo la depreciación del salario lo que atraviesa las vidas de lxs más jóvenes hoy, sino el endiosamiento del dinero como fin en sí mismo, como prueba de verdad y supremacía de quien lo posee, en un discurso masificado en todo el mundo por las fuerzas políticas de derecha (Semán, 2023). Mientras las posibilidades reales de conseguir dinero decrecen para la mayoría de la población, los deseos de acumularlo se esparcen entre las nuevas generaciones que hoy aspiran a cobrar un salario entre dos y cuatro veces mayor al que aspiramos quienes ya somos adultxs (Empower, 2024). El deseo inalcanzable de un consumo siempre en aumento, como describió Lyotard (1990) para esta era del capitalismo libidinal, no solo no les es ajeno a lxs más chicxs, sino que se combina con la designación de lxs millonarixs como modelos a seguir –como dijo Milei: “aquellos emprendedores a los que les va bien son héroes” (Página/12, 2023)– y una inagotable producción de imágenes y videos que circulan en las redes donde personas menores de edad se muestran con fajos de dólares y estilos de vida lujosos.

Es en este contexto que propongo hablar de la codicia como un afecto que irrumpe en las subjetividades de las nuevas generaciones, en las que se hace carne el deseo de acumulación de riqueza que circula en el mundo occidental y que se exagera en nuestro país bajo la hegemonía libertaria. Para esta corriente política, la codicia funciona como principio que organiza la economía desde el hiperracional *homo economicus* y la cuantificación de todas las acciones humanas que tienen como objetivo maximizar los beneficios que cada persona considera como tales (Stefanoni, 2021). En estas conceptualizaciones, que se han demostrado incansablemente falsas e ineficientes, la codicia es también un principio ontológico y axiomático sobre el que se organiza la conducta humana y que no admite ninguna interferencia irracional, es decir, afectiva (Calvo, 2023). Sin embargo, la codicia puede ser entendida en sí misma como

un afecto, tal como lo hacen Kenway y Fahey en su análisis del capitalismo globalizado. En palabras de estas autoras, con la financiarización de la economía generada por el neoliberalismo de fines de los setenta, “la codicia desnuda y el egoísmo desinhibido se convirtieron en una emocionalidad altamente contagiosa” (2010: 720). Hoy, este mismo afecto es catalizado por los discursos de las nuevas derechas para las que la política se reduce a la economía y esta a la acumulación de riqueza.

Como explican Kenway y Fahey: “La codicia se define como un deseo abrumador de tener más de algo de lo que realmente se necesita. La cultura del consumo se basa en un imperativo emocional similar” (2010: 721). Este imperativo organiza hoy mucho de lo que sucede en la vida de lxs niñxs y adolescentes, que han incorporado las lógicas de la inversión, el crédito y la deuda en sus vidas cotidianas. Encarnando la propia lógica del capital –que o se reproduce o se muere–, los partidos de derecha realizan una “provocativa defensa del ‘egoísmo racional’” y un “rechazo a cualquier forma de solidaridad social o altruismo” (Stefanoni, 2021: 111), y logran así que la codicia hegemonice la atmósfera afectiva de nuestro presente intergeneracional. La preocupación constante de hacer plata se posa sobre cualquier objeto y actividad de la vida cotidiana de todas las edades que, por un lado, saben que sin dinero nada es posible en este sistema y, por otro, se ven incitadas a la acumulación sin límite. Así, el deseo queda capturado por el dinero, que ya no resulta un medio sino un fin en sí mismo, a la vez que una marca de pertenencia de “los argentinos de bien”.

La derecha política ha vuelto sobre la idea de que el deseo de riqueza es un impulso innato y que, por lo tanto, la codicia forma parte de la naturaleza humana. Y si hay algo que ha representado la naturaleza humana en Occidente, eso es la infancia (Shabel, 2024a). Esta asociación deja el camino libre para los discursos y las políticas más regresivas en materia de derechos de lxs niñxs y adolescentes, a la vez que genera un halo de indignación entre lxs adultxs sobre lxs más jóvenes que se preocupan por su situación económica y se muestran más interesadxs en hacer negocios que en tener novix. Además, las acusaciones cruza-

das de egoísmo y el señalamiento de ciertos deseos como “incorrectos” para una u otra edad incentivan la competencia y la desconfianza en los vínculos intra- e intergeneracionales, que se entienden cada vez más en términos de cálculo y interés en vez de por la cooperación y el compañerismo. De todo lo dicho hasta aquí, esto es lo que más tenemos al alcance para transformar a nuestro favor y lo único que no necesita de dinero para su puesta en práctica, por eso allí se dirigen las conclusiones.

El amor después del amor

El amor ha ocupado la mayor parte de la historia vincular entre la adultez y la niñez en Occidente, con un surgimiento coetáneo y entrelazado al capitalismo, la familia y la vida privada. En el proceso de borrado de sus propias huellas, el amor se instaló como afecto natural hacia lxs recién llegadxs, quienes deben ser preservados y vigilados para que lleguen a cumplir ese futuro de progreso que cada progenitorx y cada sociedad imagina para sí. A lo largo de los siglos, este sentimiento sufrió diversas transformaciones que, hasta ahora, habían llevado a una separación tajante entre la infancia y el mundo productivo. En términos de imaginarios, las democracias liberales instalaron el (mandato) ideal de que las personas en edad escolar –primaria y secundaria– no debían preocuparse por (ni inmiscuirse en) los asuntos económicos (salvo que fueran actividades pedagógicas de simulación).

Sin embargo, la intención de este artículo no ha sido volver sobre aquella historia de amor intergeneracional, sino estudiar los desplazamientos de ese afecto en el nuevo contexto político de avance de las derechas a nivel global. En este sentido es que el texto se aleja de cualquier proclama nostálgica por unos vínculos interretarios supuestamente puros del pasado, ahora corrompidos por el dinero. Al contrario, el recorrido hecho hasta aquí se propuso revisar qué principios subyacen a las formas que tenemos de concebir tanto las etapas del ciclo vital como las actividades productivas, para entender por qué estas derechas se asentaron tan cómodamente sobre ellas para crecer. Del mismo modo, el texto se aleja de

una lectura lineal del mundo económico y afectivo al exponer algunas intrincadas conexiones entre amor y dinero, sobre las que es posible elaborar una perspectiva generacional de la política actual.

Esta perspectiva se compuso en dos partes, empezando por el análisis de aquello que les sucede a lxs adultxs con respecto a la infancia para luego indagar en las transformaciones afectivas que se dejan ver en lxs niñxs y adolescentes que hoy son nuestrxs contemporáneos. Así, el amor como mandato de la adultez se ve desbordado en preocupaciones económicas concretas sobre la propia supervivencia y la de lxs hijxs frente a un Estado neoliberal que se retira de la escena como soporte no solo dinerario, sino de garantía de derechos básicos para la infancia. Lejos de la desmercantilización que caracterizó el siglo XX, asistimos hoy a una reprivatización de la infancia, promovida por los discursos de las derechas políticas, en la que las nuevas generaciones son concebidas como inversión en capital humano, sujetas a una lógica de rendimiento futuro que redefine los vínculos afectivos bajo parámetros financieros. Así, el amor devoto se entrelaza con el cálculo económico y la infancia se aleja del ideal improductivo para convertirse en garantía de seguridad del porvenir de sus mayores en un contexto de desposesión creciente, mientras la compasión se desuniversaliza y queda condicionada por la pertenencia familiar.

Por su parte, la afectividad de las nuevas generaciones también se encuentra enlazada a aquello que hizo el neoliberalismo con la patrimonialización de la economía y el consecuente reemplazo de la meritocracia por una dependencia total de la riqueza familiar y la herencia. Esta pérdida de autonomía (y de posibilidades para la rebeldía), sumada al empobrecimiento permanente que han sufrido la mayoría de niñxs y adolescentes desde que tienen memoria, produjo en ellxs una preocupación económica que escucharon y exacerbaban las fuerzas de derecha que promueven la autoexplotación temprana bajo la retórica del éxito individual y convierten el dinero en un fin en sí mismo. La codicia irrumpe como un afecto generacional inesperado en la era del capitalismo libidinal, un afecto que no solo redefine los proyectos de vida de lxs jóvenes, sino que

también ensombrece los vínculos intergeneracionales para los dos lados: lxs más chicxs entablan relaciones movidxs cada vez más por el cálculo que por el placer o la solidaridad, y lxs adultxs toman decisiones movidxs cada vez más por el pánico moral de ver a una generación joven supuestamente arruinada y dispuesta a todo por un poco de dinero.

¿Cómo tendemos puentes entre estas generaciones? Podríamos empezar por abandonar el amor como mandato y romper el romanticismo ideal de este vínculo –como lo hemos hecho con el de pareja (Illouz, 2009)– para abriarnos a otras formas de cariño que admitan la complejidad, lo que, mientras vivamos bajo el reino del capital, será también admitir el dinero como mediador de dicho vínculo, lo que no tiene por qué, sin embargo, convertirse en egoísmo. Así, una forma de aproximarnos es entrar en el diálogo económico que reclaman lxs niñxs y adolescentes para entender su propia realidad y que podríamos brindarles si nosotrxs también entiendiéramos mejor cómo es que llegamos hasta aquí y, sobre todo, si pudiéramos contarles que es posible correrse de la lógica de la escasez y la deuda, dado que no todo se agota cuando se usa, sino que muchas cosas se multiplican cuando se comparten, y que es posible reemplazar los modelos de competencia por los de cooperación.

Pero no me refiero solo a los diálogos que podamos generar en el ámbito familiar o laboral, sino que la interpelación apunta a las relaciones que entablamos con la alteridad etaria con la que compartimos el mundo. ¿Podemos acaso pensar en ella como algo más que hijxs de alguien (o alumnxs o pacientes de alguien), quizás como compañerxs de vida, amigxs o alguna otra cosa que aún no hemos inventado, para corrernos de los afectos normativos que designan lo que es posible, deseado e impensable entre las generaciones (Shabel, 2024a)? Independientemente de las decisiones reproductivas o laborales que cada unx tome en términos individuales, la operatoria de desprivatización de la infancia puede resultar una potente estrategia de lucha frente al avance de las nuevas derechas porque nos invita a volver a inventar lo común, desafiando las normas temporales y afectivas, y demuestra que lo que hay alcanza para todxs si se reparte.

Referencias

- Abramowski, A. (2010). *Maneras de querer. Los afectos docentes en las relaciones pedagógicas*. Buenos Aires, Paidós.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Buenos Aires, Taurus.
- Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia (2024, 14 de agosto). Menos presupuesto para infancias cada vez más pobres. <https://acij.org.ar/menos-presupuesto-para-infancias-cada-vez-mas-pobres/>
- Bandelj, N. y Spiegel, M. (2022). Pricing the Priceless Child 2.0: Children as Human Capital Investment. *Theory and Society*, Vol. 52, pp. 805-830.
- Berlant, L. (1997). *The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship*. Durham y Londres, Duke University Press.
- (2014). *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*. Londres, Routledge.
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Calvo, P. (2023). Economía axiomática: sobre ética y afectos en el supuesto de codicia de la conducta racional. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 79, N° 304, pp. 1055-1078.
- Cooper, M. (2017). *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Nueva York, Zone.
- Cornu, L. (2006). Moverse en las preguntas. En: Frigerio, G. y Diker, G. (Comps.). *Educación: figuras y efectos del amor*. Buenos Aires, Del Estante.
- Edelman, L. (2004). *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham, Duke University Press.
- Empower (2024). Secret to Success. <https://www.empower.com/the-currency/money/secret-success-research>

- Faur, E. (2019). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Filby, E. (2024). *Inheritocracy*. Londres, Biteback.
- Gobierno de la Nación Argentina (2023). Índice Crianza: informes 2023. <https://www.argentina.gob.ar/economia/igualdadygenero/indice-crianza-informe-2023>
- Gobierno de la Nación Argentina (2024, 7 de octubre). Los jóvenes podrán operar en el mercado de capitales a partir de los 13 años. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/los-jovenes-podran-operar-en-el-mercado-de-capitales-partir-de-los-13-anos>
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires, Katz.
- Infobae (2022, 28 de junio). Qué respondió Javier Milei cuando le preguntaron si está a favor de la venta de niños. <https://www.infobae.com/politica/2022/06/28/que-respondio-javier-milei-cuando-le-preguntaron-si-esta-a-favor-de-la-venta-de-ninos/>
- (2023, 21 de diciembre). Contundente respaldo de Galperin al DNU de Milei: “Te mintieron durante 80 años, ayer te dijeron la verdad en 10 minutos”. <https://www.infobae.com/economia/2023/12/21/contundente-respaldo-de-galperin-al-dnu-de-milei-te-mintieron-durante-80-anos-ayer-te-dijeron-la-verdad-en-10-minutos/>
- (2024a, 4 de enero). Meloni dice que “se puede” ser primera ministra y madre al mismo tiempo. <https://www.infobae.com/america/agencias/2024/01/04/meloni-dice-que-se-puede-ser-primera-ministra-y-madre-al-mismo-tiempo/>
- (2024b, 4 de julio). Bertie Benegas Lynch: “Libertad es que si no querés mandar a tu hijo al colegio porque lo necesitás en el taller, puedas hacerlo”. <https://www.infobae.com/politica/2024/04/07/bertie-benegas-lynch-libertad-es-que-si-no-quieres-mandar-a-tu-hijo-al-colegio-porque-lo-necesitas-en-el-taller-puedas-hacerlo/>
- Kenway, J. y Fahey, J. (2010). Is Greed Still Good? Was It Ever? Exploring the Emoscapes of the Global Financial Crisis. *Journal of Education Policy*, Vol. 25, N° 6, pp. 717-727.

- Leavy, M. P. y Shabel, P. N. (2024, 2 de octubre). ¿Quieres ser millonario, niño? *Revista Encuadra*. <https://revistaencuadra.com.ar/2024/10/02/quieres-ser-millonario-nino/>
- Liebel, M. (2020). *Infancias dignas, o cómo descolonizarse*. Buenos Aires, El Colectivo.
- Lyotard, J. F. (1990). *Economía libidinal*. Buenos Aires, FCE.
- Página/12 (2023, 24 de agosto). Javier Milei: “Aquellos emprendedores que les va bien son héroes” [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=L7zo5KjMT6k&ab_channel=P%C3%A1gina12
- (2024, 8 de julio). Un senador de Milei propuso legalizar la venta de niños. <https://www.pagina12.com.ar/750122-senador-de-milei-propuso-legitimar-la-comercializacion-de-ni>
- (2025, 18 de enero). Los menores, con acceso a cuentas en dólares. <https://www.pagina12.com.ar/797681-los-menores-con-acceso-a-cuentas-en-dolares>
- Semán, P. (2023). Introducción. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Shabel, P. N. (2024a). *Hacer rancho. Desobediencias afectivas contra el adultocentrismo*. Buenos Aires, Chirimbote y Ternura Revelde.
- (2024b). Amistades intergeneracionales y feminismos afectados. Vínculos inesperados entre niñas y adultas en una organización política de Buenos Aires. *Revista Punto Género*, N° 22.
- Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Stockton, K. (2009). *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century*. Nueva York, Duke University Press.
- Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Buenos Aires, Katz.
- Szulc, A.; Colangelo, M. A.; Shabel, P. N.; Leavy, M. P.; Enriz, N. y Hernández, M. C. (2016). Al rescate de la niñez indígena. Reflexiones antropológicas a partir de una campaña de UNICEF Argentina. *Política y Sociedad*, Vol. 53, N° 1, pp. 123-142.

- The Guardian* (2025, 29 de marzo). Alarm as Florida Republicans Move to Fill Deported Workers' Jobs with Children: 'It's Insane, Right?'. <https://www.theguardian.com/us-news/2025/mar/29/florida-republicans-immigrant-jobs-child-labor>
- World Economic Forum (2021, 6 de enero). Are Parents Spending Less Time with Their Kids? <https://www.weforum.org/stories/2021/01/parents-children-parenting-time-spent-work-family-life-balance/>
- Zelizer, V. (1985). *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*. Nueva York, Basic.

CAPÍTULO 9

Salar la herida. El despecho y la politización del daño

Camila Arbuét Osuna

No hay política de dominio que no haga uso de la crueldad y, sin embargo, una de las pocas características que persiste en nuestras desorientadas brújulas políticas es la centralidad de la crueldad como instrumento de gobierno en la escena contemporánea. Su espectacularización es registrada por todxs nosotrxs, compelidxs a participar de un modo u otro en la remasterización del darwinismo social, que no parece necesitar de excusas ni tapujos para dar rienda suelta a su placer extintivo, punitivo, de suma cero. Hay quienes sostienen que lo que impera, más que la crueldad, es la lógica del experimento¹ que acompaña al desarrollo del capitalismo desde su primera crisis –en la que las patronales determinaron el salario mínimo a costa de la extinción biológica de miles de obrerxs–. Creo que la ansiedad por y en la crueldad como voluntad de poder va incluso más allá del utilitarismo y el cinismo experimental, como hace mucho sostuvieron los controversiales experimentos setentistas que defendían la tesis del resquebrajamiento moral de la mayoría una vez que la autorización dejaba libre de barreras inhibitorias al goce punitivo.² Actualmente estamos no solo autoriza-

1 Esta hipótesis la escuché por primera vez en una exposición muy interesante de Cecilia Abdo Ferez (2024) en las I Jornadas de Ética, Política y Sociedad (UNC).

2 Me refiero a los ensayos sociales de Philip Zimbardo y Stanley Milgram.

dxs sino también compeldxs a ser parte de la distribución desigual del daño, ya sea como espectadores o participantes de la rueda macabra que asigna lugares entre víctimas y victimarixs. No es suficiente ya, como venimos diciendo hace tiempo, imaginar los alcances de la anestesia social en cuanto apática capacidad colectiva para no detenerse, no reaccionar, ante las escenas cotidianas de crueldad, sino que la apuesta es poder reivindicar como derecho el *no sentir* aquellas emociones que debieran ser compartidas como borde moral. Como describe Arlie Hochschild en su estudio sobre las percepciones de los votantes sureños del Tea Party, esta derecha les ofrece:

libertad financiera, sin impuestos, y libertad emocional, sin las restricciones de la filosofía liberal y su normativa sobre los sentimientos. Los liberales les pedían que sintieran compasión por los oprimidos del final de la cola, que eran los esclavos de la sociedad. Pero ellos no querían porque sentían que ellos mismos estaban oprimidos y lo único que pedían era poder mirar hacia arriba, a la élite. (Hochschild, 2018: 364)

Este descalce, lejos de anular la retórica del daño, la subraya. En otras palabras, a la centralidad que cobra la crueldad como explícita estrategia de gobierno de sí y de lxs otrxs, se le corresponde también la centralidad que adquiere el daño como depósito de autorizaciones, matriz explicativa y lugar de enunciación.

Nadie llega indemne a este mundo hostil, pero toda igualdad ante la exposición a la crueldad se termina en ese singularísimo nacimiento. De ahí en más la desigualdad respecto al daño es tan variopinta que el modo de componer nuestro lugar en este batallón de rotxs, heridxs y dañadxs en permanente expansión difícilmente pueda esquivar la tentación de enmarcar como algo único el propio proceso de subjetivación sufriente. El capitalismo y su inagotable oferta de diseños de sí ha sabido muy bien hacerse eco de esa tentación y convertirla en un fetiche distintivo, pero también en una autorización para reproducir escenas auxiliares de la crueldad, confundiéndolas con “sinceridad”, “verdad”, “libertad de expresión” e incluso “derecho”.

¿Quién puede hablar desde el daño y cómo hacerlo? ¿Qué autoridad nos confiere dicho daño y cómo se la actualiza? ¿Podemos hablar de heridas que no padecemos? ¿Hay una jerarquía de valencias del daño? ¿Cómo se construyen las historias políticas del daño y cómo se heredan? ¿Cómo no ser policías del daño en tiempos de autócratas mesiánicos y sensibilidades hipervulnerabilizadas? Son preguntas sobre las que en las últimas décadas los feminismos y las teorías queer han hecho foco.³ Por un lado, ahondando en los relatos de las historias colectivas de violencia, dominio y explotación en clave racial, sexual, genérica, clasista, étnica, bajo registros que muchas veces se resisten a la interseccionalidad y que entran y salen de la categoría de identidad. Y, por otro, exponiendo los usos estratégicos que el mercado y los nacionalismos –supremacistas, homonacionalistas y del *pinkwashing*– han hecho de la historicidad de ciertos daños.

En estas pocas páginas quiero retomar el debate feminista sobre la politización del daño, específicamente en relación con la narrativa melodramática, para analizar algunos corrimientos del discurso político melodramático en la extrema derecha argentina y para proponer algunos puntos de fuga que el gesto de despecho habilita al devolverle al daño su desborde, su potente improductividad.

Melodrama y daño

El éxito del discurso melodramático, así como su envidiable plasticidad para arraigarse en los nuevos formatos y estructuras de sentimientos, lo convirtieron tempranamente en un bien preciado para la intervención política. Del melodrama autoproclamado como “político” emergen los hitos nacionalistas del primer cine hollywoodense, así como los *best-se-*

3 Se podría recordar aquí la diferencia butleriana entre *precariousness* y *precarity*, o los análisis de Cvetkovich sobre las políticas colectivas de trabajo sobre/con el trauma, como dos ejemplos de los estudios sobre el daño que se centran en las miradas políticas no individualistas de procesamiento.

llers que a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI han apuntalado el racismo, la misoginia, la homofobia, la xenofobia, la transfobia y otros valores nacionales. Esto ha sido así tanto en los momentos de formación de los Estados nación como en situaciones de crisis y de guerra en que la narrativa heroica y familiar se recrudece como delimitadora de la ciudadanía. Allí encontramos lo que Elizabeth Anker (2014) ha llamado “discursos políticos melodramáticos”. Anker retoma y actualiza la lectura de Nietzsche iniciada por Wendy Brown en su estudio sobre el papel del resentimiento en la formación de identidades politizadas forjadas al calor del fracaso ante el imperativo de “hacerse a sí mismxs”. Brown describe esta actitud, que cambia acción por reacción, a través de una triple función desempeñada por el resentimiento: “produce un sentimiento (rabia, justicia) que domina la herida; un culpable responsable de la misma; y un espacio de venganza al que desplazar el daño (un lugar para infringir una herida del mismo modo que el sufridor ha sido herido)” (1995: 17). Su análisis sobre los daños que las políticas del resentimiento provocan a la justicia social, especialmente a aquellas políticas vinculadas a la igualdad, ha ido acompañando desde mediados de los noventa hasta la actualidad la transformación autoritaria del neoliberalismo y sus procesos de subjetivación antidemocráticos. De modo que hablar exclusivamente desde el daño, para Brown, se ha transformado en una peligrosa herramienta de despolitización de las identidades que es hábilmente utilizada por el discurso político melodramático para la reificación de su función punitiva.

Lauren Berlant también ha mostrado cómo dentro de esa historia melodramática el dolor y el sentimentalismo han quedado del lado de la verdad, mientras que la evitación del dolor se ubicó del lado de la buena vida, para que la historia nacional del daño originario sirva a políticas identitarias de resentimiento, pasivo-agresivas, que forjan hegemonía. Empero, Berlant a su vez se ha esforzado por mirar cómo dentro de ese melodrama hay piezas que abren espacios de ambigüedad, que funcionan como denuncias de injusticias y como principios de esperanza –aunque tanto la denuncia como la esperanza contengan elementos perturbadores–: obras que vuelven sobre el carácter sistémi-

co del daño y que, justamente por eso, funcionan como marcos para ver otras modulaciones e intensidades cotidianas que sostienen nuestro deseo, incluso entre la borrasca del exitismo.

Es que el melodrama logra también evocar la potencia de un registro plebeyo, popular e incluso bastardo, que se alimenta de la injuria y dota de espesura a una historia previa al reclamo. Puede convertirse en las historias de quienes no tienen Historia, no como crónica sino como registro de sus fantasías, calvarios y nostalgias desplegados en una ficción capaz de narrar las pérdidas y permitir seguir deseando desde ellas. El ejemplo paradigmático de este registro en la historia argentina es Eva Perón, que escribe en su biografía:

Cuando lean estas páginas las comentarán sonriendo con suficiencia, pensando que “esto es demasiado melodramático”. Yo quisiera gritarles: —¡Sí, claro que es “melodrama”! Todo en la vida de los humildes es melodrama. El dolor de los pobres no es dolor de teatro, sino dolor de la vida y, bien amargo. Por eso es melodrama, melodrama cursi, barato y ridículo para los hombres mediocres y egoístas. ¡Porque los pobres no inventan el dolor...! ¡ellos lo aguantan! (s. f.: 130-131).

La distancia central que se abre entre ambas lecturas del apego al daño se hace aún más palmaria si sopesamos las particularidades del melodrama latino y el lugar que el gesto de despecho tiene allí, desestabilizando las formas más productivas del resentimiento. Un giro sobre el daño al que maricas, tortas, travas y trans le han prestado particular atención. De hecho, José Muñoz discutirá la tesis de Brown del apego a la herida, mostrando que la revictimización no es lo único que puede surgir al hablar desde el daño: también —como ejemplifica con las performances de Sotomayor y Bustamante— puede existir desafío en esa enunciación, el placer perverso y desviado de redoblar la apuesta. Una idiosincrasia latina que Muñoz coloca como parte de su sentido de lo marrón cuando dice:

La noción de “fracaso” del afecto latino, en relación con los protocolos hegemónicos del comportamiento afectivo norteamericano, gira en torno a una determinada idea de exceso afectivo de latinas y latinos

[...]. No es cierto que el afecto de latinos y latinas sea excesivo; lo que ocurre en realidad es que la performance afectiva de la blanquedad es tan minimalista que produce un empobrecimiento emocional [...] antes que alejarnos del estereotipo del latino-como-exceso, parece mucho más importante apropiarnos de él y direccionarlo al servicio de una política de la liberación (2023: 38-39).

Podríamos agregarle a esta cita la apuesta de Heather Love sobre vivir rezagadx con y entre el daño, pero prefiero colgarme de esta provocación de Muñoz para organizar los dos movimientos siguientes. En primer lugar, me interesa exponer a grandes rasgos la diferencia entre la desinhibición obscena que expresa la voluntad de poder, humillación y sometimiento en la extrema derecha argentina y el “exceso” latino que defiende Muñoz. En segundo lugar, quiero arriesgar algunas posibilidades que nos propone el despecho como gesto para malherir la lógica productivista del daño bajo la gramática de la crueldad.

La cadena de humillaciones

No es ninguna novedad que la humillación funciona en cadena; como tempranamente nos lo hacía ver La Boétie con la pirámide de tiranuelos en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, esto siempre ha sido así. En este punto, los actuales partidos y movimientos de extrema derecha siguen la norma: hacen del desprecio y del temor un motor central de su ser político hacia adentro y hacia afuera de las organizaciones. Los insultos tampoco son particularmente originales y tienden a señalar “incapacidades” y diagnosticar “condiciones” –mentales, intelectuales, físicas, sexuales, políticas, raciales, culturales, económicas– en lxs enemigxs. Pero las formas en las que se produce y reproduce esa cadena de humillación sí nos sorprenden, por su desenfado y desenfreno, por los soportes utilizados y por la aparente falta de consecuencias negativas.

Si unx sigue las publicaciones y declaraciones del presidente argentino y su vocero durante su primer año de gobierno, puede recolectar un rosario de bravuconadas, insultos, noticias falsas, provocaciones subidas

de tono –con reiterado uso de metáforas de violación anal– y afirmaciones abiertamente sexistas, homófobas, capacitistas, racistas y clasistas. Tras ellas, tenemos encuestas que marcan cómo estos gestos fortalecen la imagen positiva del gobierno y mil estudios progresistas –rebosantes de lombrosismo– sobre cómo se configuró una personalidad tan dañada como la de Milei, si fue su padre, su madre, sus compañerxs, su frustración deportiva, laboral o académica, su vida amorosa inexistente. A estos análisis se le suma la avalancha de especulaciones sobre la salud mental del mandatario, en las que abundan los diagnósticos exprés patologizantes,⁴ vaticinadores de colapsos que no llegan y tranquilizadores sobre nuestra normalidad estallada pero funcional. El daño siempre está en otro lado, enfrente, o en algo orgánico –la época, la sociedad, la juventud, la vejez, la gente– de lo que extrañamente no formamos parte.⁵ Estamos sumidos en una escalada de imágenes refractarias y deformantes que se ríen socarronamente de las desgracias ajenas y claman a gritos la nueva era de lo políticamente incorrecto, como una liberación libidinal de las ataduras de la cancelación, la dificultad, el *wokismo* y todos los males del pensamiento crítico. Decirlo más simple, más rápido, más directo, en menos caracteres y, principalmente, de forma más hiriente se volvió un capital político primordial del que es muy difícil desmarcarse.

Habíamos deslizado, siguiendo a Anker, que el melodrama ha sido utilizado como discurso político de gobierno en incontables ocasiones, especialmente en momentos de crisis. La lucha entre el bien y el mal, la venganza de las víctimas y su afirmación como héroes victimarios son parte de la retórica nacionalista de Occidente desde hace mucho. Sin embargo, algunas cosas están cambiando en esos usos discursivos en la política actual. La lástima y la compasión no son ya afectos que nutran

4 Sobre este punto se puede consultar el texto de Renata Prati (2025).

5 Y el delirio también. Prefiero, siguiendo la provocativa idea de Emiliano Exposto, abonar nuestro propio derecho a delirar, a ampliar nuestra capacidad onírica sin avergonzarnos de su falta de *realpolitik*, para imaginar otros mundos, escenas y modos posibles, frente a un futuro que solo nos promete violencia, crueldad y exterminio.

la épica de las extremas derechas actuales. La historia de sufrimiento detrás del mileísmo no promueve vínculos con otros sufrimientos más amplios –como en un buen melodrama nacionalista–, sino que se ríe de ellos y los vuelve parte de lo que hay que aplastar para afirmarse. “Si la gente no llegara a fin de mes ya se hubiera muerto”, “la gente va a decidir no morirse de hambre” (Milei, 2024). Los periodistas progobierno se esfuerzan por intentar sacarle al presidente algún gesto de compasión que calme las aguas y fracasan estrepitosamente.

El discurso mileísta asume el lugar de la villanía, el de los ganadores que ya están cansados de posponer su supremacía. Milei no habla desde su daño personal confiriéndole alguna autoridad –eso lo hacemos nosotros–; Milei habla desde el goce humillador de su triunfo y desde allí despliega una tanatopolítica que hace de lxs vulnerables –lxs discapacitadx, lxs viejxs, lxs pobres y todo lo que él entiende como una resaca social– parte de lo que hay que suprimir. En ese punto, su postura no dista demasiado de la biocracia fascista. Simona Forti la describía en términos que nos resultan muy familiares:

La representación política del conflicto en términos raciales pone en escena cada vez menos leones, tigres y lobos, y cada vez más ratas, pulgas y piojos, cuya muerte sería entendida como una simple práctica de saneamiento [...] si el primer sentido de la bestialización implica pasiones, involucrarse y eventualmente un sentido de la transgresión, en el segundo sentido comporta distanciamiento, frialdad y, sobre todo, indiferencia moral (2014: 205).

Solo para recordar, porque en la Argentina caben muchos años en un mes, en 2024 el presidente dijo que “el Congreso es un nido de ratas”, mientras la canciller Diana Mondino respondía lo siguiente sobre el matrimonio igualitario:

como liberal, estoy de acuerdo con el proyecto de vida de cada uno. Es más amplio que el matrimonio igualitario. Si, dejame exagerar, vos preferís no bañarte y estar lleno de piojos y es tu elección, listo. Después no te quejes si a alguien le molesta que tengas piojos (*La Política Online*, 2023).

En el discurso de Davos, de enero de 2025, Milei remataba en esta misma sintonía acusando a los homosexuales de pedófilos, lo que llevó a organizar la marcha antifascista multitudinaria del primero de febrero.

El discurso melodramático se transfigura bastante en manos de Milei. No se apoya en las profusiones nacionalistas de la argentinidad –más bien todo lo contrario–, no habla exactamente de amenazas externas o internas importantes –todos los gobiernos que él desprecia, así como “los zurdos” y las feministas, son minimizados en su poder de fuego– y la guerra a “la casta” –por el “fin de la fiesta” y “los curros”– dista de las formas clásicas de la épica. El corrimiento es tal que hasta pareciera que Milei no usa tropos melodramáticos. Pero cuando las fuerzas de seguridad, guiadas por Patricia Bullrich, reprimen ferozmente a lxs jubiladxs, hiriendo a varixs y lesionando de gravedad a un fotógrafo, en un operativo obscenamente preparado para propiciar la agresión –del que quedan registrados carros hidrantes anunciando “vengan, zurdos” mientras la policía abandona patrulleros abiertos y armas en el piso–, cuando la población se manifiesta espontáneamente a la noche contra la brutalidad y el progresismo espera el milagro de una disculpa o una señal de cambio, entonces el peor lado del melodrama aparece. El presidente sale a afirmar al día siguiente:

Los buenos son los de azul y los hijos de puta que andan con trapos en la cara y rompen autos, queman autos y amenazan a toda la gente porque no quieren perder sus curros, esos son los malos [...] vamos a defender a la república, porque no es que vienen contra mí, vienen contra ustedes, yo soy lo que está en el medio (Oficina del Presidente, 2025).

La exposición de una lucha maniquea en la que se interpone el líder y mártir protector podría ser solamente eso si no fuera por los medios de comunicación progobierno que convierten la puesta en escena, con mucho trabajo de musicalización y extenuante adjetivación, en melodrama. Sin embargo –y a pesar del intento denodado de los comprometidos periodistas de derecha–, no hay en este melodrama llanto, pena, compunción, duda o arrepentimientos. La actual lucha entre el bien y el

mal no admite ningún sentimiento humanitario y ningún error propio; es absolutamente infalible e impiadosa, solo se afianza en la confianza ciega en la fratría de los ganadores.

El exceso de Milei, por ende su brutalidad y violencias explícitas, poco tienen que ver con el exceso del melodramático clásico y mucho menos con sus versiones latinas. A los golpes y de mal modo vamos descubriendo un nuevo sistema político de signos gubernamentales en el que la capacidad de hacer daño necesita justificarse cada vez menos en el daño sufrido y cada vez más en un gozoso “lo hago porque puedo”. Esto no quiere decir, por supuesto, que el resto de la población no siga utilizando la enunciación del daño como organizador subjetivo y político de estrategias de autorización; claro que lo hace, claro que lo hacemos. Pero debemos tener en cuenta que estamos en un proceso de viraje al respecto, que es fuertemente reactivo al amplísimo conjunto de discursos que hacen alusión a duelos públicos y demás situaciones que nos conmocionan y nos afectan. La idea de que uno de los problemas de la política es la conmoción –que la derecha ve como una lloradera– está presente tanto en la respuesta de Milei a la marcha en defensa de la universidad pública del 23 de abril de 2024 –el mandatario publicó una imagen de IA de un león bebiendo de una taza en la que se lee “lágrimas de zurdos”⁶ como en las declaraciones desaforadas de la productora morenista Sugus Leunda: “en nuestra forma de hacer política, hoy está muy incorporado de llorar. ¿De dónde viene eso? De la izquierda; el peronismo no llora, el peronismo tiene otros métodos” (*La Izquierda Diario*, 2025). Más allá del desconocimiento de lo que Omar Acha (2013) muy bien ha llamado la historia sentimental del peronismo, hay allí una sintomática identificación del problema: para esta política hay excesos emotivos que

6 La misma taza fue posteada por el presidente el 14 de abril de 2025 en X, en una foto de su despacho con la taza y una motosierra sobre la mesa, tras el anuncio del nuevo acuerdo con el FMI y la consecuente devaluación.

están bien –insultar, humillar, enceguecerse– y hay excesos emotivos que están mal –llorar, quedarse sin palabras, que se quiebre la voz, conmocionarse–.

Esta división de excesos está atravesada a su vez por premisas de valor –valentía y cobardía, respectivamente– y de productividad, donde contrapesamos afirmaciones –como “más que decir hay que hacer”, “el que las hace las paga”⁷– contra efusiones, pensamientos, temporalidades y modos del quehacer decretados como inútiles. Quisiera, en las páginas finales, defender el exceso latino melodramático, de la mano del análisis del despecho, como un gesto y un afecto que va por el lado opuesto de estas divisiones y que, desde su “cultura menor”, tiene una larga historia discutiendo la voluntad de poder exitista, supremacista, superadora y productiva. Mi intención no es hacer un panegírico del despecho o reivindicarlo como bueno y provechoso, sino reparar en el lugar que tiene en una cultura sentimental de la que aún somos parte, cuya herencia reivindica otros modos de acercarse, afectarse y aparecer en esos espacios de ambigüedad entre lo público y lo privado.

Despecho y daño

Espero poder resumir sin demasiados saltos argumentales parte del argumento que desarrollo en un libro en el que analizo la politicidad del despecho a través de las desviaciones que nos provee el feminismo y la teoría queer, usando como laboratorio distintos recursos musicales –como la vida y obra de Chavela Vargas–, literarios –como las *Tesis sobre una domesticación* de Camila Sosa Villada– y fílmicos –como las rescrituras de *La voz humana* de Jean Cocteau– (Arbuet Osuna, 2025). Podría detenerme en varios aspectos y ejemplos que nos hablan de la politicidad del despecho, pero me limitaré a repasar algunos motivos por los cuales considero que hemos perdido de vista

7 Lemas de la campaña de seguridad de Patricia Bullrich.

un precioso desestabilizador del uso estratégico del daño en política, quizás por tenerlo hiperincorporado en nuestras reacciones cotidianas, tal vez por un puñado de prejuicios progresistas y patriarcales. Un desestabilizador que sirve para astillar el ellos/nosotrxs, trayendo un poco más acá lo que desearíamos que estuviera bastante más allá. No para culpabilizarnos, sino justamente para movernos de la díada víctima/victimario que es tan útil a las expresiones más exponenciales de crueldad, como han mostrado desde ángulos distintos Simona Forti (2024) y Tamar Pitch (2024).

Dicho lo anterior, podemos sostener que el despecho es un gesto y un afecto que trabaja sobre el daño sin poder reclamar para sí la verdad, posiblemente por su carácter turbio y moralmente reprochable. La despechada es, ante todo, una pésima víctima: alimenta placeres insalubres –como echarle sal a la herida–, se torna insoportable en su insistencia –demostrando que no toda resiliencia es loable– y cumple profecías que nadie quiere confesar –como la de ver reducido al ser amado a un vestigio desesperado–. La despechada nos recuerda que la víctima también guarda muchas veces ansias de victimaria, y que las excusas organizadas alrededor de este devenir pueden ser no solo moralmente reprochables, sino también muy irrisorias. El gesto de despecho no necesita la viril promesa de redención e indemnidad para hacer andar su indocilidad; puede decir muy irónicamente –como escribe Monsiváis (2006)– que “se sufre porque se aprende”, a pesar de que todas sepamos que no estamos “aprendiendo” a superar o a dar vuelta la página, sino a “saber sufrir” –es un tipo de conocimiento muy específico, pulido desde la más tierna infancia... con la visión regocijada de una misma llorando frente al espejo, sucia, amoratada, deplorable–.

El despecho hace algo molesto con el daño porque devuelve el golpe, aunque no siempre en la misma dirección. Rompe la gramática del daño en anárquicos estallidos de ira hacia todas partes y deja en evidencia un conjunto de heridas que no pueden reclamar su tajada en la épica de la recomposición melodramática. El despecho supone una intensificación tal del melodrama que termina por descalzar las pre-

misas morales que lo sostienen, las caricaturiza como marco de contención y las enfrenta a la polifonía atronadora del deseo. Hay animalidad en esa reivindicación, en esa exigencia de un mundo más amplio para expandir –en vez de negar o dosificar– las urgencias del deseo. Lucrecia Martel decía en su discurso del Festival de Venecia del 2019:

No hay deber ser en la ética de Almodóvar, hay obligación de crearse. Obligación de inventarse. Desbarató la moralina que esconden los géneros del cine, los mezcló, elevó el melodrama por encima del *thriller*. Abrazó el ridículo para hacer un arma sin precedentes contra el maltrato [...]. Sus películas inauguraron territorios donde se puede vivir mejor. (Fernando, 2019: 5'40")

A esto habría que agregar que la invención aviesa que nos proponen los personajes rotos y despechados nunca se hace desde una tabula rasa ni de manera empoderada e independiente, sino con cruces circunstanciales, raros, pero igual indispensables para sostenerse con personas y situaciones que están también irremediabilmente dañadas. Gente que no está persiguiendo el imperativo de la imaginación para transformar personal o políticamente el mundo, sino que se topa con disyuntivas desesperadas entre muchas cosas que pueden –y seguramente lo harán– salir mal y rearma su existencia desde allí, en la búsqueda de algo que todavía valga la pena más allá e incluso en contra de la mera supervivencia. A veces ese algo es tan fácil de tildar de frívolo como la búsqueda de la elegancia ante la muerte, la animalidad, la vejez, la soledad; a veces es algo tan dirigido como una reacción furiosa; otras veces es algo tan incierto como la existencia después de un portazo final. Esos territorios donde se puede vivir mejor en estos peculiares melodramas no están diagramados por buenos sentimientos ni apelan a la trascendencia de la experiencia personal; son ensayos que siempre sospechan del simulacro que están llevando adelante, pero que se aferran a él con uñas y dientes para hacerlo suyo, para desfigurar la escena, para mostrar la mascarada y los trucos hasta hacernos dudar de todo, menos del placer y del dolor, que recupera como indicios.

Por este modo particular de exploración y extrañamiento sobre el sentido de la propia existencia es que es tan difícil reconocerle a la despechada su conciencia social. La distribución del ridículo en el melodrama no pareciera permitir esa *rara avis* y, sin embargo, incluso en la desesperación más exagerada de estos dramones personales se cuelan mundos que defender o –quizás con más visibilidad– realidades, galpones y ciudades que reventar desde sus bases. Los melodramas despechados muestran cómo la hostilidad del mundo siempre te alcanza y cómo la propia hostilidad hace mundo; con diferentes responsabilidades, con distintas inscripciones en la desigualdad racista, clasista, sexista, pero siempre con un grado de intimidad y de cercanía perturbadora. El patriarcado y el sexismo están desde siempre acá, al igual que el racismo y la policía del lenguaje. Ni siquiera el resentimiento es monopolio de las derechas; nuestra hipócrita extranjería sobre esos usos no nos protege, sino que nos expone a una peligrosa miopía que les cede a las ultraderechas la posibilidad de la novedad una y otra vez. Cuando, después de hablar de dildos, cafeteras y *sprays* para el pelo, Martel cierra su discurso con la potente frase “porque seguimos mojando nuestras bikinis en un mar de muertos” (Fernando, 2019: 7:01), clava en medio de esa siniestra familiaridad del melodrama el sanguinario drama político que tiende a representarse como frontera, pero que opera internamente todo el tiempo. La frivolidad de las despechadas es un gesto paroxístico que, mirado de cerca, nos devuelve nuestra propia hipocresía.

Hay algo muy curioso respecto a las formas en las que contemporáneamente la cultura popular remite al despecho sin que esto aminore su anacronía, de la que ni las lobas de Shakira ni las motomamis de Rosalía han podido rescatarlo. Sucede que, además de las dificultades de su reivindicación pública, el despecho precisa de apegos feroces que están en franca devaluación, no solo dentro de la heterosexualidad. Asistimos a cambios enormes en nuestras formas de amar, yirar, levantar, tener amantes y terminar relaciones; transformaciones que acompañan la creciente taxonomización de los afectos y la dificultad de sostener expectativas de alta densidad sobre cualquier horizonte,

personal, social y político. Con esto no quiero decir que es un problema de la juventud; después de todo, somos generaciones educadas por la ley del hielo y nacidas tras el velo escéptico del fin de la historia, por lo que sería poco honesto desentendernos del devenir de prácticas como el ghosteo, la devaluación del entusiasmo y el optimismo cruel, ese que se empecina en repetir descreído el latiguillo “vamos a salir mejores” mientras nos hundimos en la desesperación. Es, más bien, una caracterización epocal, un diagnóstico que intenta tantear los movimientos por los que se nos desarmaron las ganas y dejamos de rastrear ansiosxs las zonas de peligro, tal vez porque el riesgo se hizo demasiado cotidiano, porque nos despertamos ya cansadxs y la audacia pierde instigadores ante el desencanto de sus alicientes. Tal vez porque no hemos encontrado las palabras justas para defender aquello que valoramos, o porque lo que valoramos ha cambiado tanto que nos impone la osadía de acercarnos a su existencia como extrañxs.

Salar la herida

No es sencillo pensar y escribir políticamente desde y sobre el daño, el personal y el compartido, sin caer en la tentación de la victimización ni en la refractaria respuesta de resumir todo daño en condiciones sistémicas de dominio, violencia y explotación. Analizar los usos y rescrituras del discurso político melodramático en las extremas derechas contemporáneas nos da un posible acercamiento, pero, como hemos visto, describe a medias –muchas veces por la distancia más que por la cercanía– los cambios que se están produciendo en la puesta en escena afectiva de estos gobiernos, al menos en el caso argentino –que creo tiene en este punto importantes singularidades–. Por eso mismo, nos dice bastante sobre nuestras expectativas, explicaciones y modos de interpretación que aparecen reiteradamente fuera de tono y de lugar.

Salar la herida es una provocación, claro está, cuyo primer sentido es el empeoramiento de la situación mediante una reacción, pero también es una receta para limpiar las llagas y cicatrizar mediante la ósmosis. En

ese borde complicado y peligroso entre lo abierto y lo cauterizado, entre la infección y la huella, se sostienen las escenas de memoria insidiosa y la capacidad de seguir con el problema del pensamiento feminista y queer que se ocupa de politizar el trauma, el daño, la herida y el dolor. En la Argentina de los últimos dos años, esa labor se ha multiplicado con la catarata de producciones sobre las polémicas figuras de lxs resentidxs y lxs traidorxs,⁸ que encarnan distintos modos del despecho y apelan a una politicidad del daño muy reactivamente alerta a la cultura de la victimización y las promesas neoliberales de superación. Creo que la puerta interpretativa que se abre con esas aproximaciones se mueve sobre estructuras de sentimiento muy familiares y estigmatizadas que quizás tengan aún algo para decir contra la captura por pirómanos *amateurs* y sus séquitos de pequeños tiranuelos de lo pasional, lo irascible, lo deseante, lo cruel, lo desproporcionado, lo osado y lo políticamente incorrecto. Así como nos preguntamos, incómodamente, de quién es esta fantasía –estos sueños húmedos patriarcales, dice Judith Butler (2024)– en la que nos estamos moviendo, quizás valga la pena preguntarse también: ¿con qué políticas del daño estamos dispuestxs a pactar? ¿Cuánto somos capaces de escuchar cuando lo dicho no entra en ninguna de nuestras categorías humanitarias? ¿Qué haremos con cada una de las heridas y los resentimientos que estamos cocinando a fuego lento en estos tiempos macabros?

Referencias

Abdo Ferez, C. (2024, 5-7 de junio). Libertad y cuerpo en la teoría política. *I Jornadas de Política, Ética y Sociedad. Lo(s) mismo(s), lo(s)*

8 Estoy pensando aquí en textos tan disímiles como *Tesis sobre una domesticación* (2019/2023) –vuelta película en 2025– y *La traición de mi lengua* (2025), ambos de Camila Sosa Villada; *El niño resentido* (2023), de César González; *Traiciones* (2007), de Ana Longoni –ampliada y reeditada en 2024–; la obra de teatro *Mi vida anterior* (2024), de Teresa Donato –con continuidad en su novela *Desaparecida dos veces* (2025)–; y *La llamada* (2024), de Leila Guerriero, por nombrar las obras más conocidas.

- otro(s). Universidad Nacional de Córdoba.
- Acha, O. (2013). *Crónica sentimental de la Argentina peronista. Sexo, inconsciente e ideología, 1945-1955*. Buenos Aires, Prometeo.
- Anker, E. (2014). *Orgies of Feeling. Melodrama and the Politics of Freedom*. Durham, Duke University Press.
- Arbuet Osuna, C. (2025). *El despecho y los afectos feroces*. Córdoba, Eduvim.
- Brown, W. (2015). Vinculaciones injuriadas. *Araucaria*, Vol. 8, N° 14.
- Butler, J. (2024). *¿Quién teme al género?* Buenos Aires, Paidós.
- Donato, T. (2024). *Mi vida anterior*. Teatro Dumont 4040.
- (2025). *Desaparecida dos veces*. Barcelona, Seix Barral.
- Fernando (2019, 29 de agosto). Palabras de Lucrecia Martel a Pedro Almodóvar en el Festival de Venecia [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=zDfLc5l-T2o&ab_channel=Fernando
- Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires, Edhasa.
- González, C. (2023). *El niño resentido*. Buenos Aires, Reservoir.
- Guerriero, L. (2024). *La llamada*. Barcelona, Anagrama.
- La Izquierda Diario* (2025, 18 de marzo). Juan Graboís y la izquierda: crítica y defensa en Gelatina [Video]. *TikTok*. <https://www.tiktok.com/@laizquierdadiario/video/7483215009783303429>
- La Política Online* (2023, 3 de noviembre). Diana Mondino comparó el matrimonio igualitario con tener piojos [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=0cAWTBh6te4>
- Longoni, A. (2007). *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires, Norma.
- Milei, J. (2024, 29 de mayo). *Capitalismo, socialismo y la trampa neoclásica* [Conferencia]. Instituto Hoover, Universidad de Stanford, California. https://www.youtube.com/watch?v=ob9H2T5GApU&ab_channel=HooverInstitution
- Monsiváis, C. (2006). Se sufre porque se aprende (De las variedades del melodrama en América Latina). En: Dussel, I. y Gutiérrez, D. (Comps.). *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*.

- Buenos Aires, Manantial y FLACSO.
- Muñoz, J. E. (2023). *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Oficina del Presidente (2025, 14 de marzo). Discurso del Presidente Milei en la Expoagro 2025 [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=VjngJhn79FA&ab_channel=OficinadelPresidente
- Perón, E. (s. f.). *La razón de mi vida*. Buenos Aires, Peuser. <https://archive.org/details/LaRazonDeMiVida/page/n231/mode/2up>
- Pitch, T. (2024). *El malentendido de la víctima. Una lectura feminista de la cultura punitiva*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Prati, R. (2025). Fingir demencia: el malestar político entre el exceso y el desafecto. En: Macón, C. (Coord.). *Fervor y temblor. Las nuevas derechas radicales desde el giro afectivo*. Florencio Varela, UNAJ.
- Hochschild, A. R. (2018). *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*. Madrid, Capitán Swing.
- Sosa Villada, C. (2019). *Tesis sobre una domesticación*. Barcelona, Tusquets, 2023.
- (2025). *La traición de mi lengua*. Barcelona, Tusquets.
- Van de Couter, J. (Dir.) (2024). *Tesis sobre una domesticación* [Película]. Aurora cine, La Corriente del Golfo y Oh My Gomez.

CAPÍTULO 10

La amistad (política) vence al odio: una gramática afectiva contra el sensorio neofascista

Eduardo Mattio

La maquinaria distractora y destructora del actual gobierno anarcocapitalista moviliza, no solo en la minoría que adhiere férreamente a sus principios, sino también entre quienes lxs combatimos, una serie de sentimientos negativos que van descomponiendo día a día cualquier atisbo de interdependencia, elemental para garantizar una genuina cohabitación democrática. Desde la administración libertaria se promueve una insistente descalificación odiente de ciertos sectores –trabajadorxs estatales, jubiladxs, universitarixs, personas LGTBIQ+, pueblos indígenas, militantes gremiales y políticxs, investigadorxs, periodistas, entre muchxs otrxs– que tiene por objetivo último la desarticulación de ciertas funciones elementales del Estado y su reorientación hacia el incremento de la concentración económica, la pauperización de las mayorías y la represión de cualquier forma de resistencia social. La circulación de emociones como el odio, el asco y el menosprecio, empero, no es privativa de los sectores que apoyan con mayor o menor compromiso al actual gobierno; también se fragua cotidianamente entre quienes pretendemos fundar la vida común sobre otros principios, afectos y prácticas. Un rencor amargo, ávido de venganza, repta entre quienes advertimos el daño irreparable que generan y propagan el partido gobernante y sus secuaces políticos, mediáticos y empresariales. Al fastidio y a la

tristeza que nos inducen los desaciertos, omisiones y provocaciones gubernamentales, se asocia una animosidad desbordante que se avizora infecunda y dañina a corto y mediano plazo. Como bien ha sugerido el giro afectivo, tales sentimientos no son nocivos (ni prometedores) *per se*. Sin embargo, en el contexto político actual no parecen convalidar entre las mayorías más que una creciente atmósfera de aislamiento, desesperanza y resignación políticas.

En lo que a mí respecta, tal estado de cosas me devuelve la pregunta por los sentimientos públicos que tenemos que poder producir hasta tanto esta inédita catástrofe política y económica llegue a su fin. Me pregunto por las pasiones colectivas que nos trajeron hasta aquí, por las afectaciones que no supimos promover convenientemente, por la sensibilidad política que tenemos que modelar y actuar para el futuro cercano, por la pedagogía político-sentimental que hay que comenzar a disponer para enfrentar la desintegración social en ciernes. Contra el odio estéril que nos resiente e inmoviliza, ha de embargarnos también la inquietud por un futuro en el que seamos capaces de interpretar otras gramáticas afectivas en la vida pública. En particular, como trabajador de la educación pública me preocupa cómo alumbrar con otrxs una conversación pública que aliente otros sentires colectivos. La pregunta que aquí me propongo responder es *qué otro modo de sentir colectivo podemos oponer al sensorio neofascista*¹ que se ha ido tramando en las últimas décadas y que parece hegemonizar el presente. ¿Hay alguna sensibilidad política alternativa al

1 A falta de una categoría mejor, denomino “neofascista” al modelo de derecha radicalizada que adviene con el gobierno de Javier Milei desde fines de 2023 y que entreteje de manera singular el credo anarcocapitalista en materia económica con posiciones autoritarias (e incluso represivas) en lo que respecta a derechos y libertades democráticas. No desconozco los problemas que supone adjudicar a dicha ideología política tal denominación –entre otras cuestiones, las palmarias discontinuidades que hay entre las nuevas derechas vernáculas y los fascismos del siglo pasado–; estimo que las ciencias sociales y políticas habrán de proporcionarnos una categoría más apropiada para nombrar el proceso político en curso. Un ensayo de comprensión del problema, crítico con el uso de “neofascismo”, puede encontrarse en Bonnet (2024).

amor que pretendimos sembrar desde cierto sector político y al odio que hemos recogido –no sin razones– en estos últimos años? ¿Qué agencia emocional, qué gramática afectiva, qué guiones sentimentales hay que alentar y ensayar para producir otro sensorio político mayoritario?

En lo que sigue propongo una especie de “ficción especulativa” que, aunque parezca inviable o demasiado general, nos permita “seguir con el problema” (Haraway, 2019), con la inquietud por la argamasa emocional de nuestra vida común. Valga entonces lo que viene a continuación como un esbozo de pedagogía sentimental que dispute (o al menos, mantenga la discusión sobre) las gramáticas emocionales que vienen ganando terreno en la esfera pública. En cuanto propuesta *normativa* que apuesta a desplegar el sentir-en-común en otros términos, no ostenta ni requiere un asiento empírico nítido y palmario, pero tampoco adviene como una elucubración antojadiza o infundada. Este ejercicio de imaginación feminista pretende reponer un horizonte político-emocional pluralista y mayoritario que no se rinde a lo que Eduardo Rinesi (2024) ha llamado el “fetichismo del presente”,² sino que hace pie en tradiciones políticas y sensibilidades morales previas que, virtualmente presentes en nuestra

2 Como ha señalado Rinesi (2024), no tendríamos que rendirnos a una consideración del presente que clausure nuestra capacidad de reparación política. El politólogo rosarino encuentra problemático que nuestra representación del presente se atasque en la constatación “sociologista” de las causas y razones “[d]el tipo de individuos posesivos, egoístas y mezquinos (y por añadidura punitivistas y crueles) que nos hemos vuelto”. Tales análisis del presente, aunque suelen ser lúcidos, pecan de parciales. Por eso Rinesi nos incita a no limitarnos a la consideración de “*esta sociedad presente que es la nuestra*, encapsulada sobre sí y sin vasos comunicantes con el pasado del que viene ni con el futuro hacia el que va”. Persuadido de que nunca somos solo lo que somos, Rinesi supone una consideración de la temporalidad en la que el presente no se reduce o agota en sí mismo, en la que no somos *solo* lo que la historia hizo de nosotrxs, en la que “siempre somos también, *al mismo tiempo*, la memoria de lo que fuimos o de lo que quisimos ser y la expectativa de un futuro que no sea la pura repetición de las dimensiones más intolerables del presente”. Por esa razón, prosigue, esa *memoria* espectral de las luchas y utopías del pasado común como la *esperanza* deseosa de transformar el presente están siempre allí como un acicate para organizar colectivamente otra posible futuridad.

comunidad emocional, nos sugieren ensayar otro sensorio común.

El presente capítulo se organiza del siguiente modo. En la primera sección, repaso algunas consideraciones en las que se describen y tematizan algunas de las mutaciones que se han perfilado recientemente en el sensorio común a los fines de esbozar la emocionalidad que hoy parece dominar la vida pública. En un segundo apartado, retomo algunas afirmaciones de Mayte Muñoz Sánchez en relación con el lugar de las emociones en la obra arendtiana, particularmente su reconsideración de la *philia politiké* como medio de cohesión emocional que es condición del juicio político entre sujetos plurales. En la tercera sección, finalmente, reviso la lectura que hace Muñoz Sánchez de la *philia politiké* desde el giro afectivo: mi objetivo es explicitar, al menos brevemente, algunas consecuencias simbólicas y materiales que se derivan de asumir la amistad política como vínculo emocional que hace posible y deseable una cohabitación genuinamente democrática.

La emergencia de un sensorio neofascista

¿Qué ha pasado con la sensibilidad pública para que hoy hablemos de un *sensorio neofascista*? ¿Bajo qué condiciones fueron posibles tales alteraciones en el ánimo colectivo? ¿En qué han redundado tales transformaciones emocionales? Sin ánimo de responder con exhaustividad a tales interrogantes, me interesa reponer inicialmente algunas consideraciones acerca de los sentimientos públicos que se han ido consolidando en los últimos años, no solo en la Argentina sino también en la región. Apelo aquí a un acotado conjunto de referencias teóricas que fueron advirtiendo la mutación y el arraigo de una particular sensibilidad pública caracterizada por una creciente desafección individualista y un pronunciado conato autoritario. El objetivo de este primer apartado, aclaro, no es brindar una imagen acabada del sensorio neofascista que hoy dominaría la vida pública, sino reponer una serie de mutaciones que, acontecidas en la emocionalidad colectiva reciente, quizá no recibieron la atención que merecían.

Hace unos años, Vir Cano (2018) nos propuso pensar los procesos de autoprecarización afectiva que vienen produciendo una específica subjetivación neoliberal a escala global y regional. En particular, nos invitaba a examinar el modo paradójico como reproducimos afanosamente las condiciones que nos vuelven vulnerables, que nos auto-producen como individuos aislados y atomizados. Edificadas sobre performativos devastadores del tipo “a mí nadie me regaló nada” o “¡x que no labura es porque no quiere”, tales formas de precarización afectiva cancelan u omiten las redes de interdependencia que estructuran lo social, promoviendo una estética ego-liberal que limita la afectación mutua, sobrevalora la competencia y naturaliza la inseguridad. Frente a tales calamidades, Cano proponía desmontar la pedagogía afectiva neoliberal reponiendo un repertorio de saberes, prácticas y afectaciones que desde los feminismos hemos sabido oponer a la depredación capitalista y heteropatriarcal que administra la vida.

Tras la pandemia de covid-19 y con ocasión del régimen bolsonarista, Verónica Gago y Gabriel Giorgi (2022) advirtieron las formas expresivas de subjetivación que comenzaban a exhibir las nuevas derechas en nuestra región. Amenazados por la creciente y ubicua masividad transfeminista, los neofascismos emergentes actuaban diversas *formas de transgresión reactiva* frente a las consignas democráticas en general y respecto de las feministas en particular. Como sugerían Gago y Giorgi, desde las plataformas digitales –y también en las calles– tales sectores han estado ensayando agresivamente formas de impugnación y deslegitimación de las formas de vida democráticas que convalidan un modelado securitario e hiperindividualista de la libertad. En el marco de una gubernamentalidad que hace cada vez más ardua la reproducción social –el mercado ya no promete inclusión universal, ni acceso al consumo–, se abona una idea de libertad individual y propietaria que se despliega en el marco de una inseguridad creciente. Frente al orden económico y heteropatriarcal que persigue la contraofensiva neofascista, urge entonces volver a las consignas del Ni Una Menos: “Vivas, libres y desendeudadas nos queremos”. Es decir, se impone imaginar nuevas

coordinadas de una libertad “sostenida sobre el suelo mínimo de protección de los cuerpos y desendeudamiento de sus economías” (Gago y Giorgi, 2022: 402).

Rodrigo Nunes (2024) ha publicado otra oportuna cartografía del panorama sociopolítico signado por las derechas radicalizadas; aunque su trabajo se propone comprender y analizar el contexto sociopolítico abierto por el gobierno de Bolsonaro, sus afirmaciones bien pueden extrapolarse a otras experiencias de la región. El autor brasileño explicita las condiciones afectivas de las transformaciones subjetivas que, en medio de la crisis neoliberal de los últimos años, han producido una sensibilidad de derechas de escala planetaria. En efecto, la emergencia de las nuevas derechas a nivel global no solo obedece a determinadas matrices discursivas –el militarismo, el antiintelectualismo religioso, el emprendedurismo, entre otros– y a las gramáticas que comunican tales matrices entre clases altas y populares. También deriva de *condiciones afectivas* que han aumentado la receptividad de ciertos sectores sociales a las falacias y simplificaciones con las que la extrema derecha pretende resolver ciertas crisis sociales. Nunes señala:

Dado que el reciente resurgimiento de la extrema derecha es un fenómeno mundial, debemos asumir que es posible observar las mismas condiciones afectivas en diferentes países e identificar sus orígenes en procesos en curso a nivel global. [...] dondequiera que miremos hoy, encontramos sentimientos de humillación ante situaciones de desempleo, subempleo, pobreza y endeudamiento; miedo a perder el propio lugar en el mundo; orgullo masculino herido; resentimiento contra grupos que supuestamente se beneficiaron con las transformaciones ocurridas en las últimas décadas; abandono y falta de respeto; y los sentimientos antisistémicos generalizados que de ello se derivan. No es difícil ver en la raíz de todo esto los procesos desencadenados por la globalización neoliberal y acelerados por la crisis de 2008 (2024: 59).

Nunes destaca también la capacidad de la extrema derecha para reconocer los malestares de diversos sectores socioeconómicos, así como para desviar sus sentimientos antisistémicos hacia determinados chi-

vos expiatorios (feministas, planerxs, zurdxs, indixs, activistas ambientales), artimaña que funciona como un eficaz mecanismo de negación respecto de las causas neoliberales de la crisis padecida. Como advierten también Gago y Giorgi, el advenimiento de una sensibilidad neoliberal no es un problema “meramente cultural”; supone además obstáculos materiales o estructurales de difícil remoción. El despliegue del sensorio neoliberal neoconservador involucra no solo la restitución y circulación de tramas ideológicas antiprogresistas que creíamos “superadas”; también enhebra reacciones virulentas para con los blancos erróneos que enmascaran los efectos dañinos de la depredación capitalista.

Contra este sensorio público que califico como “neofascista” es que urge imaginar una sensibilidad alternativa. Frente a una atmósfera sentimental política y social que promueve el aislamiento individual, el odio a los sectores progresistas, vulnerables y minoritarios y el descrédito de las instituciones estatales que aseguran la vida democrática, me pregunto si no es preciso reparar en un repertorio de ideas –un poco aristotélicas, otro poco arendtianas– que promueva en la esfera pública la edificación de una fornida amistad cívica o política. En lo que sigue me gustaría proponer, más allá de aquellas auspiciosas referencias, una ficción especulativa que permita establecer *qué sensorio público supone un ideario político fundado en la amistad cívica*.

La *philía politiké* como modo de afectación común

En un artículo reciente sobre el lugar de las emociones en la teoría del juicio de Arendt –al que mucho le deben estas páginas–, Mayte Muñoz Sánchez (2024) vuelve sobre el vínculo entre amistad cívica y juicio político –un tema que profundiza en diversos lugares–, aunque para ofrecer una reconsideración heterodoxa de Arendt que brinda valiosos indicios para pensar las derivas sentimentales del presente.

Siguiendo de cerca la teoría de las emociones de Sara Ahmed (2015), la lectura de Muñoz Sánchez resulta “heterodoxa” puesto que, según las interpretaciones canónicas, Arendt parece desestimar la capacidad

de cohesión social que puedan proporcionar las emociones en la vida pública. Como recuerda la autora mexicana, en su famoso texto sobre Lessing Arendt (2001) diferencia con claridad entre la amistad moderna modelada sobre el *eros* y la amistad antigua edificada como *philia*. El modo íntimo en el que vivimos hoy nuestras relaciones de amistad en nada se parece a la amistad cívica que los antiguos consideraban indispensable para la permanencia de la ciudad. Entendida como una búsqueda de intimidad que se despliega en las fronteras de lo privado, el vínculo amistoso omite su capacidad para construir un espacio público de identidades plurales y diversas. En cuanto promueve la búsqueda de relaciones con aquellos que son como nosotros, elimina su potencial para producir un mundo compartido. En ese marco, Arendt entiende que nuestras emociones modernas nos aíslan y nos privan del “entre” que nos relaciona y separa de los otros, y es precisamente la configuración colectiva de ese *inter-est* lo que articula una posible vida en común.

En *La condición humana*, prosigue Muñoz Sánchez, Arendt califica como *antipolítico* un principio de unidad como la caridad o la fraternidad cristiana (Agustín) al momento de pensar las condiciones de nuestro mundo común. El lazo social que promueve el mundo cristiano remite la vinculación con el prójimo al amor de Dios, a la consecución de una vida trascendente, a relaciones familiares de dependencia. Frente a tal tradición, Arendt entiende que el nexo propicio para crear una comunidad política es la amistad cívica o el sentimiento de respeto que despliegan los agentes políticos al compartir un mundo común. Esa *philia politiké* o sentimiento de respeto funciona como principio de cohesión en la vida pública:

es una especie de “amistad” sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. (Arendt, 1998: 262)

Ese sentimiento de respeto no supone un estado mental interior, ni tampoco experiencia íntima alguna. Es una forma de relación con los

otrxs que viene dada, refuerza Muñoz Sánchez, por la distancia que pone el mundo entre los agentes humanos. Pese a tal distancia, lxs amigxs cívics no son ajenos entre sí: “lo que tienen en común es una visión tosca, básica y compartida de lo que es justo y, en esa medida, la amistad cívica supone una forma de comunidad en el juicio” (Muñoz Sánchez, 2024: 102). Ese *sensus communis* no es una mera condición objetiva y racional (como pretendería Kant) de hacer universalmente comunicable nuestro juicio a lxs demás. El *sensus communis* arendtiano, según Muñoz Sánchez (2020), tampoco supone una suerte de comunidad política unida por un bien común o una voluntad general. La autora mexicana señala:

el *sensus communis* debería entenderse en estrecho vínculo con la trama de las relaciones humanas [...]. Y esto no impide que podamos trascender nuestras condiciones subjetivas; todo lo contrario, se trata de entender dichas condiciones atravesadas por afectos que son relaciones culturales, sociales y políticas. De manera que es precisamente esta imbricación del sujeto con la trama de las relaciones humanas lo que posibilita tanto la comunicación como la comprensión. No existiría comprensión sin asumir que los sujetos se encuentran, en su singularidad, insertos en una trama de relaciones que les constituye. (Muñoz Sánchez, 2024: 104)

El *sensus communis*, agrega la autora, en vínculo con “la trama de las relaciones humanas”, nos permite pensar que la comunidad de juicio se articula a través de un conjunto de relaciones y prácticas sociales, no solo doxásticas sino también emocionales, entre las que se destaca el *sentimiento de respeto*. Dicho de otra forma, la amistad cívica o *philía politiké* arendtiana que cohesiona la vida común, según subraya Muñoz Sánchez, es condición de los juicios políticos compartidos por esa comunidad política. Ahora bien, el lazo que la lectora de Arendt sugiere entre amistad cívica y capacidad de discernimiento “rechaza claramente la recuperación de una dimensión normativa tanto en las actuaciones éticas como políticas” (2024: 105). En efecto, el lazo que vincula a lxs ciudadanxs en la comunidad no supone una noción sus-

tantiva de bien común sino más bien un *sentimiento relacional*, un sentimiento de respeto “hacia aquellos con los que compartimos mundo, hacia aquellos que nos precedieron y también hacia los que habrán de sucedernos en la constitución de este mundo común” (2024: 105-106). Y es ese sentimiento de amor por el mundo y por lxs demás el que hace posible la capacidad compartida de discernir lo justo de lo injusto asumiendo un particular punto de vista: el “pensar poniéndose en el lugar de los demás” (Arendt, 2009: 132). Es la *philía politiké* “la condición de posibilidad de nuestros juicios políticos. Y son estos, junto con nuestras acciones y discursos, los que nos permiten constituir nuestro mundo en común” (Muñoz Sánchez, 2024: 106). Pese a las suspicacias arendtianas respecto de las emociones en la vida pública, hay un sentimiento a la base de nuestra vida común que tramamos con lxs demás. Veamos qué aporte encuentra Muñoz Sánchez en el giro afectivo para esclarecer la dimensión emocional de nuestra vida en común.

La producción de una amistad política radical

Atendiendo a las consideraciones de Ahmed en *La política cultural de las emociones*, Muñoz Sánchez entiende que no es preciso pensar el sentimiento político que circula en lo común –i.e., la amistad cívica– como una afección interna, privada e intransferible que afecte pasivamente a lxs individuxs. En efecto, la intérprete mexicana entiende que “Arendt no alcanzó a ver este carácter público y compartido de las emociones, y por ello no visualizó su eminente condición política” (2024: 108). En otras palabras, una comprensión de la circulación de las emociones como la que propone Ahmed permite dar cuenta de al menos dos cuestiones respecto de dicho sentimiento común, una referida por Muñoz Sánchez, otra omitida por la autora, pero no menos importante. Primero, que las emociones trazan fronteras entre los sujetos y los objetos: “Las emociones son relacionales: involucran (re)acciones de ‘acercamiento’ o ‘alejamiento’ con respecto a dichos objetos” (Ahmed, 2015: 30). Es la circulación social de las emociones la que crea el efecto

de superficie que delimita entre adentro y afuera, entre ellxs y nosotrxs. Las emociones, en efecto, no están localizadas en lxs individuux sino que “se mueven entre los cuerpos” (2015: 35). En este caso, como bien sugiere Muñoz Sánchez, la *philía politiké* es el sentimiento que circula produciendo desde la trama mundana que comunica a lxs sujetos entre sí determinadas afectaciones políticas que garantizan tanto la comunalidad como la pluralidad.

Pero también, y este segundo punto no es suficientemente explicitado por Muñoz Sánchez, la socialidad de las emociones supone que, en su circulación, ciertos afectos se “pegan” reiteradamente a ciertos objetos, se resbalan por otros, y en esa deriva moldean los objetos a partir de “historias anteriores de contacto, no disponibles en el presente” (Ahmed, 2015: 30) que posibilitan que los objetos tiendan a impresionarnos emocionalmente de un determinado modo. En el caso de la amistad cívica, ¿qué afectos se pegan a los vínculos sociales que nos unen o separan? ¿Qué historias de contacto posibilitan el pegado de ciertas emociones (y no de otras) al lazo democrático? ¿Qué gramática afectiva presupone esa específica circulación de las emociones? ¿Qué guiones o qué agencia afectiva habilita? Esa amistad política –que se propone mayoritaria, nunca universal– ha de desplegarse pegando cierto sentimiento de respeto a lxs demás conciudadanxs, pero también a los entornos e instituciones democráticas y a las normas que regulan la vida común. El respeto, como decíamos, no supone una vinculación íntima con lxs demás, pero sí alguna suerte de confianza política mínima de que nosotrxs y lxs otrxs habremos de respetar un marco cívico común (la constitución, el Estado, las prácticas democráticas, etc.). Ese respeto político no es privativo de quienes comparten idearios políticos o partidarios; se extiende a todxs con independencia de las concepciones acerca de la vida buena (y de lo político en particular) a las que puedan adherir, e incluso admite la revisión radical y constante de aquellos marcos normativos comunes. Habilita un juicio político que, como decíamos, nos *pone en el lugar* de lx otrx. Con lo cual, esa confianza recíproca mínima invoca un compromiso ideológico mayoritario con la pluralidad

que no permite el desconocimiento, la invisibilización, la explotación, ni mucho menos la eliminación de lx otrx. La gramática de la amistad política no cancela necesariamente el conflicto, pero regula los límites en que tiene que expresarse tal *agonismo* político.³ En las antípodas de la gramática inmunizadora y competitiva, odiante y cruel del sensorio neofascista, la sensibilidad que cohesiona lo social supone otra trama de creencias y emociones públicas entre agentes políticos *per se* plurales. Y asegura su viabilidad política como sensibilidad común mayoritaria en la medida que garantiza un doble alcance. En pocas palabras, ese sensorio permite aunar y disponer afectivamente a los sujetos en pos de la satisfacción y la perpetuación de determinadas condiciones superestructurales y estructurales, *i.e.*, en favor de determinadas conquistas simbólicas y materiales de subsistencia sin las cuales no es posible concebir una genuina vida-en-común. Es decir, vuelve obsoleta cualquier oposición entre la redistribución y el reconocimiento, en cuanto que da por sentado que las políticas de reconocimiento sin redistribución de los recursos son ineficaces para resolver los problemas de las mal llamadas “minorías identitarias”, así como las soluciones redistributivas son limitadas al obviar los vectores de género, raza, edad o capacidad en las diferencias de clase.⁴

3 Como señala Chantal Mouffe: “Introducir la categoría del ‘adversario’ requiere hacer más compleja la noción de antagonismo y distinguir dos formar diferentes en las que puede surgir ese antagonismo, el *antagonismo* propiamente dicho y el *agonismo*. El *antagonismo* es una lucha entre enemigos, mientras que el *agonismo* es una lucha entre adversarios. Por consiguiente, podemos volver a formular nuestro problema diciendo que, visto desde la perspectiva del ‘pluralismo agonístico’, el objetivo de la política democrática es transformar el *antagonismo* en *agonismo*. Esto requiere proporcionar canales a través de los cuales pueda darse cauce a la expresión de las pasiones colectivas en asuntos que, pese a permitir una posibilidad de identificación suficiente, no construyan al oponente como enemigo sino como adversario” (Mouffe, 2003: 115-116; 2007: 58).

4 Respecto de dicho debate, aún significativo, es ineludible revisar Butler y Fraser (2017).

Por una parte, la *philía politiké* propone recursos para imaginar la dimensión “superestructural” que conlleva el logro de la *felicidad pública*.⁵ En términos arendtianos –esto es, en su fecunda cruce de motivos aristotélicos y kantianos–, la amistad cívica reinventa constantemente un sensorio republicano que, como decíamos, no se justifica en un modelo único de vida buena, sino que alienta y celebra una constante pluralización de formas de vida capaces de cohabitar en el respeto de las instituciones y de las normas democráticas. La virtud política augura así un gobierno ético de los placeres y dolores públicos que se sujeta de diversos modos y en un amplio margen de posibilidades a un juicio público común, a una prudencia cívica actualizada cotidianamente. Por otra parte, en lo que respecta a la dimensión material o estructural de una vida feliz en común, la amistad cívica también se muestra sumamente fecunda: allí donde encuentra una necesidad (material) reconoce un derecho (socioeconómico) por satisfacer. Es decir, tal sentimiento compartido no sobrevive más que como mascarada si no hay una justicia social radical e igualitaria en la que el acceso a una vida buena esté garantizado no por el derecho al consumo, sino por el acceso de todos a los bienes necesarios para llevar una vida digna. Una amistad cívica involucra un sensorio que edifica la concordia colectiva sobre el bienestar material extendido, por lo cual condena la depredación económica que permite o celebra la acumulación de unos pocos y omite o asegura la pauperización de las mayorías. En la ficción especulativa que imagino no hay lugar alguno, por poner un ejemplo, para atrocidades como la masacre de Barracas en mayo de 2024. El cruento ataque a cuatro

5 Con “felicidad pública”, Adriana Cavarero se refiere, desde las consideraciones arendtianas vertidas en *Sobre la revolución*, a la atmósfera de entusiasmo y cordialidad colectiva que deriva del redescubrimiento de la libertad política en la época de las grandes revoluciones. En términos arendtianos, “la felicidad pública, como emoción política específica, puede tener lugar y ser reconocida, nominada, descrita, dondequiera que una pluralidad actúe concertadamente compartiendo el gozo de la manifestación de una condición humana que nos quiere únicos y plurales” (Cavarero, 2022: 65).

lesbianas, que terminó con la vida de tres de ellas,⁶ ocurrido bajo condiciones de indigencia extrema, es la muestra patente de lo inadmisibles bajo el gobierno de la amistad cívica: no solo porque nadie debería ser hostigadx ni violentadx por su orientación sexual, por su identidad de género, por su origen étnico o su condición etaria; ninguna persona debería ser expuesta a procesos de muerte lenta que amenacen fáctica o virtualmente su integridad física. Como han advertido Marta Dillon y Euge Murillo, el triple lesbicidio, al tiempo que constituye un flagrante crimen de odio, pone en evidencia también una deuda estructural que no puede omitirse; visibiliza las condiciones de precarización agravada a la que se veían expuestas las víctimas: “Las atacaron por lesbianas, pero este crimen de odio es un hecho político. Inserto en un marco institucional que hace del descarte una política de gobierno” (Dillon y Murillo, 2024). En otras palabras, una comunidad político-moral animada por una vigorosa amistad cívica debiera admitir, e incluso celebrar, formas de vida singulares frente a las que no quepan variantes de antagonismo político que aprueben, faciliten o justifiquen la discriminación, la violencia o la eliminación de ciertas porciones de la población. Y a la par, tal cohabitación en la pluralidad no puede ser efectiva y equitativa si no se edifica sobre formas de igualación socioeconómica que aseguren a todxs el logro de sus proyectos personales.

¿Podemos producir una sensibilidad pública como la *philia politiké* entre nosotrxs? ¿No tiene un valor agregado en estos tiempos finales en que se vuelve decisivo “aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada” (Haraway, 2019: 20)? Quizá una fantasía colectiva tal –u otra que imaginemos más oportuna– nos podría ofrecer una plataforma para una pedagogía

6 En el episodio fueron asesinadas Pamela Cobbas, Roxana Figueroa y Andrea Amarante; la única sobreviviente es Sofía Castro Riglos.

sentimental que podamos proponer y practicar como ciudadanxs involucradxs en el destino común. Al menos puede funcionar como un horizonte crítico frente al que midamos la mezquina atmósfera emocional que se despliega en diversos sectores sociales, incluso progresistas. Creo que es preciso disputar un sensorio alternativo que ponga en valor los lazos de solidaridad recíproca por sobre los intereses instrumentales o los réditos sectoriales. Estoy pensando en una gramática afectiva para la vida política de las mayorías que no se monte sobre la densidad emocional de la intimidad amorosa, pero que tampoco sucumba a articulaciones emocionales meramente estratégicas. No se me escapa que no es fácil torcer el rumbo de una sensibilidad pública que resuelve las presuntas crisis culturales y las verdaderas debacles económicas con la reposición de un orden patriarcal, racista, especista y propietario. Esa futuridad, sugiero yo, requiere una gramática emocional específica que *actúe* otra sensibilidad pública. Para ello, quizá no sea preciso inventar nada *ex nihilo*; como señalaba al inicio, tal vez se trate de imaginar desde las tradiciones e imaginarios populares que habitan nuestro archivo emancipatorio común una receta alternativa que figure un modo de estar juntxs que contravenga la crueldad anarcocapitalista, pero también las omisiones “progresistas” que nos trajeron hasta aquí. Como ha mostrado Cecilia Macón (2021), los feminismos han sido prolíficos en ejercitar formas de *agencia afectiva* que han desplazado o torcido la trayectoria de una configuración afectiva cisheteropatriarcal, inscribiendo en el tejido social una gramática sentimental alternativa. En esa línea es que quizá sea posible producir entre todxs una amistad política que venza al odio, que apueste a producir con otrxs otra posible organización de la vida en común. Esa es la tarea de largo aliento a la que debiéramos entregarnos.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.

- (2001). Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing. En: *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 13-41. Barcelona, Gedisa.
- (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós.
- Bonnet, A. (2024). El ascenso de Milei en Argentina y las nuevas extremas derechas de América Latina. *Papel Político*, Vol. 29, pp. 1-16.
- Butler, J. y Fraser, N. (2017). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid, New Left Review y Traficantes de sueños.
- Cano, V. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo: Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva. En: Nijensohn, M. (Comp.). *Los feminismos ante el neoliberalismo*, pp. 29-41. Buenos Aires, La Cebra y LatFem.
- Cavarero, A. (2022). *Democracia surgente. Notas sobre el pensamiento político de Hannah Arendt*. Barcelona, Herder.
- Dillon, M. y Murillo, E. (2024, 11 de mayo). Ataque lesbofóbico: la materialización de los discursos de odio. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/735480-el-odio-a-las-lesbianas-se-cobro-dos-victimas>
- Gago, V. y Giorgi, G. (2022). Las subjetividades en disputa. Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas. En: Cabezas Fernández, M. y Vega Solís, C. (Eds.). *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, pp. 387-403. Barcelona, Bellaterra.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa.
- (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, FCE.
- Macón, C. (2021). *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión*. Buenos Aires, Omnívora.
- Muñoz Sánchez, M. (2020). *Hannah Arendt: nuevas sendas para la política*. México, UNAM y Bonilla Artigas.

- (2024). La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones. *Pescadora de Perlas. Revista de Estudios Arendtianos*, Vol. 3, N° 3, pp. 99-116. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/article/view/42562>
- Nunes, R. (2024). *Bolsonarismo y extrema derecha global. Una gramática de la desintegración*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rinesi, E. (2024). Contra el fetichismo del presente. *La Tecl@ Eñe*. <https://lateclaenerevista.com/contra-el-fetichismo-del-presente-por-eduardo-rinesi/>

CAPÍTULO 11

Hay que defender la naturaleza. Crisis de los derechos humanos y ultraderechas entre el pánico moral y el orgullo lacerado

Daniela Losiggio

Introducción

Actualmente somos testigos de la emergencia de un conjunto de repertorios políticos de extrema derecha que durante los últimos quince años han ganado posiciones significativas en los poderes públicos de los países llamados occidentales (Main, 2018; Eatwell y Goodwin 2019; Strobl, 2021; Traverso 2021; Hochschild 2024).¹ Estos nuevos actores hacen gala de su supremacismo, antifeminismo, xenofobia y capacitismo, al tiempo que desprecian un consenso humanitario de más de setenta años.

¿Qué hay de viejo y qué hay de nuevo en este quiebre retórico? Desde 1948, acciones de múltiples signos políticos se sirvieron del lenguaje de los derechos humanos: el anticolonialismo, el feminismo, el anti-imperialismo y el intervencionismo militar (por mencionar algunas). Este capítulo se ocupa, en un primer momento, de una desambiguación

1 Los casos más exitosos son bien conocidos: Donald Trump en Estados Unidos (2017-2021 y desde 2025), Jair Bolsonaro en Brasil (2019-2022), Sebastian Kurz en Austria (2020-2021) y, actualmente, Javier Milei en Argentina, Georgia Meloni en Italia y Viktor Orbán en Hungría.

histórico-conceptual de los derechos humanos, a efectos de precisar en cuál de sus acepciones son combatidos por las nuevas derechas. Como veremos, la historia de la ONU contiene episodios bien compatibles con el ataque contemporáneo a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, así como a los derechos de grupos y colectivos. No obstante, la exacerbación moral de su impugnación responde a una genealogía reciente, vinculada a la crisis económica desatada con la caída de Lehman Brothers en 2008 y el auge de los activismos cristianos conservadores. Así, en un segundo momento, el capítulo se detiene en las contribuciones de esos últimos activismos al éxito actual de las nuevas ultraderechas en el poder, especialmente en lo que se refiere a la movilización del pánico moral y el sentimiento de orgullo lacerado.

Los derechos humanos: desambiguación

La Declaración Universal de los Derechos Humanos es un documento adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 en París. Uno de sus antecedentes innegables es la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en 1789. De ella también hereda un linaje de problemas.

Reinhardt Koselleck (2007) se ha ocupado de precisar el modo en que los revolucionarios franceses de fines del siglo XVIII, pese a constituir un puñado de hombres –poderosos, burgueses, ilustrados y franceses–, se autoarrogaban la representación de un todo social. Esa certeza provenía de que efectivamente se habían convertido en el motor de la economía nacional. Sin embargo, no era desde ese lugar de poder económico que invocaban su derecho a la participación política. Estos hombres nuevos se habían formado en las ciencias y artes que subsidiaban con sus saberes técnicos. Era esa verdad científica ilustrada lo que los convencía de constituir la expresión del pueblo francés *in toto* (Adorno y Horkheimer, 1998). Así lo experimentaba Emmanuel-Joseph Sieyès, quien difundió un famoso panfleto en el que el Tercer Estado

es representado como un todo social.² El espejismo de universalidad burguesa fue abonado por la propia nobleza, tal como lo documentó oportunamente Hannah Arendt (2006). Pasmados ante la imagen de la barbarie ocupando bancas, los nobles difundieron la tesis de que en realidad pertenecían a otra nación y tenían un origen genealógico distinto al francés, proveniente del norte europeo.

Tan pronto se desató la revolución, las protofeministas tomaron nota de que el universal proclamado, *el hombre*, era exactamente el nombre de un genérico bien masculino. Así, en un acto de rebeldía, Olympe de Gouges (2014) reescribió la declaración en femenino, y dos años después, pagó con la guillotina el precio de intentar traducir las verdades abstractas. A Arendt (2006) la beneficiaría el siglo y medio de distancia con estos hechos, que le dieron margen para advertir sobre la consustancialidad entre los derechos del hombre y el nacionalismo tribal europeo. El verdadero ejercicio de las garantías innatas descritas en la declaración de 1789 dependía del reconocimiento de la nacionalidad de cada persona por parte del Estado. Fuera de ese reconocimiento, nadie gozaba de los derechos humanos. En otras palabras: desnuda de nacionalidad, la vida no parece valer demasiado, como se desprende de la existencia de refugiados y enemigos internos de la nación aún en nuestros días.

Arendt tenía buenos motivos (incluso anticipatorios) para denunciar un peligroso uso de los derechos humanos, que preexiste al nazismo y que no exime –ni entonces ni ahora– a las potencias aliadas.

2 En ocasión de la enorme crisis económica e institucional que atravesaba la Francia de fines del siglo XVIII, Luis XVI había convocado a los Estados Generales, una asamblea colegiada conformada por tres estamentos sociales: el clero (Primer Estado), la nobleza (Segundo Estado) y el pueblo (Tercer Estado). Emmanuel-Joseph Sieyès creía que Francia podía existir prósperamente solo con el Tercer Estado y, por ese motivo, a la pregunta por “¿Qué es el Tercer Estado?” respondía “todo”. Sin embargo, este todo –que es el pueblo– había sido maltratado en un sistema de votación de dos tercios que lo colocaba no en el lugar de la minoría, sino en el de la “nada” (2016: 90).

Ahora bien, la actualización acrítica de ese paradigma pierde de vista otros empleos no chauvinistas del término, o los reduce a un error terminológico. Aunque también germinados en el interés hegemónico de los Estados Unidos, esos otros usos son atendibles por sus efectos positivos desde el punto de vista poscolonial e igualitarista.

Muchas de las declaraciones, convenciones, pactos y tratados internacionales promulgados desde 1948 por la Asamblea General de la ONU avanzan no solo en el reconocimiento de derechos liberales individuales, civiles y políticos, también conocidos como derechos de primera generación (el derecho a la vida, la integridad física, la libertad de expresión y reunión, la igualdad ante la ley, etc). La normativa internacional comprende, como elementales, también los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (de segunda generación), que constituyen garantías colectivas (vivienda, educación, trabajo).³ Por último, se encuentran los derechos de solidaridad y de grupos específicos (mujeres, personas con discapacidad, niños, pueblos originarios, los derechos de tercera generación).⁴ En cuanto a estos últimos, los documentos elaborados identifican matrices generalizadas de exclusión y laceración de personas y grupos a nivel global, que los Estados miembros deben comprometerse a revertir (Herrendorf, 2016).

Las llamadas nuevas ultraderechas atacan el plexo normativo –especialmente de segunda y tercera generación– por su mentada injusticia. Así, invierten la lógica de la asimetría de poder típica del vocabulario humanista (Hemmings, 2020; 2022). Sus principios tampoco son del todo nuevos. Aparecen en las opiniones de librecambistas y neoliberales, desde el Concierto Europeo del siglo XIX hasta el globalismo de posgue-

3 El Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos y el Pacto sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales fueron adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1966.

4 Menciono, a modo de ejemplo, los que adquirieron rango constitucional en la Argentina: Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer (1979), Convención sobre los Derechos del Niño (1989), Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2014).

rra, que se instala como nuevo orden económico mundial hacia 1980.

Más allá de las infinitas apropiaciones del discurso de los derechos humanos, existen al menos tres posiciones políticas emanadas del orden mundial internacional en declive. Se trata de las respuestas a la pregunta por quién debe garantizar que se cumplan los derechos humanos: a) cada Estado (1945-1980), b) el mercado (1980-2001) y c) los mejores Estados (2001-2017).

Aunque solo la primera viene siendo atacada enteramente por las nuevas ultraderechas occidentales, el abandono del lenguaje de los derechos representa en sí mismo una amenaza que desnuda por completo el supremacismo selectivo (étnico y religioso) y el imperialismo económico estadounidense, hoy desafiado por China.

El Estado y los derechos colectivos

Poco antes de finalizada la Segunda Guerra Mundial, el proyecto de las Naciones Unidas promovido por Franklin Roosevelt reclamaba un ámbito fundamentalmente económico de carácter internacional donde los Estados Unidos impusieran las reglas. Se concretó en el Acuerdo de Bretton Woods, de 1944, que buscaba establecer tipos de cambio fijos y estimular el comercio mediante la reducción de tarifas arancelarias. A los fines de esta política –parcial pero innegablemente beneficiosa para los países del tercer mundo– se crearon el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y la fallida Organización Internacional del Comercio (OIC), devenida Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés). También este espíritu alentó, después de la guerra, un programa para la recuperación económica de Europa Occidental ideado por el secretario de Estado George Marshall.

En la Carta, la ONU sostuvo ese propósito (aunque elegantemente lo llamó cooperación internacional económica) entre otros tres: mantener la paz y la seguridad internacionales (que admite la implementación de medidas para su efectivización, pero siempre por medios pací-

ficos); “fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos”; por último, constituirse como centro para esa armonización (art. 1). Es evidente, no obstante, que entre la igualdad de las personas y la igualdad de los Estados la Carta daba preponderancia al segundo principio: “la Organización se basa en el principio de la igualdad soberana de todos sus Miembros” (art. 2), lo que supone asimismo la abstención del uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado miembro (art. 4) y en general de cualquier Estado (art. 7) (ONU, 1945).⁵

No fue Roosevelt sino Harry Truman quien advirtió que, haciendo valer verdaderamente el principio de soberanía y mostrándose como una alternativa al imperialismo europeo –por la vía del apoyo al desarrollo económico nacional–, lograría una indiscutida mayoría en la Asamblea General: con un discurso anticolonialista, se convertiría en emblema de la superioridad moral frente a Europa. Además, esto les otorgaría una enorme legitimidad en el Consejo de Seguridad (tanto es así que, hasta bien entrada la década de 1970, Estados Unidos casi no tuvo necesidad de ejercer el derecho a veto, mientras que para la URSS se volvió un recurso fatídico). Por último, ese apoyo le valió la posibilidad de realizar pactos militares y de crear bases en Asia (Mazower, 2018).

La Conferencia de Bandung de 1955 reunió a veintinueve países recién independizados y marcó un hito histórico. Las Naciones Unidas se vieron obligadas a avenirse al derecho a la autodeterminación en 1960 (Wabgou, 2012). El Consejo de Seguridad se encontraba entonces

5 Con esos compromisos nacía la ONU y se componía de seis órganos, la Asamblea General (originalmente con representación de 51 Estados), el Consejo de Seguridad (Estados Unidos, Reino Unido, Unión Soviética, China y Francia), el Consejo de Administración Fiduciaria, el Consejo Económico y Social, la Corte Internacional de Justicia y la Secretaría (un órgano administrativo que muchas veces cumplió funciones políticas).

en punto muerto y en la Asamblea se jugaba una partida encubierta de la Guerra Fría. Las dos principales potencias tenían intereses en el despeje de Asia y África por lo que previsiblemente, hacia fines de la década de 1960, la ONU contaba con una veintena de Estados nuevos y, en el año 1994, ya no había procesos descolonizadores que supervisar. Para entonces, la Asamblea General sumaba ciento ochenta y ocho miembros (Holloway y Tomlinson, 1995).

En paralelo al proceso descolonizador, tenía lugar el Programa de Desarrollo de la ONU, financiado mayoritariamente por Washington. Este programa recibía su principal impulso de la competitividad por el bienestar, también propia de la Guerra Fría. En este marco y a instancias del hegemon, los países del tercer mundo enviaron economistas a formarse a los Estados Unidos en el modelo del desarrollismo y crearon agencias nacionales de planificación para canalizar la ayuda bilateral. Como era de prever, en la ONU iba creciendo una postura rival a la del desarrollismo oficial: el G77, una alianza de Estados del Sur que reflejaba una sospecha hacia el neocolonialismo económico en manos de las potencias y proponía un Nuevo Orden Económico Mundial, más equitativo y con más autonomía decisional por parte de los países emergentes. Ese movimiento implicó la nacionalización de empresas en distintos países (la Chile de Allende fue su mayor expresión), pero resultó rápidamente extinta con la implementación de la Doctrina de la Seguridad Nacional (Mazower, 2018).⁶

Por supuesto, como respuesta a la doctrina, crecían en la Asamblea General los discursos sobre violaciones a los derechos humanos que llegaban desde las organizaciones civiles. La situación se había vuelto escandalosa. En 1977, había surgido en la Argentina una asociación de mujeres que reclamaban la aparición con vida de sus hijas e hijos

6 Un viraje hacia la militarización del desarrollo –al menos en América del Sur– ya había tenido lugar tras el triunfo de Fidel Castro en Cuba (1959). Kennedy cerró filas con los mandos militares de América del Sur, a fin de refrenar la avanzada comunista.

secuestrados, torturados y desaparecidos por la dictadura militar de Jorge Rafael Videla. Acompañadas por organizaciones civiles y no gubernamentales de la Argentina y América Latina, presentaron una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que redactó el “Informe sobre la situación de los derechos humanos en la Argentina” y lo presentó ante la ONU (CIDH, 1980). Muchas Madres de Plaza de Mayo se las ingeniaron incluso para hablar en foros preparatorios hacia las conferencias de la ONU, invitadas por ONG consultivas. Aunque el declive de las dictaduras latinoamericanas fue multicausal (e incluye la política de desfinanciamiento de Jimmy Carter), mucho le debe a este movimiento pacifista de mujeres que, en los años previos a la transición democrática argentina, idearon un programa de enjuiciamiento a los responsables del Terror, dieron vida a un pacto social de condena a la violencia política conocido como *Nunca Más* y, más tarde, durante el gobierno neoliberal de Carlos Menem, denunciaron la pérdida de soberanía económica de la Argentina y el imperialismo económico estadounidense (Bonafini, 2017). Por último, el lenguaje ya no de la ONU sino de las Madres de Plaza de Mayo se volvió un modelo en la Argentina para todos los colectivos desaventajados, que recuperaron sus lemas y no dejaron de referir la normativa internacional en un sentido ultraestratégico.

Así, si en muchos relatos sobre la historia de los derechos humanos se denuncia la incompatibilidad entre el principio de soberanía nacional y el de los derechos humanos de la Carta, entre 1945 y 1970 tenemos un momento histórico de relativa pluralidad en Occidente, donde los derechos humanos fueron pensados de modo generalizado como colectivos y relativos a la soberanía, así como al desarrollo social y económico. Este modelo, caduco hace mucho tiempo a nivel internacional, recorrió no obstante los programas políticos de muchos Estados emergentes (como el argentino, el brasileño y boliviano en los primeros años de este siglo). Hoy se encuentra totalmente en crisis.

El mercado y los derechos individuales

Los intelectuales del librecambio pulularon en la ONU tempranamente. Siempre se opusieron a que el lenguaje de los derechos se desarrollara junto al del bienestar común. Ellos defendían el lenguaje de los derechos individuales en un sentido negativo: “la libertad de trasladar el trabajo y el capital adonde cada cual considerase conveniente”, como resume excelentemente Quinn Slobodian en su reciente libro *Globalists* (2021: 122). Se opusieron al desarrollismo y la política internacional de respeto por la soberanía nacional, al pleno empleo, al control del capital y al derecho de nacionalizar activos. Vistos con mucha desconfianza en la posguerra, durante veinticinco años jugaron partidas cortas pero preparatorias para el orden económico instalado con el Consenso de Washington. Una de esas partidas y quizás la más importante fue la de colaborar con la destrucción del proyecto de la Organización Internacional del Comercio, que completaba los Acuerdos de Bretton Woods. Contra los derechos humanos, personajes como Michael Heilperin y Philip Cortney (los más destacados neoliberales de la Escuela de Ginebra) propusieron la idea de un mundo de derechos opuesto al modo en que se habían comprendido los derechos humanos, demasiado anudados –según lo creían– a la soberanía y el desarrollo socioeconómico mundial. Ellos defendían “los derechos humanos del capital” (Slobodian, 2021: 125).

La Sociedad Mont Pèlerin (SMP), fundada en 1947 a instancias de Friedrich Hayek, Ludwig von Mises y Milton Friedman, dio letra al *lobby* de Heilperin en diversas reuniones de la Cámara Internacional de Comercio, en las que convenció a poderosos empresarios del mundo de bloquear el proyecto de la OIC. Argumentaba que el control político sobre la economía era una aberración: la producción es del orden de la naturaleza, aquello que la modifica. La intervención es así no solo imprudente, sino criminal. El comercio tenía que poder traspasar límites soberanos, porque era un fenómeno natural y anterior a la política.

En la posguerra los neoliberales fueron tachados de utopistas o de delirantes, y varios comentaristas entienden que la caída de la OIC fue

más una derrota de los países emergentes contra el Programa de Desarrollo hegemónico que una victoria de los argumentos globalistas (Mazower, 2018; Slobodian, 2021). Con todo, consiguieron un eco significativo entre fines de la década de 1970 y principios de este siglo.

Los setenta fueron años de enorme liquidez, dado el éxito de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP). La lluvia de petrodólares fue reciclada por prestamistas privados. Los bancos le exigieron a Washington que levantase las medidas restrictivas para conceder préstamos a gobiernos del tercer mundo. Enseguida se produjo una crisis mundial, vinculada a gastos superadores de rentas en todos los ámbitos domésticos. Fue así como el FMI emergió como la institución que nos es hoy más familiar, ese órgano encargado de supervisar la disciplina fiscal a nivel global. Su receta antiinflacionaria y enemiga del déficit fiscal, más tarde conocida como Consenso de Washington, prescribía la flexibilización laboral, el recorte del gasto público, la liberalización del comercio y la privatización de activos públicos. La implementación de estas recetas en América Latina supuso que, en menos de siete años, los Estados se desprendieran de más de dos mil empresas públicas. Hacia fines de la década de 1990, las tasas de desempleo se volvieron exorbitantes y las deudas públicas, impagables (Frieden, 2006). Por este motivo, el experimento previsiblemente fallido (al menos para el caso de América Latina), una vez echado a andar, ganó una pésima fama internacional.

Entre las nuevas ultraderechas solo Javier Milei reivindica estas posturas económicas. Aunque se define como un libertariano y no un neoliberal, aplica las mismas y viejas recetas que llevaron a la Argentina al colapso en 2001. Milei reclama una libertad natural de apropiación y competencia que habría sido ultrajada por la intervención estatal durante más de un siglo y propone, consecuentemente, dismantelar el Estado y toda la planificación pública. En este punto se distingue de otras ultraderechas contemporáneas, nacionalistas y proteccionistas en lo económico (como las de Trump y Meloni).

En cualquier caso, las nuevas administraciones de derecha, con o sin referencias al pensamiento neoliberal, con programas librecambistas o más bien proteccionistas, recuperan el encono de los globalistas con los derechos sociales, económicos y de colectivos, así como el proteccionismo en el Tercer Mundo. Pero suben la apuesta, informados por otras corrientes conservadoras opuestas a los derechos humanos, como veremos.

Vale la pena mencionar que el neoliberalismo real de las décadas de los ochenta y noventa buscó sostener un barniz humanitario y sostuvo el lenguaje de los derechos humanos pese a todo. Implementó políticas focalizadas para minorías que de ningún modo resolvían las desigualdades estructurales de fondo, pero que simbólicamente tenían alguna función pública sobre la que no nos detendremos. Con buen tino, Nancy Fraser (2021) llamó a esas administraciones de los años ochenta y noventa “neoliberalismos progresistas”. Su deceso coincide, según la autora, con el primer triunfo de Trump en los Estados Unidos (2017).

Los mejores Estados y los derechos de la humanidad

Desde 1989, un nuevo orden mundial consagró al Consejo de Seguridad de la ONU en cuanto vigilante natural de los tratados internacionales y responsable de intervenir militarmente en aquellos “Estados fallidos” cuyos gobiernos fueran considerados –según un juicio de criterio difuso– como amenazantes para sus poblaciones (*Foreign Policy*, 2010).

A fines de la década de 1980 “soldados procedentes de 58 naciones, todo ellos con bandera de la ONU, se encontraban preservando la paz en todo el mundo”, sostiene irónicamente Mark Mazower (2018: 480). Se refiere a la proliferación de un nuevo discurso internacional que, posicionado sobre una moral humanitaria, se vuelve –paradójicamente– proporcional al incremento del intervencionismo militar como política activa de la ONU. En los setenta, cuando todavía no

se hablaba del salvataje de “la humanidad” a secas o de los derechos humanos más allá de su inscripción colectiva (relativa a pueblos, naciones, grupos), las “operaciones de paz” de la ONU habían sido tres; la década de los ochenta transcurrió casi entera sin que se efectuara ninguna. Desde 1988 hasta 1994, en cambio, se contaron treinta y ocho operaciones.

En los años noventa, los Estados Unidos corrigieron el modo de comunicar sus fines. El principio de la soberanía todavía calaba demasiado hondo en las mentes internacionalistas. Se recuperó del diplomático danés Francis Deng la teoría de la Responsabilidad de Proteger (*R2P*). Si los Estados fallidos o imperfectos no se hacían responsables de la soberanía, los verdaderamente democráticos y humanitarios debían intervenir. Más allá de la condenable perspectiva moral por la cual las criminales potencias del siglo XX se arrogaban la capacidad de juzgar la barbarie, lo más reprochable fueron los efectos de estas ideas. Ya en los Balcanes las promesas de civilidad dejaron mucho que desear (Oxford, 2011).

Este discurso se volvió indiscutiblemente bifásico: las labores que prometían proteger a las poblaciones de sus gobiernos abusivos, bárbaros o autoritarios, que venían a aportar al desarrollo local y democratizar las instituciones, han dejado crímenes atroces a su paso, ampliamente denunciados por organizaciones civiles (por ejemplo, las denuncias por torturas y abusos sexuales en Afganistán alcanzaron un importante tenor público). Las intervenciones no militares, del tipo embargo armamentístico, dejaron a partidos civiles y políticos arrojados a genocidios internos (las vergonzantes consecuencias de las acciones de la ONU en Ruanda, en 1992, son las más salientes).

Trump ha recuperado, al menos discursivamente, esta avidez imperial estadounidense. Sin embargo, en paralelo ha despreciado la utilidad de las Naciones Unidas para su proyecto de volver a “América” grande de nuevo. Habida cuenta de su declive como potencia económica frente a China, y sin una alianza con Rusia (que parece por ahora improbable), su política intervencionista se encuentra en suspenso.

Las nuevas ultraderechas y los cristianismos conservadores: el pánico moral

Los nuevos partidos de ultraderecha vienen trabando alianzas con los cristianismos conservadores, y han adoptado el lenguaje de su viejo activismo supremacista y su relativamente nuevo activismo antigénero. En esto fueron pioneros VOX (España), Ley y Justicia (Polonia) y el Partido de la República (Brasil). En su nuevo mandato como presidente, iniciado este año, Donald Trump se mostró mucho más cercano al nacionalismo religioso estadounidense, que mancomuna a numerosas y diversas organizaciones bajo el racismo, el antifeminismo, la xenofobia y el supremacismo blanco (Hibbard, 2022; Rodríguez Araujo, 2003). Uno de sus primeros guiños a estas organizaciones fue el endurecimiento de las políticas de asilo y la restauración de la llamada “regla de la mordaza global”, que bloquea la financiación internacional estadounidense para las organizaciones no gubernamentales que proporcionen asesoramiento o remisiones en relación con el aborto (Centre for Reproductive Rights, 2025). Por su parte, Giorgia Meloni, quien se define directamente como una cristiana conservadora, ha apoyado públicamente a organizaciones autodenominadas “profamilia” y ha ubicado a referentes del catolicismo ultraderechista en puestos clave de su gobierno, como es el caso de Eugenia Roccella, una antifeminista declarada, al frente de la cartera de Familia, Natalidad e Igualdad de Oportunidades (Donà, 2024).

En la Argentina, Javier Milei cerró acuerdos públicos con la Cooperadora para la Nutrición Infantil (vinculada al Opus Dei) y con la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina, ambas organizaciones relacionadas al activismo “provida” (Losiggio, 2024). Ese vínculo ha impactado en diversas medidas, dentro de las cuales destaca el Decreto 62/2025 que lesiona la Ley Nacional N° 26.743 de Identidad de Género.

La historia del supremacismo religioso y nacionalista en los Estados Unidos se remonta a la Guerra de Secesión y no ha dejado de expresarse en organizaciones diversas, heterogéneas, de mayor y menor alcance

territorial y partidario a lo largo de casi dos siglos (Cohen Villaverde y Blanco Navarro, 2017). La economía de este texto limita su desarrollo. En cambio, el activismo cristiano, conservador y laico autodenominado “provida” o “profamilia” en Europa y América Latina pertenece a este siglo. Su relativo éxito en la configuración de imaginarios sociales pregnantes y en la capacidad de lesión de derechos sexuales, (no) reproductivos y de igualdad de género (DDSRIG) a nivel mundial no ha pasado desapercibido por las emergentes derechas extremas, que aprovechan sus insumos simbólicos directamente vinculados con la movilización de lo que Judith Butler (2025) ha llamado “pasiones fascistas”. En un texto ineludible sobre las campañas contra la “ideología de género”, Elżbieta Korolczuk (2014) precisa el contenido de esas pasiones bajo la rúbrica del pánico moral hacia el conjunto de prácticas, luchas y perspectivas filosóficas provenientes del feminismo, la teoría queer y las militancias por los DDSRIG, comprendidas como agentes exterminadores de la naturaleza humana. Este imaginario sobre un feminismo exterminador no se pretende metafórico. Dicho de otro modo, no solo busca aliarse con el discurso médico conservador y defender las nociones decimonónicas de sexo biológico y naturaleza humana que el feminismo ha atacado por su supuesta neutralidad y por sus efectos de violencia, exclusión y subordinación social. Además, convoca el miedo a la muerte y el genocidio reales.

Es interesante notar que estas ideas comenzaron a difundirse tras las Conferencias de El Cairo (Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, 1994) y Pekín (Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, 1995), que tuvieron entre sus fines revertir las tasas de mortalidad vinculadas al desigual acceso a la salud sexual y reproductiva de mujeres, diversidades, infancias y adolescencias (ONU, 1994), así como a las violencias de género en todas sus formas (ONU, 1995). En El Cairo, el Vaticano se mostró reticente al nuevo lenguaje y, tres meses antes de Pekín, Juan Pablo II publicó una célebre “Carta a las mujeres” (1995) donde santificaba los embarazos no deseados, la heterosexualidad y la concepción mariana de la feminidad (virginal, destinada al matrimo-

nio, la crianza y subordinada al varón) (Burneo Salazar, 2018). A partir de entonces proliferó una literatura antigénero de amplio alcance que, a muy a grandes rasgos, puede resumirse en una denuncia sistemática a este mentado ataque feminista contra la naturaleza humana,⁷ que ameritó en 2011 una Primera Conferencia sobre “Ideología de género” en la Universidad de Navarra (perteneciente al Opus Dei).

En 2007, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe (CELAM), la Iglesia se manifestó sumamente preocupada por las implicancias de las “legislaciones civiles contrarias al matrimonio que, al favorecer los anticonceptivos y el aborto, amenazan el futuro de los pueblos” (CELAM, 2007: 19).

La naturaleza humana no se evocaba entonces como un punto de partida especulativo. No se trata aquí de ese iusnaturalismo –de dudoso liberalismo humanista, sin dudas– presente en la SMP de Heilperin (Abdo Férrez, 2024). El pánico contra los llamados derechos de tercera generación deja de ser una denuncia de injusticia para convertirse en temor a la destrucción de los pueblos. Esa inflación del pánico se tradujo en movilizaciones masivas: primero en Croacia contra la educación sexual integral (2007) y luego en la Argentina contra el matrimonio igualitario (2010). Les siguieron una multitudinaria manifestación española contra el aborto (2012) y otras similares convocadas en Italia (2013), Francia (2013) y Eslovenia (2015) (González Vélez y Castro, 2018). En América Latina, a excepción del mencionado caso argentino y el posterior colombiano (2016), la movilización contra los DDSRIG se articuló recién en 2017 bajo el lema “Con mis hijos no te metas”, convertido en campaña intercontinental contra la educación sexual feminista en las escuelas, que convocó masivas manifestaciones en Ecuador, Brasil, Chile y Perú (Burneo Salazar, 2018: 59). En el contexto del copamiento del debate público en torno a la legalización del aborto en la Argentina

7 No puedo detenerme en su sinopsis, remito para ello a mi artículo “Depicting ‘Gender Ideology’ as Affective and Arbitrary: Organized Actions Against Sexual and Gender Rights in Latin America Today” (2021).

(2018), la “Marcha por la Vida” fue multitudinaria (estimada en medio millón de personas). Aunque en este caso no evitó la aprobación de la ley a fines del año 2020.⁸

El caso argentino resulta paradigmático y contribuye a comprender la dimensión afectiva del ascenso de las nuevas ultraderechas. Durante la pandemia de covid-19, el discurso antifeminista convergió con la impugnación social –bastante generalizada– de las medidas sanitarias de aislamiento social y la posterior campaña de vacunación masiva, impuestas por el gobierno de Alberto Fernández, bajo cuyo mandato se había aprobado la ley de interrupción voluntaria del embarazo (Vázquez, 2023). Esa impugnación creció en un contexto de malestar por una gran crisis económica arrastrada desde el año 2012 que afectó diferencialmente a distintos sectores (entre la paralización económica y una sequía sin precedentes en la pampa húmeda). La política de “reconocimiento” de derechos de mujeres y diversidades no se acompañó con la promesa de “redistribución” (Fraser, 2000) y el feminismo se convirtió en chivo expiatorio de la crisis en las críticas al gobierno de todo el arco político argentino (Losiggio, 2024). Así, toda la clase política contribuyó a la movilización de un sentimiento de orgullo lacrado (Hochschild, 2023) ante una hipérbole de DDSRIG leídos como un obstáculo a las políticas de retrotracción de la crisis. Antes del triunfo de Milei, Melina Vazquez tomó nota de la referencia permanente de

8 Las movilizaciones contra la “ideología de género” fueron agitadas en América Latina ante todo desde organizaciones cristianas, mayormente laicas. La Iglesia Católica destinó grandes esfuerzos, desde la década de 1990, a la construcción de la figura del “fiel laico”, expresión acuñada por Juan Pablo II que busca borrar las fronteras entre la ciudadanía moderna y la devoción religiosa (Vaggione, 2017). Una de las expresiones de este propósito es la creación y fomento de organizaciones no gubernamentales y transnacionales que se autodenominan “provida” o “profamilia”; otra es la creación de colegios de médicos y abogados declaradamente católicos. Muchas de estas instituciones se cofinancian con sectores del evangelismo. Profundizo en estas cuestiones en el mencionado artículo (Losiggio, 2021). Sin embargo, vale la pena mencionar que desde el pontificado de Francisco, esta organización ha sido dos veces desjerarquizada y la política antigénero del Vaticano menguó.

los militantes de La Libertad Avanza a un nuevo significante, “los argentinos de bien”, que comprendían los llamados “derechos” como una tergiversación de lo que consideraban “privilegios” de unos pocos (Vazquez, 2023: 98). Así se invertía la temporalidad del daño que fundaba esos derechos (Hemmings, 2020; 2022).

Conclusiones

En las conferencias que dieron origen a los pactos y tratados internacionales sobre derechos humanos se convocaba a organizaciones sociales y científicas a informar sobre distintos fenómenos sociales que afectaban a grupos desaventajados (Mazower, 2018). Esos informes se basaban en relevamientos de datos de amplio alcance que por supuesto no carecían de sesgos ideológicos pero que guardaban ciertos compromisos con una fundamentación teórica y empírica relativamente aceptable para la comunidad científica. La acusación que dirigen las nuevas derechas hacia los artificios performados por el lenguaje y las políticas de los derechos humanos como origen de un daño a un grupo difuso (que incluye a trabajadores informales, varones ofendidos por el feminismo y actores del poder concentrado) no tiene respaldo en ningún esfuerzo heurístico, lo que explica en buena medida su encono hegemónico antiintelectualista y el ataque a las instituciones de producción de conocimiento (Strobl, 2021). Aquí cobra sentido la noción butleriana de “pasiones fascistas”. Y es que la derechas extremas en el gobierno no reproducen las instituciones políticas del fascismo ni las del totalitarismo, pero recuerdan las formas en las que esos movimientos construyeron muñecos de paja a través de prejuicios cargados de irreflexividad crítica y empírica y percibidos como valoraciones individuales (Cuesta y Wegelin, 2024), estrategias que se siguieron reproduciendo en el apoyo popular a las misiones “humanitarias” de la ONU y que recuerdan la caracterización arendtiana del antisemitismo como superstición (2006: 355). La defensa de las instituciones científicas y de la educación pública se presenta así como nodal para la contestación social “antifascista”.

Referencias

- Abdo Férrez, C. (2024). Bajo liberalismo en sangre. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/bajo-liberalismo-en-sangre/>
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Cuesta, M. y Wegelin, L. (2024). *Prejuicio y política*, Buenos Aires, UN-SAM.
- Donà, A. (2024). Rights for Women and Gender Equality Under Giorgia Meloni. <https://theloop.ecpr.eu/womens-and-equality-rights-under-giorgia-meloni/>
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza.
- Aparisi, A. (2009). Ideología de género. De la naturaleza a la cultura, *Revista Persona y Derecho*, N° 61, pp. 169-193.
- Bergoglio, J. (2010). Carta a las Monjas Carmelitas de Buenos Aires. https://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363
- Bistagnino, P. (2018). Opus Dei, el secreto de la Iglesia. *La Diaria*. <https://lento.ladiaria.com.uy/articulo/2018/8/opus-dei-el-secreto-de-la-iglesia/>
- Bonafini, H. de (2017). Discurso en la ceremonia de entrega del premio UNESCO 1999 “Educación para la Paz” a la Asociación de Madres de Plaza de Mayo. En: Santiago Guzmán, A. et al. (Comps.). *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, pp. 49-52. Buenos Aires, CLACSO. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv253f4j3.5?seq=1>
- Burneo Salazar, C. (2018). Ecuador: La fabricación de la “ideología de género” En: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (Eds.). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*, pp. 59-91. Lima, Flora Tristán.
- Butler, J. (2025). Trump y el sadismo. *Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/trump-y-el-sadismo-judith-butler/>
- Carbonelli, M. (2013). Liderazgos evangélicos y trayectorias políticas en contextos de pobreza. Estudio de caso de la comunidad pente-

- costal “La Hermosa del barrio El Ceibo”. En: Judd, E. y Mallimaci, F. (Eds.). *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, pp. 163-194. Buenos Aires, CLACSO.
- (2015). Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública, Argentina. *Relig. soc.*, Vol. 35, N° 2.
- Case, M. A. (2019). Trans Formations in the Vatican’s War on “Gender Ideology”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 44, N° 3, pp. 639-664.
- Cohen Villaverde, J. y Blanco Navarro, J. (2017). Supremacismo blanco. https://www.researchgate.net/publication/317012652_Supremacismo_blanco
- Eatwell, R. y M. J. Goodwin. (2019). *Nacionalpopulismo. Por qué está triunfando y de qué forma es un reto para la democracia*. Barcelona, Península.
- Enriquez, L. (2018). Movilización legal y política de grupos antide-rechos. <https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/la-movilizacion-legal-y-politica-de-los-grupos-antiderechos/>
- Fraser, N. (2021). El final del neoliberalismo progresista. <https://revista-comun.com/blog/el-final-del-neoliberalismo-progresista/>
- Frieden, J. (2006). *Global Capitalism. Its Fall and Rise in the Twentieth Century*, Nueva York, W. W. Norton.
- González Vélez, A. C. y Castro, L. (2018). Colombia: Educación sexual, diversidad y paz: el entramado de la “ideología de género”. En Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (Eds.). *La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*, pp. 59-91. Lima, Flora Tristán.
- Hemmings, C. (2020). Unnatural Feelings: The Affective Life of “Anti-Gender” Mobilisations. *Radical Philosophy*, N° 209, pp. 27-39.
- (2022). “But I thought We’d Already Won that Argument!”: “Anti-gender” Mobilizations, Affect, and Temporality. *Feminist Studies*, Vol. 48, N° 3, pp. 594-615.
- Herrendorf, D. (2016). *Código de Derechos Humanos*, Buenos Aires, IDH.
- Hibbard, S. (2022). Religion, Politics, and Trump’s Christian Nationalism.

- <https://contendingmodernities.nd.edu/global-currents/religion-politics-and-trumps-christian-nationalism/>
- Hochschild, A. R. (2024). *Stolen Pride. Loss, Shame, and The Rise of the Right*. Nueva York, The New Press.
- Holloway, S. y Tomlinson, R. (1995). The New World Order and the General Assembly: Bloc Realignment at the UN in the Post-Cold War World. *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 28, N° 2, pp. 227-254.
- Juan Pablo II. (1995). Carta a las mujeres. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html
- Karstanje, M.; N. Ferrari y Verón, Z. (2019). Posverdad y retrocesos. Un análisis de las estrategias discursivas de los grupos antiderechos en el debate legislativo sobre aborto en Argentina. <http://clacaidigital.info/handle/123456789/1270>
- Korolczuk, E. (2014). “The War on Gender” from a Transnational Perspective: Lessons for Feminist Strategising. <https://www.boell.de/de>
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta.
- Kuhar, R. y Paternotte, D. (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe Mobilizing against Equality*. Londres, Rowman & Littlefield.
- Laje, A. y Márquez, N. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires, Unión.
- Losiggio, D. (2021). Depicting “Gender Ideology” as Affective and Arbitrary: Organized Actions Against Sexual and Gender Rights in Latin America Today. En: C. Macón; Solana, M. y Vacarezza, N. (Comps.). *Affect, Gender, and Sexuality in Latin America*, pp. 19-40, Londres, Palgrave MacMillan.
- (2024). El poder libertario como backlash antifeminista. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/733138-el-poder-libertario-como-backlash-antifeminista>
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2007). Creencia e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político.

- Revista Argentina de Sociología*, N° 9, pp. 44-63.
- Main, T. (2018). *The Rise of the Alt-Right*. Nueva York, Brookings Institution.
- Mazower, M. (2018). *Gobernar el mundo. Historia de una idea desde 1815*. Valencia, Berlín Libros.
- Miskolci, R. y Campana, M. (2017). “Ideología de género”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Vol. 32, N° 3.
- O’Leary, D. (1995). Gender: The Deconstruction of Women. Analysis of the Gender Perspective in Preparation for the Fourth World Conference on Women. <https://digitalcollections.library.gsu.edu/digital/collection/booth/id/1358>
- Oxford, A. (2011). *International Authority and the Responsibility to Protect*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortega Villar, T. (2018). Marco general de las intervenciones de las Naciones Unidas. *Revista Aequitas*, N° 11, pp. 103-127.
- Página/12 (2024). Mariano Cúneo Libarona desató un escándalo en el Congreso: solo reconoce las identidades sexuales que “se alinean con la biología”. <https://www.pagina12.com.ar/762982-un-cruza-do-antiderechos-fue-al-congreso>
- Pedrido, V. (2024). El lenguaje de los derechos en disputa. En: Gutiérrez, M. A.; Oberti, A.; Bacci, C.; Bressano, C.; Acevedo, M.; Szulik, D. y Bascuas, M. (Coords.). *Desafíos frente a los proyectos antigénero y negacionistas en América Latina y el Caribe*, pp. 47-62. Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.
- Rodríguez Araujo, O. (2003). El presente de la derecha y la ultraderecha en el mundo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 16, N° 187, pp. 177- 201.
- Scala, J. (2010). *La ideología del género. O el género como herramienta de poder*. Rosario, Logos.
- Schiavon, R. (2018). Las diversidades o del derecho a existir. <https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/las-diversidades-o-del-derecho-a-existir/>

- Sieyes, E. (2016). *¿Qué es el Tercer Estado?* Madrid, Alianza.
- Semán, P. (2010). De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso. *Cultura y religión*, Vol. 4, N° 1, pp. 16-35.
- Semán, P. y Viotti, N. (2018). Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal. *Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/todo-lo-que-quiere-saber-de-los-evangelicos-le-contaron-mal>
- Sex Matters (2022). Sex Matters: Mission, Vision and Goals. <https://sex-matters.org/posts/publications/sex-matters-mission-vision-and-goals/>
- Slobodian, Q. (2021). *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge, Harvard University Press.
- Strobl, N. (2021). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Buenos Aires, Katz.
- Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vaggione, J. M. (2005). Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular. En: Católicas por el Derecho a Decidir (Eds.). *Defensa de los derechos sexuales en contextos fundamentalistas*. Buenos Aires, CDD-Córdoba y IGLHRC.
- (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, N° 50.
- Vazquez, M. (2023). Los picantes del liberalismo. Jóvenes militantes de Milei y “nuevas derechas”. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?*, pp. 69-103. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Wabgou, M. (2012). Colonización y descolonización en África y Asia en perspectivas comparadas. *Astrolabio*, N° 9, pp. 36-61.
- Washington Post* (2024). Trumps Suggests Bad Genes to Blame Undocumented Immigrants Who Commit Murders. <https://www.washingtonpost.com/politics/2024/10/07/trump-undocumented-immigrants-bad-genes/>

Documentos

- Centre of Reproductive Rights (2025). Trump Administration's Reinstatement of the Global Gag Rule Is a Setback for Health, Gender Equality and Human Rights. <https://reproductiverights.org/trump-administration-reinstates-global-gag-rule/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (1980). Informe sobre la situación de los derechos humanos en la Argentina. <https://www.comisionporlamemoria.org/por-que-mienten-los-negacionistas/informe-de-la-cidh-1980/>
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). (2007). *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe*. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Declaración Internacional de Mujeres (2019). *Declaración sobre los derechos de las mujeres basados en el sexo*. https://www.womensdeclaration.com/documents/166/Declaracion_sobre_los_derechos_de_la_s_mujeres_ES_FIN.pdf
- Declaración Internacional de Mujeres (2022). Medida cautelar Censo 2022. https://womensdeclaration.com/documents/281/CAUTELAR_CENSO_2022.pdf
- Foreign Policy (2025). 12 Degrees of Failure. <https://foreignpolicy.com/2010/06/19/12-degrees-of-failure/>
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1945). *Carta de las Naciones Unidas*. <http://www.un.org/es/sections/un-charter/introductory-note/index.html>
- (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- (1994). Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n95/231/29/pdf/n9523129.pdf>
- (1995). Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>

CAPÍTULO 12

Escribir (desde) el desasosiego, pensar (en) el desencanto. Esbozos sobre las políticas afectivas de la crueldad neoliberal

Vir Cano

Así como las organizaciones revolucionarias son un objeto de la estética por su experiencia de lo irrepresentable, también lo es lo que ellas, cuando triunfaran, harían dejar de existir: los espantos.

Al no triunfar la revolución, los espantos permanecen. Los espantos, por pertenecer al género de terror, piden a la estética para ser leídos. Lo que en democracia no se puede concebir de la dictadura, por más de que se padezcan sus efectos, es aquello de ella que se vuelve representable, en lugar de irrepresentable, como postdictadura: la victoria del proyecto económico / la derrota sin guerra de las organizaciones revolucionarias / la rehabilitación de la vida de derecha como la única vida posible.

La postdictadura es lo que queda de la dictadura, de 1984 hasta hoy, después de su victoria disfrazada de derrota. Este pasado-presente, que no puede concebirse, sí puede representarse. Y su representación, leída a posteriori, demuestra haber demandado una estética protoexplícita, no una estética de lo indecible, o del silencio.

Silvia Schwarzböck (2016: 23)

Los espantos están a la vista. Podríamos decir incluso que están por todas partes. En las calles, en los hospitales, en los cementerios, en los barrios, crecen a borbotones al calor de las “nuevas” políticas de Estado, se asoman por los estrechos márgenes de nuestra debilitada y enmagrecida imaginación política, sonrín cada vez que nos sentimos abatidos, cansados, deprimidos políticamente por la hostil aceleración de este tiempo neoliberal y neofascista. Y acá estamos, frente a los espantos de nuestro presente herido, navegando las aguas turbulentas del desencanto, conviviendo con la sensación insistente del fracaso, sintiendo terror, asombro y consternación por el “precipitado” arribo de la ultraderecha al poder ejecutivo, a los medios, a los deseos de una masa de individuos cada vez más atomizada. Luego de la victoria económica (esa conquista de la derecha impuesta en los setenta a punta de lanza y tortura), nos enfrentamos ahora a un momento clave de aquello que Silvia Schwarzböck, en el epígrafe referido, llama “el fin de la revolución”: la caída del fantasmático sueño de una vida más justa para el pueblo, de aquello (irrepresentable) que traía a la imaginación “la vida de izquierda” y que ahora sucumbe –esperemos que no finalmente– a la “rehabilitación de la vida de derecha” que signa el proceso de la posdictadura. Es sobre este “triunfo cultural” y no solo económico de un proyecto de país (y de mundo) antiigualitario, pretendidamente “meritocrático”, cuyo horizonte no es la democracia ni el pueblo, sino el libre mercado y la competencia sin restricciones, que quisiera detenerme. Su escena paroxística local –que representa tal vez un punto de llegada, aunque también abre un nuevo momento– es la elección por voto democrático de Javier Milei, figura central del partido La Libertad Avanza (LLA). La traducción cultural de su elección como presidente es la imposición de una “política de la crueldad” (Kaufman, 2024a), estatal y cultural, legitimada por voluntad popular, deseada como el horizonte de cambio e incluso del “nuevo” sueño revolucionario. La resurrección de la revolución restauradora, podríamos decir (Stefanoni, 2021).

Javier Milei es uno de los rostros más visibles y grandilocuentes (también adoctrinadores) de ese triunfo de la vida de derecha, construido sobre las ruinas del sueño revolucionario de la izquierda que ahora bautizan como “colectivista”, “comunista”, “comunitarista”, propio de los “orcós”, los “kirchneristas”, los “zurdos”, “la casta”, esa bolsa de gatos donde parecemos caber casi todes. Del otro lado de la frontera antagonista de LLA están los feminismos, los ecologismos, el socialismo, la lucha de los pueblos originarios, lo *woke* y, en términos generales, la totalidad de los movimientos sociales y emancipatorios del pasado y del presente.¹ La posdictadura consume su movimiento: se vuelve deseo y elección, (casi) sin necesidad de recurrir a las armas. Aunque represión no falta, como vemos en las sistemáticas acciones represivas en las marchas de lxs jubiladxs que cada miércoles reclaman salir de la línea de la pobreza, en el disparo al fotoperiodista Pablo Grillo que defiende la ministra de seguridad Patricia Bullrich, o en los gases que se arrojan en una abrumadora cantidad de manifestaciones populares. Frente a todo esto, frente a tanta pérdida y tamaño daño, cabe la pregunta: ¿cómo no estar aterradoxs, desilusionadxs, desencantadx o incluso –por momentos– abatidxs frente a una “vida de derecha” que parece colonizarlo todo, desde el sistema económico o las instituciones democráticas hasta el deseo de los individuos de ser libres (y también “liberadx”, “eximidxs” de lo común, de lo público, de lxs otrxs, pero jamás de sí mismxs)? ¿Cómo no experimentar un profundo y desconcertante desasosiego frente a la bio-tanato-política contemporánea y su voraz voluntad depredadora, extractivismo corporativo, acelerada polarización social y acumulación concentrada de riquezas? ¿Cómo no temblar frente al aumento de la pobreza, frente a la precarización sistemática de nuestros mundos materiales, simbólicos,

1 A este respecto resulta ilustrativo revisar la presentación de Milei en el Foro Económico Mundial en Davos, en enero de 2025, cuyos discursos de odio dieron pie a la multitudinaria Marcha federal del orgullo antifascista y antirracista LGTBI-QNB+, llevada a cabo el 1 de febrero de 2025 en la Ciudad de Buenos Aires y otros puntos del país (*La Nación*, 2025).

subjetivos y afectivos? ¿Cómo no sentir que se nos hiela el alma cuando el sueño de la ultraderecha parece haber “ganado” en todos los ámbitos, apropiándose incluso del sentido de lo revolucionario y empujando a las mayorías cada vez más empobrecidas y vulneradas a la apatía política, cuando no a un desasosiego existencial que pivotea entre el descrédito absoluto de lo político y a veces un goce extraño en el anuncio reiterado de algún apocalíptico y fatídico destino?

En este clima de desconcierto para todxs aquellos que nos resistimos a contemplar impávidos el “triunfo” de la ultraderecha local y global, y con vistas a cartografiar algunos relieves de nuestros espantosos desencantos, me propongo bosquejar algunos de los rasgos fundamentales de la psicopolítica afectiva de la crueldad que encarna Milei. Su figura se presenta como un catalizador e impío pedagogo de la educación sentimental neo-ego-liberal (Cano, 2018) que hace del sacrificio y la indiferencia social un medio justificado, cuando no deseado, y que se traduce a veces en el goce frente al dolor ajeno, pero en términos mayoritarios –o eso querría explorar– se encarna en una inmunización social que aletarga y separa. El resultado: una sociedad anestesiada, idiota en el sentido etimológico de la palabra, es decir, una sociedad que escapa y rehúye de la cosa pública, de lo común, acostumbrada a convivir con el daño, el dolor y la pérdida ajena y también propia. Los individuos contemporáneos se sienten y se viven como libres de la responsabilidad de responder al llamado del otro, de esxs otrxs que tienen la potencia de interpelar la responsabilidad que supone la vida y la muerte en común.

A continuación, intentaré mapear ese desencanto contemporáneo a partir de la explicitación de tres aristas de la política afectiva de la crueldad encarnada en los discursos mileístas que promueven el antiigualitarismo, el odio y la indiferencia social. Para ello, en primer lugar, voy a centrarme en la campaña comunicacional en contra del discurso de los derechos humanos que se asienta sobre las ruinas de un sueño revolucionario que sucumbe frente a la promesa de la vida de derecha. En segundo lugar, voy a detenerme en la pedagogía del odio al Estado, que motoriza una fuerza afectiva centrífuga y alterizante, impartida por

Milei a partir de las figuras de la implosión estatal y la destrucción de sus instituciones y sentidos de lo público. En tercer lugar, me focalizaré en el complemento centrípeto del odio en el desarrollo de una psicopolítica de la crueldad,² para adentrarme específicamente en la performatividad inmunizante que ejerce la promoción neo-ego-liberal de la indiferencia social y la falta de compasión. Por último, y a modo de cierre, presentaré unas notas sobre cómo “seguir con el problema” de vivir con el desencanto contemporáneo, que intentarán sugerir algunas claves o tonalidades afectivo-políticas con las que resistir a estos tiempos de crueldad.

Disparar sobre los derechos humanos, danzar en las ruinas del sueño revolucionario

Uno de los rasgos decisivos del fascismo es su crueldad como política. No solo no se propone disminuirla o abolirla, ni desear o imaginar tales atenuaciones, sino al contrario, su propósito es quitarle todo freno, investir al poder de una expansión ilimitada de la crueldad.

Alejandro Kaufman (2024a)

Avancemos tras las huellas de la tesis de Silvia Schwarzböck, focalizándonos en lo que significa el ocaso de la hegemonía (y la impugnación directa) del discurso de los derechos humanos en el campo geopolítico actual y en el marco del proceso de posdictadura. Si la dictadura cívico-ecclesiástica-mediático-militar significó el triunfo a punta de pistola del neoliberalismo económico, el discurso y las políticas de los derechos humanos –todo lo que podríamos denominar el paradigma de los dere-

2 Utilizo el término “psicopolítica”, siguiendo a Byung-Chul Han, para referirme a las técnicas de gobierno que hacen de “sujeto autónomo” y “libre” su mecanismo de control y regulación más eficaz. “La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere su forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad. El sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación le queda totalmente oculto. De ahí que se presuma libre” (2014: 16). Ver también Lorey (2016).

chos humanos– permitieron disputar en el terreno cultural (y siempre también material) de lo jurídico un diálogo constructivo con el Estado, abriendo procesos de articulación entre los movimientos sociales locales e imponiendo un límite a las políticas de la crueldad estatal de las derechas conservadoras. El paradigma de los derechos humanos ha sido, tras la derrota de las organizaciones revolucionarias, la lengua política con que combatir el terrorismo de Estado y la impunidad de sus ejecutores, a la vez que una cifra de construcción institucional para los distintos actores sociales. Por eso, representan un punto sensible de nuestra memoria activista y social y un blanco central de la “batalla cultural” de la derecha argentina.³ Su puesta en duda, y más aún, su deslegitimación y persecución, comportan la desarticulación e incluso el jaqueo de una de las herramientas que hemos sabido inventar para resistir al sueño y al plan de exterminio motorizado por la vida de las derechas.

En este sentido, la campaña comunicacional oficial (y también preelectoral) en contra de los derechos humanos –del “curro de los derechos humanos”, como afirman muchos políticos y periodistas, incluyendo al actual presidente–, que tiene su correlato institucional en el vaciamiento y eliminación de políticas públicas, es un índice importante de la política de la crueldad neofascista que señala Kaufman en la cita que oficia de epígrafe a este apartado. En ese mismo texto, el filósofo afirma que: “la crueldad es relativa a marcos contextuales, sensibilidades y moralidades. Lo progresivo de los derechos es para disminuir toda crueldad” (2024a). El discurso de los derechos, y puntualmente el de los derechos humanos, tan central para los movimientos sociales del proceso

3 En el capítulo “Rayos en cielo encapotado: la nueva derecha como una constante irregular en la Argentina”, Sergio Morresi y Martín Vicente (2023) señalan cómo el discurso anti-*establishment* y antisistema, articulado en torno a una crítica a “la casta”, tensiona los compromisos democráticos. Pablo Semán también enfatiza, en su “Introducción”, el modo en que la crisis de representatividad y la puesta en cuestión del vínculo entre Sociedad-Estado constituyen un factor explicativo fundamental para comprender el ascenso de la derecha. Este vínculo es el que, entendemos, intentó reconstruir el paradigma de los derechos humanos (Semán, 2023).

de recuperación democrática y para los distintos nuevos movimientos sociales que emergieron hacia finales del siglo XX, se encuentra resquebrajado y directamente perseguido y combatido por el partido electoral que ocupa el Poder Ejecutivo, así como por su máximo referente, el presidente de la nación (Brown, 2021).

Los derechos humanos y la lucha por su reconocimiento y su respeto han sido centrales en la historia de nuestro país a la hora de disputar y condenar la crueldad estatal y sus crímenes de lesa humanidad, al tiempo que han sido la lengua política con la que se ha reivindicado el valor y la importancia de la defensa de una vida más vivible y más justa para todxs. Más allá de las siempre necesarias revisiones críticas que podamos hacer sobre los usos, las estrategias y las limitaciones que comportan este y cualquier otro paradigma jurídico, lo cierto es que la persecución oficialista a sus políticas y sentidos se anuda a la consolidación de una pedagogía de la crueldad estatal explícita, incluso obscena, que se traduce en olas masivas y disciplinadoras de despidos; cierres aleatorios de dependencias, institutos o ministerios; ajustes presupuestarios en áreas tan diversas como la educación, la salud y la ciencia (entre otras); precarización de las condiciones laborales, habitacionales, y un largo etcétera que redundan en una mayor “precaridad” (*precarity*) para distintas poblaciones.⁴ Los “recortes” de la motosierra y los “sacrificios” de los “ciudadanos de bien” aparecen no como aquello a subsanar, sino como los medios necesarios e inevitables de un proceso de transformación y “desregulación” estatal. Frente –y contra– los restos siempre fantasmáticos de la “vida de izquierda”, Milei y el sueño totalizador de una única vida de ultraderecha que encarna y representa ofrecen una dura salvación frente a un futuro de ruina cíclica, como lo caracteriza, que describe como el resultado de “cuatro décadas de colectivismo”. El

4 Tomamos aquí la idea butleriana de “precaridad” (*precarity*) como aquella vulnerabilidad política, sistemática y jerarquizadamente distribuida, que se distingue de aquella precariedad (*precariousness*) común e inerradicable que comporta nuestra existencia social y corporal (Butler, 2009).

precio de ese salvataje: la sangre, el sudor y las lágrimas de lxs argentinx, o más bien, de “los ciudadanos de bien” a los que gusta invocar y diferenciar el presidente. Como Kaufman señala en su texto “Políticas de la crueldad” (2024b): “para las derechas, la crueldad es método y razón que las fundamenta”. De allí la apelación explícita al carácter sacrificial de ese proceso de “desregulación estatal”, a la necesidad pretendidamente inevitable de la austeridad, del recorte y del “fin de la fiesta”.

En estas latitudes, el negacionismo oficial es apenas una de las aristas de una política de crueldad neoliberal anarco-capitalista. Su afrenta comunicacional e institucional constituye un paso más en la hegemonización de la “vida de derecha” y pone en discusión un paradigma que ha signado el proceso de recuperación democrática y que se ha constituido en una cifra común de articulación y legitimación para distintas luchas políticas y movimientos sociales, incluidos desde ya los movimientos de mujeres, feministas y LGTBIQNB+.

Quisiera enfatizar dos aspectos nodales que se ven impugnados con la deslegitimación que Milei y LLA llevan adelante en contra del paradigma de los derechos humanos. Por un lado, y como señalé, este paradigma ha constituido el vocabulario reciente para combatir la crueldad estatal y ha oficiado como piedra de toque en la construcción de cierto consenso social respecto al valor de la vida de las personas, la importancia del reconocimiento de la pérdida y el límite al daño y al ejercicio de la violencia. Es un vocabulario y una sensibilidad constitutiva en la elaboración de una política de reparación del terrorismo de Estado y de la herida social, así como un modo de dar cuenta de la responsabilidad cívica, estatal y corporativa de las muertes, torturas y apropiaciones cometidas durante la última dictadura cívico-militar. Por otro lado, el paradigma de los derechos humanos se ha desarrollado como un campo de articulación entre el Estado y los distintos movimientos sociales, constituyendo un terreno en disputa en el que la universalidad del derecho se tensiona y articula con la consideración de las minorías y las poblaciones precarizadas, como las mujeres, los colectivos LGTBIQNB+, las niñeces y adolescencias, entre otrxs. Esto ha permitido

articular la figura de los derechos universales con las reivindicaciones y luchas de minorías políticas, amalgamando la idea de igualdad con la necesidad de contemplar lo que podemos llamar, con Butler (2009), las condiciones de distribución diferencial y sistemática de la precariedad, distintivas de la biopolítica contemporánea. El fuerte espíritu antiigualitarista y meritocrático encuentra en el ataque a este paradigma una piedra de toque para arremeter contra una de las huellas del viejo sueño revolucionario de izquierda que buscaba identificar y combatir las condiciones materiales y simbólicas que obturan la emergencia de una sociedad más justa y menos desigual. De allí que se constituyan en un blanco privilegiado del discurso libertario, una herramienta de amedrentamiento institucional pero también afectivo.

Odiar el Estado. Amar el mercado

Todo lo grande se aparta del mercado y de la fama: apartados de ellos han vivido desde siempre los inventores de nuevos valores.

Friedrich Nietzsche (2003: 91)

Milei ha sido inconsistente en muchas de sus afirmaciones antes y después de la campaña electoral; pero en lo que refiere a su odio al Estado, a lo público y a lo común, sus dichos y acciones han sido desoladoramente coherentes. En una entrevista ocurrida a los seis meses de asumir el mandato como presidente, y frente a la pregunta de la risueña periodista Bery Weiss, del sitio de noticias estadounidense *The Free Press*, “*Do you like being the skunk of the garden party?*” (que podríamos traducir con dificultad como “¿Te gusta ser el aguafiestas del evento?”), Milei respondió:

Amo ser el topo dentro del Estado. Soy el que destruye el Estado desde adentro. Es como estar infiltrado en las filas enemigas. La reforma del Estado la tiene que hacer alguien que odia el Estado. Y yo odio tanto al estado que estoy dispuesto a soportar todo este tipo de mentiras, calumnias e injurias (*The Free Press*, 2024).

En estas palabras convergen dos aspectos claves de las políticas afectivas de la crueldad argentina: el odio y el sacrificio. El primero se liga al Estado y el segundo toma la forma del padecimiento de injurias y mentiras. La invocación tanto del odio como del sacrificio de sí será capitalizada y redireccionada hacia la casta, pero también hacia los “argentinos de bien” que tienen que estar dispuestos a su propia cuota sacrificial. Es el pueblo (al que jamás se interpela como tal) el que tiene que someterse a un plan de ajuste y recorte sistemático, sustentado en la idea de que el Estado tiene que reducirse lo más posible y dirigirse hacia su disolución o expresión mínima.

Odiar el Estado. Recortar sus instituciones. Dinamitar lo público, lo común: he allí una campaña discursiva y un plan de gobierno en obra. Frente a esto, podemos recordar lo que señala Sara Ahmed en *La política cultural de las emociones*: “el odio no reside en un sujeto u objeto dado. El odio es económico; circula entre significantes en relaciones de diferencia y desplazamiento” (2015: 80), es decir que adquiere valor, dirección y eficacia en el marco de un campo social, material y psíquico que lo vincula con determinados objetos (como las instituciones o los planes sociales), sujetos (“la casta”, “los kukas”, “los orcos”, “los estatales”, y tantxs más) y significantes (el “socialismo”, lo “común”, lo “público”, el “colectivismo”). Milei “pega” el odio al Estado. Y lo expresa abiertamente. Ama odiar el Estado. Ama ser el topo que viene a dinamitar lo que ese Estado representa, sostiene y proyecta. Y este odio que predica es una de las herramientas más potentes en esa batalla cultural que libra la vida de derecha, en la que lo público y lo común son aquello que debe ser eliminado para enderezar a la sociedad. El odio provoca rechazo, miedo y un deseo de exterminio de aquello que se identifica como peligroso, no deseable e incluso desagradable.

El odio es un afecto muy eficaz a la hora de producir antagonismo, alterización e impulso de disolución, como señala Sara Ahmed. Opera en las economías y pedagogías afectivas de la crueldad como una fuerza centrífuga que expulsa algo o a alguien hacia el “afuera”, y sus signos “emergen al evocar una sensación de amenaza y riesgo, aunque estos son difíciles

de localizar o encontrar” (2015: 86). De hecho, Milei no solo combate el socialismo, el colectivismo, el comunismo, el feminismo, el ecologismo, la cultura *woke*, que parecen estar en todos lados amenazando la vida de los buenos y honrados ciudadanos, sino que también ofrece el odio como el antídoto para un “futuro distópico apocalíptico” que solo puede evitarse si se interrumpe el rumbo supuestamente catastrófico al que nos conducen las últimas cuatro décadas, esos cuarenta años que representan, no olvidemos, el proceso de recuperación democrática nacional. En la entrevista a la que nos referíamos, Milei afirma no solo que es el “topo” que hará el trabajo de disolución desde adentro, desde el propio terreno estatal, sino que también se compara con Terminator, haciendo referencia a ese personaje icónico del film de James Cameron del año 1984, interpretado por Arnold Schwarzenegger, que representa el anuncio distópico del fin del mundo. Es interesante que en el film inicial, que tuvo muchas secuelas, Terminator es un *cyborg* enviado desde el futuro por la inteligencia artificial para matar a Sarah Conner, futura madre de John, quien se convertirá en el líder del movimiento de resistencia revolucionario que intentará salvar a la humanidad del control y exterminio llevado a cabo por la IA. No deja de ser significativa esta comparación, probablemente no deseada por el presidente, respecto de su propio carácter maquínico y falta de toda piedad, de esa humanidad a la que Terminator quiere poner fin. En cualquier caso, la amenaza distópica funciona. Es difusa, es cierto, pero efectiva; omnipresente en cuanto a la vez difícil identificar.

Odiar el Estado es odiar el “curro de los derechos humanos”, la “justicia social” y cualquier proyecto de lo común, lo público, como horizontes de la vida colectiva. El riesgo se liga a toda forma de “colectivismo”, y más precisamente, al Estado mismo, sus instituciones, sus burocracias, sus trabajadores, sus normativas, su *ethos* y costumbres. Tanto Ahmed (2015) como Butler (2004), Pichel-Vázquez y Grau (2022)⁵ e incluso

5 Estas autoras ligán de modo indisoluble, en el contexto español, “la extrema derecha”, “los nacionalismos excluyentes” y los “movimientos basados en el odio”.

Mouffe (2023)⁶ e Illouz (2023)⁷ han señalado que, en los nacionalismos del norte global, el reverso del odio y la furia (frente al inmigrante, al negro, al pobre, etc.) no es otro que el amor a la patria. En general, se ha insistido en el modo en que el racismo, el heterosexismo o la xenofobia se unen a un patriotismo y un nacionalismo que arman una comunidad trazando sus fronteras por medio de la exclusión. En el caso de Milei, el odio no parece ligarse tanto al amor a la patria, sino más bien al amor al mercado, la libertad individual y la desregulación del Estado. Tenemos un presidente anarco-capitalista que dice odiar el Estado y las instituciones democráticas, incluso cuando es el primer mandatario de un Estado nación. Aquí es el dios del mercado –para parafrasear a Nietzsche– el que viene a corregirlo todo y salvarnos, también el que impondrá sus propias crueldades, sacrificios y exclusiones. El odio, como también apuntó Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, es creativo, despiadado, vengativo y –como no podía ser de otra manera– cruel, impío, violento. Reviste, decía el alemán, las notas de la vida en su deriva avasallante, corrosiva, destructiva (Nietzsche, 1995). Es fácil ver la erótica del odio con la que goza el presidente. Lo difícil es entender cómo hemos llegado a esta “ruina de nuestras subjetividades”, para decirlo con el Comité Invisible (2015). Una pregunta a contrapelo de las lecturas sobre los populismos de derecha europeos es si este modelo del odio al Estado es capaz de fundar –o no– algún sentido de pertenencia. Resulta muy difícil imaginar algo así como el “pueblo mileísta”, dado el carácter enteramente reactivo que toda forma de lo común o lo co-

6 Para Mouffe, los movimientos populistas de derecha europeos “construyen un ‘pueblo’ por medio de un discurso etnonacionalista que excluye específicamente a los inmigrantes, a quienes percibe como una amenaza a la identidad nacional y a la prosperidad” (2023: 15).

7 Illouz señala el modo en que, en los “populismos nacionalistas”, de tendencias fascistas, el “miedo” (siempre en alianza con el “odio” a “los enemigos”), el resentimiento y el asco se articulan con el sentimiento de “amor” a la patria, a la nación. El miedo y el odio crean “excedentes afectivos imaginarios que son difíciles de probar o refutar y que se apoderan de la psique política” (2023: 53).

lectivo cobra en los lineamientos de LLA.⁸ Más que un pueblo de libertarios, lo que parece predominar es una identificación con el líder y un amor a sí mismo, a la libertad que desagrega y que, como dicen Michel Foucault (2007) y Byung-Chul Han (2021), entre otros, hace del sujeto “libre” (y librado a sí mismo) la apuesta de la psicopolítica neoliberal contemporánea.

Predicar la indiferencia. Gozar la crueldad

Adorno identifica aquí un proceso cognitivo muy importante en obra en el protofascismo: la falta de capacidad para comprender la cadena de causas que explican la propia situación social.

Eva Illouz (2023: 13)

Producir individuos que se piensan de manera aislada y autónoma es lo que caracteriza a la sociedad neoliberal. Parte del proto-neo-fascismo de nuestra época se anuda a esta psicopolítica que construye individuos desligados, desagregados, incapaces de tender puentes amplios de contención, de vida y muerte en común, impotentes a la hora de tejer “respons(h)abilidades” (*response-abilities*) compartidas e interespecie, como se anima a figurar Haraway (2019). El 29 de mayo de 2024, en el marco de su exposición en la Universidad de Stanford e invitado por el Instituto Hoover en California, también en los Estados Unidos,

8 Cabe señalar que no hay consenso a este respecto, ni sobre qué sería “un pueblo” ni sobre si es posible pensar en algo así como el pueblo mileísta. Aquí nos animamos a dudar de esta posibilidad, porque si bien es clara la identificación que provocan Milei y los ideales libertarios, entendemos que la idea de pueblo supone –de mínima– un sentido de lo común. Podríamos pensar que el “fusionismo” que opera Milei, para usar la expresión de Melina Vázquez (2023), se distingue de una identidad común que estaría dado por la idea de pueblo. Para un debate situado y plural de la idea de pueblo, ver *Relámpagos. Ensayos crónicos para una patria de la felicidad*, en <https://relampagoscronicos.wordpress.com/2020/11/08/que-es-un-pueblo-quinta-entre-ga-primera-sonora/#content-wrapper>.

el presidente afirmó –en medio de un discurso de cincuenta minutos sobre el capitalismo, la regulación de monopolios y su impacto en el crecimiento económico– que:

¿Pero ustedes se creen que la gente es tan idiota que no va a poder decidir? Va a llegar un momento en que se van a morir de hambre, con lo cual, o sea, digamos, va a decidir de alguna manera para no morir. O sea, no necesito que alguien venga a resolverme la externalidad del consumo porque a la postre alguien lo va a resolver (citado en Plut, 2024).

La indiferencia es, a diferencia del odio, una fuerza centrípeta que arroja al sujeto hacia adentro, hacia sí mismo, “sus” cosas, “su” yo, “su” proyecto, “su” felicidad, “su” familia, “su” autonomía o, llegado el caso, “su” soledad. Es la emoción que, a diferencia del odio que activamente provoca o desea el daño y sufrimiento del otro, produce una cerrazón, una desconexión con aquellos que sufren, padecen o incluso se mueren de hambre. Si el odio se proyecta violentamente hacia un otro, a quien construye como enemigo, culpable, desechable o resignable, la indiferencia opera con una lógica inmunitaria: aísla al sujeto, lo desliga de los otros, de la interpelación que puede venir de lo común y que llama a la responsabilidad compartida. Para decirlo con Roberto Esposito (2003; 2005), la inmunidad niega el ser-con y es un modo de la ingratitud. Esta inmunización centrípeta es, parafraseando a Byung-Chul Han, esencial para una psicopolítica de la crueldad, es decir, para una política que requiere que el sujeto o bien desee activamente el daño y la alterización de la responsabilidad de esos otros que son “malos” y “distintos”, o bien se muestre impávido e indiferente frente a todos aquellos que experimentan dolor, necesidad o carencia. Una psicopolítica de la crueldad requiere este doble movimiento de alterización odiadora y de una profunda, radical y muy eficaz inmunización frente al padecimiento ajeno por parte de los individuos. O se disfruta con ello, o se tiene que estar dispuesto a mirar hacia otro lado... Todxs sueltos, todos librados a nosotros mismos. A nuestra propia suerte o destino. Byung-Chul Han afirma:

Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o el sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal, no deja que exista resistencia alguna del sistema. [...] En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión hacia sí mismo. Esta agresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo (2014: 18).

Desagregación y odio. Desligadura social y control de las masas. He allí el imperio del neo-ego-liberalismo contemporáneo. Inmunidad y rechazo, impiedad y goce con el dolor ajeno –y también propio–. Sacrificio y soledad: una ecuación psicopolítica, la fórmula de la dominación.

Notas para seguir con el problema: esbozos para habitar el desencanto de nuestro tiempo

¿Puede un afecto negativo producir un modo de (des) hacer sexo-político? ¿Podríamos pensar el desencanto como operación pedagógica? ¿Podría ser un modo de saber/hacer en un tono afectivo que haga de la diferencia una erótica del conflicto? ¿Podría el desencanto ser una práctica de (des)conocimiento feminista que atente contra las lógicas binarias, los corsés conceptuales y la tentación moral de producir posiciones subjetivas correctas? *val flores* (2021: 55).

La crueldad explícita fue una parte importante de la promesa de campaña y de las fantasías electorales. Y eso, para muchxs de nosotrxs, es un dolor colectivo y signo de época. “Ahora van a ver”, “ahora les toca a ellos”, “llega el momento de la revancha” contra las feministas, los kirchneristas, los zurdos, los progres, los socialistas, los “colectivistas”, los “populistas”, los “orcos”, los “mandriles” (entre tantos otros contra los que se dirige la política explícita del odio). Se prometió sangre. Vienen cumpliendo. Sacrificio, indiferencia y odio son los afectos que garantizan un sistema de desagregación social que libra a los sujetos a sí mismos y los deja a merced de la mano supuestamente benévola o salvífica del

mercado. Y aquí estamos, en un momento de desasosiego y profundo desconcierto, en un tiempo que nos pide que sigamos ahondando en nuestras contrapedagogías afectivas, esas que hacen de lo común el sitio de encuentro, de alianza y de resistencia. Porque frente al régimen de soledades neo-ego-liberal quizás solo nos quede reinventar y resistir en formas de lo común, de la articulación colectiva y comunitaria de vivir y morir con otrxs. Esto es lo que propone Haraway cuando incita a seguir con el problema más allá de los sueños revolucionarios o apocalípticos (las dos pinzas de la época), reconstruyendo refugios comunes y haciendo el duelo por lo que es irrecuperable e irreparable.

Entonces, y para cerrar, quisiera preguntarme junto con val flores por la posibilidad de construir política y afectivamente, *desde y en* el desencanto, un modo de habitar y resistir a las políticas neo-ego-liberales. ¿Pueden el desencanto y el desasosiego ser algo más que un tono afectivo neutralizador y devenir un sitio de alianza o incluso una práctica de transformación e interrupción psicosocial? Con estas preguntas y esta tesitura trémula en mente, quisiera apuntar *cuatro notas afectivas para pensar en, desde y contra el desencanto*:

i. El desencanto ha sido parte de nuestras experiencias transformadoras. Puede ser una práctica y tonalidad política productiva. Lo ha sido. Y puede volver a serlo. Es una de las estrategias conceptuales, prácticas y afectivas que movilizan el deseo de cambiar, de interrumpir, de disputar, de transformar, de involucrarse. Quien no vive un desencanto es difícil que se conmueva y, por tanto, que se mueva con otrxs a los que las cosas tal y como están tampoco les sostienen. El desencanto ha sido parte de nuestros afectos y prácticas políticas, tenemos un saber allí que no debemos olvidar: está bien correr los velos, pero eso duele, es incómodo.

ii. Recuperar algo de la esperanza o, al menos, de la espera abierta frente al frágil porvenir. El desencanto es parte de nuestro territorio afectivo-político, pero solo si se articula con alguna especie de apertura a la contingencia de lo que está por venir,

por llegar, quizás con una débil esperanza de que es posible otro mundo, de que algo cambie, de que hay futuros contingentes (no necesariamente probables) capaces de aportar una fuerza corrosiva y constructiva a la vez. La fragilidad del porvenir, su carácter incierto, es algo que no debemos perder de vista. E incluso cuando el sueño de las grandes revoluciones parece sangrar bajo nuestros cuchillos, debemos persistir en el problema, como insiste Haraway, seguir reparando lo que se puede y apostando a recuperar algo de lo perdido.

iii. Para sostener la espera en el desencanto, quizás sea útil cultivar una “paciencia activa”, como afirma María Pía López (2024), una disponibilidad sentimental, imaginativa y política dispuesta a acompañar el acontecimiento allí donde se presente, incluso hábil para fogonear la chispa que busca precipitarlo.

iv. Por último, es importante inscribir y reforzar la memoria colectiva de las pequeñas revueltas, de nuestras insurrecciones, de todas esas historias que narran el deseo de un mundo distinto y más habitable para todxs, que cuentan las torsiones que sí hemos podido producir. También es urgente hacer acopio de nuestras alegrías, las pasadas, las por venir y las que podamos arrancarle a este tiempo gris. Tenemos que afirmar por todos los medios las posibilidades que ahora parecen esquivas. Porque lo que fue posible es parte de lo que somos o, al menos, de lo que podemos llegar a ser.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Nueva York, Verso.

- (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* Londres y Nueva York, Verso.
- Cano, V. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo: Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva. En: Nijensohn, M. (Comp.). *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Buenos Aires, La Cebra y LatFem.
- Comité Invisible (Eds.) (2015). *A nuestros amigos*. Buenos Aires, Hekht.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.
- flores, v. (2021). Introducción. En: *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid, Continta me tienes.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona, Herder.
- (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona, Herder.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno*. Bilbao, Consonni.
- Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Buenos Aires, Katz.
- Kaufman, A. (2024a, 11 de marzo). La crueldad ilimitada. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/719443-la-crueldad-ilimitada>
- (2024b, 7 de julio). Políticas de la crueldad. *Revista Adynata*. <https://www.revistaadynata.com/post/pol%C3%ADticas-de-la-crueldad---alejandro-kaufman>
- La Nación* (2025, 23 de enero). El discurso completo y las frases destacadas de Javier Milei en el Foro de Davos 2025. <https://www.lanacion.com.ar/politica/el-discurso-completo-y-las-frases-destacadas-de-javier-milei-en-el-foro-de-davos-2025-nid23012025>
- López, M. P. (2024, 12 de septiembre). Entrevista [Video]. *Brandon Tévé*. <https://www.youtube.com/watch?v=-5ijnAJGpcM>

- Lorey, I. (2026). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Morresi, S. y Vicente, M. (2023). “Rayos en cielo encapotado: la nueva derecha como una constante irregular en la Argentina”. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1995). Tratado Tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos? En: *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza.
- (2003). De las moscas del mercado. En: *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza.
- Pichel-Vázquez, A. y Grau, B. E. (2022). De amar la patria a practicar el odio. Afectos y antifeminismo en el nacionalismo español. En: Cabezas Fernández, M. y Vega Solís, C. (Eds.). *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. Barcelona, Bellaterra.
- Plut, S. (2024, 4 de julio). El alcance de una paradójica afirmación de Javier Milei. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/749371-el-alcance-de-una-paradojica-afirmacion-de-javier-milei>
- Schwarzböck, S. (2016). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires, Las Cuarenta y El Río sin Orillas.
- Semán, P. (Coord.) (2023). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- The Free Press* (6 de junio de 2024). Honestly by Beri Weiss. Argentina’s Presidente Javier Milei Loves Being the Skunk at the Garden Party [Video]. <https://www.thefp.com/p/argentinas-president-javier-milei-55a>

Vázquez, M. (2023). “Los picantes del liberalismo. Jóvenes militantes de Milei y ‘nuevas derechas’”. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI

CAPÍTULO 13

Disonancias afectivas: intensidad, resignación y desafecto

Cecilia Macón

El afecto como intensidad en la derecha radical

¿Cómo evitar hoy el pánico moral? ¿Cómo evadir esa experiencia que, de acuerdo con las definiciones clásicas, implica el ejercicio de una actitud reactiva ante una amenaza sostenida en un estereotipo que creemos firmemente verdadero? ¿Cómo evitar la parálisis y la desorientación, en particular, cuando el discurso neo-posfascista, antifeminista y transfóbico apela al odio pero también, entre otras muchas configuraciones afectivas, a la esperanza? ¿Qué hacer, es decir, ante una circulación de emociones o sentimientos que se va desplazando y superponiendo progresivamente hacia zonas menos (supuestamente) previsibles, zonas con las que entra incluso en tensión? Estas líneas parten de la necesidad de hacer foco en una aparente disociación: la que existe entre la visceralidad y la vindicación de la autenticidad afectiva expresadas en las estrategias nodales de La Libertad Avanza (LLA) y la complejidad de la circulación de emociones y afectos por parte de adherentes secundarios a este movimiento político, en quienes se expresan, por ejemplo, el desafecto, pero también la esperanza y hasta la resignación. Se trata, justamente, del contraste entre una configuración afectiva fundacional, asociada a la liberación de supuestos instintos, y un apoyo sostenido, al menos parcialmente, en la expresión de afectos y emociones alejados

del culto a la pura intensidad. Así, en un punto, este trabajo parte de la identificación de una suerte de disonancia afectiva que no funciona en cuanto obstáculo sino como motor eficaz, sugiriendo que los movimientos políticos pueden sostenerse en configuraciones afectivas que están muy lejos de la pretensión de una sintonía afectiva homogénea (Malatino, 2020: 22).

Sabemos que, al chocar –casi literalmente– con el fenómeno de las nuevas derechas radicales, muchas de las explicaciones del fenómeno suelen señalar al orden afectivo-emocional como causa fundamental: ira, hartazgo, desilusión, miedo, asco han sido identificados como motores de la adhesión hacia estos movimientos hoy globales. Es frecuente que este tipo de argumento tienda a usar tal gesto hermenéutico no solo como una forma de desideologizar los motivos de la adhesión, sino para transformar además el orden afectivo en una suerte de receptáculo donde lanzar todo aquello que no llegamos a comprender. O si no, en algunos casos, en una mera expresión del orden retórico, erróneamente caracterizado como una instancia ajena a lo estrictamente político. No es entonces el objetivo de estas líneas encontrar en la afectividad una causa para el desarrollo de las nuevas derechas radicales o distinguir entre emociones/afectos supuestamente de derecha y otros de izquierda. Tampoco se trata de sostener que ciertos movimientos políticos son más emocionales que otros –en los hechos, todos lo son–. El objetivo, en cambio, es analizar el modo tensionado y hasta disonante bajo el cual se producen algunas de sus adhesiones.

Entiendo que las emociones, afectos o sentimientos no tienen un contenido ideológico *per se*, sino que lo relevante para su análisis es el modo en que circulan, transforman, nombran e intervienen en el mundo. Importa, en particular, el modo en que emociones o afectos diferentes generan configuraciones afectivas que no son homogéneas ni estáticas y que tampoco resultan reductibles a términos ideológicos. No se trata aquí entonces de señalar determinados afectos o emociones como motivo o impulso del fenómeno, sino de dar cuenta de la tensión entre el uso que se hace de la dimensión afectiva desde la derecha ra-

dical argentina para constituir un movimiento político eficaz y el uso que proponen en cambio parte de sus adherentes al validar y expresar su apoyo.

Comencemos entonces por las estrategias puestas en juego por activistas y referentes clave de LLA. Resulta evidente que el uso de la dimensión afectiva está aquí asociado a la autenticidad: la feliz liberación de los instintos de cualquier tipo de regulación. Es un uso que, centralmente, tiende a identificar en ese orden un espacio estable, natural e inmodificable desde el cual impugnar cualquier movimiento emancipatorio alegando su puro artificio. “El feminismo es una pelea ridícula y antinatural entre el hombre y la mujer”, dijo públicamente el presidente Javier Milei. “El feminismo es una farsa”, sumó Agustín Laje. Tal como intento señalar aquí, la nueva derecha radical argentina hace de la vindicación de un orden afectivo supuestamente auténtico e indomable liberado de artificios “farsescos” y “antinaturales” uno de los elementos fundacionales de su propuesta.

Se trata, de hecho, de un punto que los feminismos han señalado desde sus inicios como parte de los mecanismos de opresión cisheteropatriarcal y del que es necesario ocuparse hoy frente a la pretendida exhibición y circulación de la dimensión estrictamente afectiva como eje de intervenciones antiigualitarias. Más allá del hecho evidente de que todos los movimientos políticos se encuentran atravesados por la dimensión afectivo-emocional, por lo que reducir la explicación/compreensión de la popularidad de las nuevas derechas radicales a la cuestión afectiva –hay hartazgo, hay ira, hay descontento– es peor que insuficiente, lo que me interesa subrayar aquí es el modo en que los propios militantes y líderes de este movimiento apelan a lo incontrolable, no captado y auténtico de los afectos convirtiendo ese gesto en un contenido político *per se*. Construyen su identidad, es decir, pero también la justificación de sus intervenciones, apelando al orden estrictamente afectivo y, en particular, al visceral. Aluden así a la imposibilidad de su control y a los beneficios de la liberación de afectos que, supuestamente, busca regular una cultura definida como “pro-

gresista” o “*woke*”, regida por pretensiones de igualdad como la de género que, en sus términos, no son más que puro artificio. Y es bajo esta premisa que la invención de la figura de la “ideología de género”, común a la mayoría de las versiones de la nueva derecha radical, es presentada como emblema de ese supuesto artificio para transformarse en un factor aglutinante.

En el caso particular del movimiento anarco-libertario argentino, la vindicación de la autenticidad refiere también al modo en que se despliegan otros contenidos centrales de su propuesta. Así, la idea de libertad es entendida en términos morales como ausencia radical de obstáculos para el florecimiento del mercado y del individuo. Natural y moral, auténtico, visceral e inapelable, desigual y perfecto, el mercado es descrito bajo una terminología técnica que, además de bastante elemental, es presentada como un mecanismo para obturar cualquier tipo de discusión, sea política, ética o, incluso, estrictamente económica.

En su análisis de la dimensión temporal de este fenómeno político, Enzo Traverso (2021: 19) describe el presente en términos de una crisis de hegemonía asociada a un debilitamiento de la idea de futuridad que es, de algún modo, el debilitamiento del deseo. En un punto, entiendo, es el deseo de una restauración, pero, al menos en el caso argentino, de una que parte de la naturalización de experiencias y categorías pasadas o imaginadas capaz de sacar a la luz deseos y afectos supuestamente silenciados por el “progresismo”, la “ideología de género”, lo “*woke*” y cualquier tipo de artificio que intente reformular modos de vivir.

Coincidentemente, uno de los argumentos desplegados por la crítica feminista británica Clare Hemmings se centra en explorar la lógica afectiva de los movimientos antigénero basada en la fantasía de volver atrás en el tiempo para vindicar la distinción sexo-género. Siguiendo algunos desarrollos previos, su análisis del concepto de “ideología de género” como excusa para los ataques contra las feministas y los movimientos LGTBIQ+ lo señala como una suerte de tropo destinado a aglutinar la resistencia a las políticas igualitarias y al reconocimiento de una variedad de derechos, la demanda de fronteras cerradas y la ex-

presión de insatisfacción ante el orden global. El discurso antigénero se sostiene así en una fantasía utópica de la bancarrota del presente y del futuro para volver a una diferencia sexual naturalizada (Hemmings, 2022). En el caso del movimiento del que doy cuenta aquí, la vindicación visceral de la desigualdad y el ataque a las políticas igualitaristas interpretadas como puro artificio definen una búsqueda por la conjuración de la incertidumbre, y esa búsqueda se sostiene en la construcción de una certeza que puede identificarse con el pasado, pero también con una suerte de utopía fuera del tiempo.

A lo largo de las entrevistas que realicé con activistas de Milei surgieron comentarios que amplían y hasta profundizan esta perspectiva. Sé, por supuesto, que las referencias están atravesadas por el lenguaje, pero justamente lo que me interesa recuperar aquí es el uso que se hace de esas apelaciones a lo afectivo, corporal y visceral a la hora de intervenir en la esfera pública.

Este es el momento en que podemos actuar de acuerdo con lo que realmente sentimos. Nos podemos sacar la careta.

El progresismo, el feminismo, el cambio de sexo... son todas cosas artificiales. Yo siempre lo sentí así. Ahora me doy cuenta de que puedo decirlo y mostrar lo que me pasa y dejar en claro que esas son puras palabras.

Yo ya no me tengo que controlar más. Todo el progresismo es una mentira, algo que no tiene nada que ver con lo verdadero... todo ese mundo *woke*, afuera.

Es algo que me viene de adentro. Que me saca. No lo puedo evitar. Es muy liberador. Es una nueva forma de hacer política. No son solo ideas.

Así, el afecto resulta una dimensión descrita por activistas e impulsores de las nuevas derechas radicales argentinas, como pretendidamente auténtica e incontrolable de la subjetividad, puesta en circula-

ción sin aceptar ningún tipo de mediación o artificio. Es decir que la apelación a una instancia de visceralidad (Wilson, 2015) o de un orden afectivo por fuera de la captación del lenguaje (Massumi, 2002) deviene la justificación para este tipo de perspectiva política. Allí reside, de hecho, una parte de su éxito: no en la evocación o puesta en circulación en sí de emociones específicas, sino en la apelación a una instancia ajena a una lógica emancipatoria que se interpreta como artificial y opresora del propio afecto, donde el concepto de “ideología de género” logra condensar ese gesto despreciado. Se busca entonces persuadir y cooptar voluntades a través de la puesta en circulación de un uso del afecto, entendido como una instancia que no puede ser domesticada ni fosilizada. Se trata de una matriz política que, en la vindicación de sus componentes plebeyos (Vazquez, 2024: 117), resulta capaz incluso de hacer uso explícito de la crueldad (Ipar, 2024: 147) a la hora de intentar revertir el supuesto estatus de sus adherentes como víctimas del progresismo (Vazquez, 2024: 94). Es más, entiendo que, al menos en el caso argentino, esa legitimación de la expresión de una visceralidad supuestamente auténtica está asociada al uso también visceral e inapelable del lenguaje técnico y en apariencia objetivo de la teoría económica; atraviesa también argumentos con pretensiones de objetividad racional destinados a señalar, justamente, que el libre mercado, la moralidad y el rechazo a la codificación y a la regulación, implícita en cualquier artificio aplicado sobre la naturaleza, están estrechamente vinculados y deben ser defendidos. Tal como señaló Javier Milei: “El Banco Central es inmoral”. Y es bajo esta premisa clave que, aun al apelar a argumentos técnicos, el mileísmo busca una legitimación moral remitiendo a la intensidad del orden afectivo entendido como una instancia que excede el lenguaje, tal como es planteado por las versiones más ortodoxas del giro afectivo (Massumi, 2002).

Lo relevante en esta instancia entonces no es tanto si la ira, el asco o el hartazgo son responsables del éxito de la derecha radical argentina –podrían serlo de cualquier otro movimiento político–, sino el modo en que se hace uso de esas referencias a la autenticidad, intensidad y

exceso del afecto –o en que se hace uso, eventualmente, de las mismas emociones– como una instancia inmanejable que no debe ser captada por el artificio de los símbolos sociales “progresistas” o “wokistas”, legitimando así discursos antiigualitarios. Una suerte de tierra prometida del pasado/futuro que amerita infinitos martirios para así lograr su definitiva re-instauración. Sabemos, además, que ese es el pasado –pero también el presente– en el que los varones cis han alegado siempre la imposibilidad de reprimir sus afectos/emociones para justificar distintas formas de la opresión. Se trata así de la evocación de un orden afectivo que expresa, a la vez, desesperación y desorientación, y donde –como veremos– la resignación puede confundirse muy fácilmente con la esperanza.

Sobre el desafecto doctrinal

Si el apartado anterior estuvo dedicado a dar cuenta de la vindicación de la supuesta autenticidad del afecto en el marco de las estrategias discursivas de militantes y cuadros políticos de LLA, en este segundo tramo del capítulo me interesa hacer foco en quienes, como votantes y adherentes secundarios de Javier Milei, no expresan un apoyo a esta lógica sino que apelan otro tipo de configuración afectiva sostenida, por ejemplo, en el diferimiento de la esperanza, los desvíos del desafecto y hasta la aparente neutralidad de la resignación. Aquí, la estrategia nuclear basada en la pretensión de liberación de la dimensión afectiva, asociada supuestamente a la naturaleza, la verdad y el bien, no recibe adhesiones necesariamente bajo la guía del mismo orden.

El corpus de este recorrido se deriva de una serie de entrevistas realizadas entre mayo de 2024 y junio de 2025 a adherentes y/o votantes –según sus propias caracterizaciones–, pero no a militantes de La Libertad Avanza. Allí es posible, creo, no solo identificar la disonancia afectiva señalada más arriba como eje de este capítulo, sino también encontrar cierto desplazamiento en las referencias afectivas de las personas entrevistadas, en particular, el que va de la esperanza a la resignación.

En la sucesión de entrevistas realizadas, la primera disonancia que fue posible identificar refiere a lo que aquí llamo “desafecto doctrinal” (Mación, 2025); es decir, la generación de una abrupta actitud de indiferencia hacia ciertas cuestiones que contrasta con las invocaciones de intensidad y visceralidad desplegadas por aquellxs activistas de LLA que hacen del rechazo a la “ideología de género” un eje primordial. Me refiero aquí, puntualmente, a la expresión de desafecto en relación con políticas de género a las que estxs entrevistadxs, según admiten, adhirieron alguna vez con convicción. Es decir, no se trata estrictamente de un cambio en las ideas que apoyan sino de una transformación en el modo en que sienten apego/desapego por esas políticas. Y allí es donde aparece una indiferencia que en realidad está constituida por una reorientación de la circulación afectiva hacia otros objetos, no por una mera apatía. La finalidad en este tramo es entonces recorrer posibles respuestas a una pregunta que refiere no a quienes conforman el núcleo militante de LLA, en el que el antifeminismo y la transfobia son nodales, sino a personas que eligen desviar su atención de demandas que alguna vez les resultaron sustanciales para optar por el apoyo a la derecha radical. En términos estrictos: ¿cómo se produce este pasaje de un interés o apego a demandas que en el pasado cercano formaban parte central de los intereses de un grupo a una actitud desafectada frente a esas mismas cuestiones?

Si bien la intensidad conforma un elemento central del discurso de las nuevas derechas radicales, y en particular de LLA, indagar en el sector que apoya esas políticas tras haber adherido a la agenda transfeminista en la década anterior –y que en muchos casos sostiene la adhesión– implica dar cuenta del modo en que se produce una indiferencia a estas cuestiones –y no ya una oposición– volcando el foco y la intensidad hacia otros temas que se condensan en la fantasía de futuros más lejanos y, sobre todo, más abstractos. Es decir, implica explorar el modo en que esa vindicación visceral del cisheteropatriarcado pasa a ser aceptada, aunque no apoyada, por parte de un sector que se considera “votante crítico” de LLA mientras las políticas de género dejan de formar parte de sus intereses y horizontes.

Sí, yo siempre estuve a favor del pañuelo verde. Digo, apoyé la legalización del aborto y sigo creyendo que tiene que ser un derecho. Tampoco tengo problema con el matrimonio gay. Pero creo también que eso forma parte del pasado; digo, que ya se logró y es tiempo de hacer foco en otras cosas. En 2018 fue muy importante en mi vida participar... digo, me generaba entusiasmo, alegría, gritaba, saltaba, bailaba... Ahora recuerdo ese entusiasmo y no lo puedo creer... aunque siga pensando lo mismo... no entiendo por qué despertaba en mí semejante pasión [...]. Yo fui a las movilizaciones de 2018 muy feliz y no estoy para nada arrepentida de eso, pero me resulta algo muy lejano en muchos sentidos. Creo que tenemos que pensar en otras cosas y más a largo plazo. Es decir, cambiar todo lo que se hizo mal en tantos años para pensar en diez, veinte años más adelante. Es ahí donde hay que poner el foco. Me parece que es momento de mirar las cosas de otra manera... más en el futuro y menos en el presente. [...] Un futuro a lo mejor medio lejano. Digo, hay que esperar. Pero mejor, seguro que mejor. Más seguro.

A mí me molestan las barbaridades que dicen los mileístas sobre el feminismo y a veces sobre las mujeres en general. No estoy de acuerdo con eso y me siento incómodo cuando algunos de mis amigos se suben a esa. No sé si soy feminista, pero me parece que el aborto tiene que ser legal. Solo que ahora no son temas que me interesen. [...] No coincido con todo lo que se está haciendo. Me gusta que se piense en el futuro, en algo realmente distinto que como soy joven a mí me va a tocar. Me gusta pensar que voy a vivir en un país distinto, sin crisis. No sé si pienso en cosas muy específicas y no presto mucha atención a esta u otra decisión del gobierno. Obvio que no quiero que haya inflación, pero es más que eso. Todo esto me levanta el ánimo [...] como que siempre vivimos en crisis en todo sentido y eso se tiene que acabar [...] no porque me encante Milei, eh... básicamente, quiero que me solucionen los problemas, pero también que me den esperanzas... que pueda pensar en el futuro (...) Como que deberíamos creer. Es ahora o nunca.

Yo estuve en la plaza con pañuelo verde, pero los tiempos cambiaron. [...] Ahora tenemos otras preocupaciones sobre el futuro, que tienen más que ver con la incertidumbre, con no saber qué va a pasar con muchas cosas. Así que no decidí mi voto por lo que dicen sobre el feminismo y todo eso. No me gusta el modo en que se refiere la gente de Milei a esas cuestiones, pero ya no son importantes para mí. Están resueltas. Cuando dicen disparates sobre los gays hago como que no escucho cuando hablan de esas cosas. No se puede pedir todo. Prefiero pensar en que estamos refundando un país, que es algo que va más allá. Y eso me motiva. Pilas también por el alivio de la inflación, pero también por sentirme orgullosa y no avergonzada de ser argentina.

No estoy de acuerdo con que se derogue la ley del aborto. No me parece. Creo que ese es un tema que ya se decidió. No habría que tocarlo. Pero la verdad no es eso lo que tuve en la cabeza cuando los voté. Me dio que todo el tema de los derechos de las mujeres ya se solucionó [...]. Ahora lo que importa es ser más libres, tener la seguridad de que a mis hijos les va a ir mejor que a mí... no sé... en sentirse orgulloso, en ser mejores. No solo en llegar a fin de mes o poder irme de vacaciones que es algo que por suerte pude y puedo hacer... es algo más. No pienso en cosas concretas. Pero me parece que es algo que tenemos que hacer. Digo, apostar.

Me pareció súper importante el tema del aborto. Es un tema de salud, no algo religioso. Recuerdo que cuando se votó me abracé con mi esposa. Nos emocionamos... pensamos en nuestra familia. No cambié de opinión. Pienso lo mismo, pero tampoco me importa como antes. Es algo que ya fue... digo, que ya se solucionó. No creo que se vaya a volver a prohibir el aborto tampoco. Pero ahora pienso en otras cosas. No quiero tener que salir corriendo a comprar dólares un día y otro vender... aunque yo no estaba mal... tampoco mi familia. Pero me gustaría un futuro distinto para mi país. Me da mucha ilusión eso... me emociono un poco cuando lo pienso... eso de hacer Argentina grande otra vez.

No tengo problema con el matrimonio gay ni con quienes quieran ser travestis, pero cuando se aprobó el aborto realmente me puse muy contenta. Era como que las mujeres conseguíamos algo para todas. Me sentí muy unida a mis amigas. Fuimos a la plaza tanto en 2018 como en 2020. Pero en el momento del *ballotage* traté de no pensar en eso, la verdad. Creo que ya se lograron esas cosas. Cuando habla en contra del feminismo no es que vaya a hacer algo concreto. Él habla todo el tiempo. Aunque lo voté con muchas dudas ahora estoy contenta de haberlo hecho. No porque hayan cambiado muchas cosas en mi vida o en la de mi familia, sino porque ahora me siento más esperanzada.

Más allá de las diferencias en las historias detrás de estos y otros testimonios, una de las cuestiones que los unifica como votantes de Javier Milei que apoyaron y/o apoyan gran parte de las políticas de género previas es cierto desapego actual con respecto a estas cuestiones que, según sus propias declaraciones, lxs movilizaron en un pasado no muy lejano. Esa dimensión afectiva no resultó diluida, sino que se redirigió hacia otras cuestiones. No predominan aquí referencias a demandas específicas, sino a otras que podríamos calificar como abstractas y más lejanas en el tiempo: el futuro, la estabilidad, la grandeza, el orgullo, un pasado utópico; ejes que resultan superpuestos con una preocupación por la inflación y por el dólar que es introducida no en términos de una disminución del poder de compra de sus ingresos o de una inversión posible, sino como expresión de una falta de estabilidad que resulta perturbadora y difícil de conciliar con algún tipo de objetivo individual o colectivo. De hecho, las referencias a la idea de crisis por parte de quienes prestaron testimonio para este trabajo –aun ante la repregunta– no dan cuenta de situaciones puntuales de los años anteriores en términos de desempleo, saqueos, desabastecimiento, recesión o reducción dramática del salario real –como ocurrió, por ejemplo, durante la crisis recesiva de 2001 o las crisis hiperinflacionarias de 1989 y 1990–, sino que aluden a una experiencia de imprevisibilidad y de disolución de cualquier tipo de expectativa que se reitera de modo abrumador a

lo largo del tiempo. Se trata, en algún sentido, de la evocación de la utopía subrayada por Strobl y recogida en términos de “normalidad” o “firmeza” en la que, ante la experiencia de crisis que resulta en ansiedad (Graf. et al., 2019), la generación de “ficciones afectivas” aludida por Clare Hemmings (2021) refiere ya no necesariamente a una impugnación de las políticas de género, sino a una certeza de estabilidad futura que se introduce de modo difuso. Es decir que el proceso mismo de la generación del desafecto se presenta como un desvío afectivo hacia otro tipo de objetivo, desinvistiendo al original y reorientándose hacia una narrativa unificada de grandeza que no llega a definirse con nitidez, pero que hace de la normalidad y el eventual orgullo nacional dos elementos nodales.

Mi interés en este punto es destacar que la gran mayoría de las personas entrevistadas no solo hizo a un lado el entusiasmo y la movilización por las políticas de género, sino que también dejó de plantear como tales esos mismos sentimientos, que pasaron a ser asociados a una suerte de horizonte sólido, pero también abstracto y lejano en el tiempo. El desafecto se sostiene aquí en la certeza de que las políticas de género son cuestiones que atañen meramente al pasado y que ya se encuentran resueltas, obligando así a una reorientación hacia un futuro imaginado como estable y cierto, capaz de conjurar las crisis para siempre.

Las definiciones clásicas del desafecto en los debates contemporáneos tienden a asociarlo a la apatía. Se trata de un distanciamiento que puede ser caracterizado como una ausencia de respuesta afectiva, pero también como evasión ante el sufrimiento –una suerte de ceguera temporaria– que tiende a invisibilizar ciertas cuestiones debido a que es también un subproducto de rutinas afectivas que llenan el horizonte con deseos y apegos asociados a las preocupaciones del día a día (Slaby, 2024: 5). Se trata entonces de una falla en las respuestas afectivas o en las preocupaciones emotivas (Slaby, 2023: 65) que derivan en un distanciamiento. Creo que gracias a las reflexiones surgidas desde el giro afectivo se abre la posibilidad de pensar este desafecto en cuanto un modo dislocado o desviado de ejercer la actividad afectiva,

y no ya como una mera máscara atravesada por la indiferencia y la frialdad. Esto permite, en otras palabras, dar cuenta de la reorientación de los afectos hacia objetos no previstos como un modo de establecer otro imaginario político. Por lo tanto, el desafecto no redunda en apatía sino en un proceso de investimento afectivo de otros objetos, guiados, en este caso, por referencias constantes a la esperanza en términos del re-establecimiento del orgullo y la estabilidad. Más que el orgullo perdido al que refiere Hochschild (2024), por ejemplo, en su análisis de los motivos que guían a los adherentes a Donald Trump de la zona de los Apalaches en Kentucky, en este caso se trata de un orgullo que nunca existió en el pasado y que solo es imaginado a futuro como modo de hacer a un lado la experiencia de crisis recurrentes. Aquí es posible indagar en la dimensión afectiva más allá de la dicotomía entre apego y desapego, o entre afecto e indolencia, para facilitar un análisis matizado a través del desafecto entendido, insisto, no como ausencia de afecto sino como su torsión o desvío, en particular durante momentos de crisis.

Creo que la desorientación propia de la experiencia de crisis busca ser superada en algunos casos a través de la intensidad del discurso antigénero e hipermasculinista y, en otros, con el mero olvido de elementos doctrinales por los que se sentía un apego intenso. Hay así en los votantes críticos una experiencia de desafecto doctrinal que produce desapego, indiferencia e indolencia hacia ciertas demandas feministas consideradas cumplidas –y no su rechazo conceptual– reenviando esa intensidad afectiva hacia, por ejemplo, una concepción de la esperanza que atraviesa, como se sugiere a continuación, experiencias muy distintas entre sí.

Esperanza: resignación o exterminio

Desde el momento mismo en que las nuevas derechas se tornaron masivas se comenzó a insistir en la necesidad de contrarrestar el discurso asociado al desenfreno descrito en el primer apartado a través de apela-

ciones a la esperanza, en un arco afectivo que, de algún modo, siempre es necesario motorizar para generar algún tipo de movilización política o, al menos, electoral. Pero, en los hechos, y tal como aparece referido ya en los testimonios de la sección anterior, ese mismo arco afectivo es motorizado en el ejercicio del propio neofascismo. Sabemos que las emociones se superponen, enlazan y hasta chocan a la hora de establecer algo tan contingente como las configuraciones afectivas. Ahora bien, ¿cómo se constituye esa esperanza? O, mejor dicho ¿es un tipo de esperanza a la que no le resulta ajena la eventual impaciencia? ¿O es una que solo refrenda el *statu quo*? ¿Es esperanza en el exterminio?

Las reconstrucciones más sistemáticas –y clásicas– de la esperanza suelen describirla como una superposición de deseo y expectativa capaz de habilitar una temporalidad abierta, no meramente cerrada como es el caso del camino seguro hacia un mundo mejor condensado en el optimismo (Eagleton, 2016: 98). Podríamos decir que la esperanza expresa no un apego literal a una lógica teleológica, sino una apertura temporal que, en su imprecisión, dista de ser una garantía. Esta distinción tiene un efecto claro: mientras que el optimismo paraliza con sus certezas, la esperanza está lejos de hacerlo (Crapanzano, 2003: 18). La esperanza, en términos de Ernest Bloch, es, justamente, el reino del “todavía no” (2014: 33). Hay entonces en la esperanza una fuerte insatisfacción con un presente que se identifica como inestable y abierto. Así, se trata de un estado que no es nunca ajeno a la vulnerabilidad ni tampoco a la ansiedad. Ahora bien, ¿en qué consisten los horizontes deseables de quienes se reconocen como adherentes críticos a LLA?

Ahondar en los testimonios recogidos para este capítulo implica advertir al menos tres horizontes distintos: la abstracción de la grandeza y el orgullo, el exterminio del otro, pero también la pura resignación. En primer término, entonces, es importante explorar qué es lo que sucede en el caso de quienes apelan al diferimiento propio de la esperanza, sosteniendo una espera en relación con cuestiones abstractas como la grandeza. Me gustaría intentar responder a esta cuestión transcribiendo fragmentos de parte de las entrevistas realizadas para este capítulo.

—No cambiaron muchas cosas en mi vida o en la de mi familia. Yo te diría que algunos incluso están peor pero ahora me siento más esperanzada.

—¿Esperanza en algo concreto?

—No sé si en algo concreto. Más bien es algo que tiene que ver con imaginarnos una Argentina distinta, mejor, normal. Que todo sea más firme.

—Me siento mejor, más tranquila. Como que estamos yendo a algún lado que es mejor.

—¿Mejor en qué sentido?

—Eso, de más tranquilidad. Menos idas y vueltas. Después, en lo personal, sé que me toca seguir haciendo mi trabajo para pagar las cuentas, pero sin sobresaltos. La normalidad.

—Me siento más motivado ahora. No tiene que ver con alguna medida puntal del gobierno, eh... no sigo tanto las noticias. Pero sé que el futuro va a ser mejor. Vamos a vivir más tranquilos.

—¿En qué sentido?

—No sé, que en algún momento, vamos a ser un gran país.

El objeto de la esperanza se perfila entonces, por supuesto, como lejano en el tiempo, pero también en el sentido de que, en muchos casos, no implica aspirar a modificar la situación individual ni colectiva más palpable:

—Yo sé que, aunque soy joven, mi vida no va a cambiar mucho. Pero la esperanza de hacer un país que me dé orgullo siempre está.

—¿Qué pensás que va a mejorar?

—Bueno, ahora, ahora, probablemente pocas cosas. O casi nada de lo más importante.

—¿Y más adelante? No solo para vos, sino en general.

—No sé, a lo mejor estar más tranquilos... y poder bancarnos mejor la vida que nos toca.

—¿Qué esperarás para el futuro?

—Para mí: lo básico. Tranquilidad. Para el país: orgullo. Sé que hay gente que por ahora está peor, pero eso va a pasar.

—¿Y después van a estar mejor?

—Más tranquilos, seguro. No sé, cada uno sabe lo que le toca.

Estos fragmentos de las entrevistas contienen una modalidad particular de la espera que, aunque parece expectante de futuro, redundante en un puro presente. Aquí, la resignación ante un lugar o una experiencia injusta pero conocida reemplaza el deseo expectante de un futuro radicalmente distinto a través del gesto de la mera aceptación. O, mejor dicho, la esperanza difusa orientada a la grandeza y el orgullo colectivos apenas logra ocultar —aunque lo intente— la espera aceptada como eterna. Sin embargo, esta resignación aparece también tensionada, en algunos casos, por una referencia concreta orientada al futuro asociada al deseo de extinción de otrxs.

Fue así, y solo en las entrevistas a grupos que formaban parte de LLA y del ala más conservadora del PRO, como aparecieron referencias a la esperanza definida de modo concreto. Y ese modo concreto consiste en el borramiento de otrxs. Si bien la expresión de este tipo de experiencia o deseo resulta compatible con las referencias a la intensidad por parte del núcleo duro de LLA descrita en el primer apartado, surge aquí siempre en el marco de un énfasis insistente en la idea de esperanza.

—En el futuro espero que desaparezcan todas las trabas para que este país sea grande.

—¿Por ejemplo?

—Toda esa gente parásita. Toda esa gente que no me deja decir lo que pienso. La gente que no me deja circular. Odio todo el mundo *woke*.

—¿Cómo ves el futuro? ¿cómo deseas ese futuro?

—Mejor, mucho mejor. Me dicen “*cocker*” y estoy orgullosa de eso. Sé que por mi edad no lo voy a ver del todo, pero solo imaginar una Argentina sin toda esa gente me pone bien. Que esa gente se vaya. Que no esté más. Cortan calles, tienen planes...

—Tengo muchísima fe en el futuro.

—¿Fe en qué?

—En que todo va a estar mejor. Que no va a haber más palos en la rueda [...], que ya no va a haber lugar para cierta gente, para los zurdos, los vagos, los kk, pardos. No van a existir más.

Tal como señalé más arriba, no predominan aquí en general referencias a demandas específicas, sino otras que podríamos calificar como abstractas y más lejanas en el tiempo: el futuro, la estabilidad, la grandeza, el orgullo, un pasado utópico. Sí aparece, de modo velado, también la resignación: no hay referencia alguna a un deseo específico en relación con sí mismxs. Lo único concreto es la desaparición de otrxs. Vemos así una suerte de desorientación que, en algunos casos, busca ser superada a través de los deseos de exterminio del otrx y de la intensidad del discurso antigénero e hipermasculinista, y en otros por medio de una abstracción que, de modo a veces sutil, confunde esperanza con resignación.

De hecho, como vimos, la crisis que evocan las personas entrevistadas es sobre todo una experiencia de imprevisibilidad, una falta de expectativas abrumadora. La esperanza a la que apelan no se trata entonces de una utopía ubicada en un pasado imaginado, sino, y alternativamente, de una esperanza de destrucción extremadamente concreta o de la imagen de un futuro vacío de contenido que implica una aceptación del *statu quo* –es decir, la rendición ante jerarquías de todo tipo– y, por ende, ajena a la posibilidad de desilusión. Así, la esperanza es, a veces, la extinción de otrxs: una suerte de MAGA periférico –una grandeza difusa ubicada un futuro lejano– que disfraza lo que de espe-

ra infinita tiene la resignación. No hay aquí entonces atisbo alguno de la puesta en juego de configuraciones afectivas homogéneas o en sintonía perfecta, sino una suerte de compatibilidad circunstancial que articula lógicas diferentes.

Retomando la primera línea de este capítulo, cabe subrayar que, si el pánico moral contiene una actitud reactiva ante una amenaza a valores e intereses sostenida en un estereotipo que creemos firmemente verdadero (Cohen, 1972), desarmar la configuración afectiva de las derechas radicales se torna crucial. De hecho, el pánico moral supone también la estilización de la situación en cuestión y su reemplazo por el mero estereotipo, lo que muchas veces llega a representar un desvío del problema y de sus soluciones posibles (Garland, 2008: 14). Es, además, efímero y volátil, y resulta estrechamente vinculado a la experiencia de la ceguera conceptual. Así, desarmar sus tensiones, desvíos y superposiciones puede ayudar, al menos, a encarar un principio de retruque. Claro que, mientras tanto, esas disonancias afectivas entre intensidad, desafecto, esperanza, deseo de exterminio y resignación siguen anudando una configuración eficaz.

Referencias

- Bloch, E. (2014). *El principio de esperanza*. Tomo I. Madrid, Trotta.
- Crapanzano, V. (2003). Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis. *Cultural Anthropology*, Vol. 18, N° 1.
- Eagleton, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*, Buenos Aires, Taurus.
- Cohen, S. (1972). *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of Mods and Rockers*. Oxford, Martin Robertson.
- Garland, D. (2008). On the Concept of Moral Panic Crime. *Media and Culture*, Vol 4, N° 1.
- Graf, A., Kapur, R. y Walters, S. D. (2019). Introduction: Gender and the Rise of the Global Right. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 14, N° 3, pp. 541-560.

- Hemmings, C. (2021). Unnatural Feelings. The Affective Life of “Anti-Gender” Mobilisations. *Radical Philosophy*, Vol. 2, N° 9, pp. 27-39.
- (2022). “But I Thought We’d Already Won That Argument!”: “Anti-Gender” Mobilizations, Affect, and Temporality. *Feminist Studies*, Vol. 48, N° 3, pp. 594-615.
- Hochschild, A. R. (2024). *Stolen Pride. Loss, Shame, and the Rise of the Right*. Nueva York, The New Press.
- Ipar, E. (2024). Las derechas radicales y las políticas de la crueldad. En: Grimson, A. (Coord.). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Macón, C. (2025). “El feminismo ya fue”. La intensidad del desafecto en adherentes recientes a la derecha radical. *La Magnolia*, N° 1.
- Malatino, H. (2020). *Side Affects. On Being Trans and Feeling Bad*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Massumi, B. (2002). The Autonomy of Affect. En: *Parables of the Virtual*. Durham, Duke University Press.
- Slaby, J. (2023). Structural Apathy, Affective Injustice, and the Ecological Crisis. *Philosophical Topics*, Vol. 51, N° 1, pp. 63-83.
- (2024). Habits of Affluence: Unfeeling, Enactivism, and the Ecological Crisis of Capitalism. *Mind and Society*.
- Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Madrid, Katz.
- Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vazquez, M. (2024). Los picantes del liberalismo. Jóvenes militantes de Milei y “nuevas derechas”. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Wilson, E. (2015). *Gut Feminism*. Durham, Duke University Press.

CAPÍTULO 14

Fingir demencia: el malestar político entre el exceso y el desafecto

Renata Prati

El miedo que nos da tener roto el corazón se usa demasiado a menudo en nuestra contra, de formas tan ingeniosas que duele.

Así que para soñar un mundo nuevo tendremos que hacer algo con ese corazón roto.

Gargi Bhattacharyya (2023: 79)

El gesto de levantar los brazos y deplorar la locura del mundo, de casi todas las demás personas sobre esta tierra salvo una misma, que sí ve y lamenta el desquicie, no es para nada nuevo. Expresa un sentimiento de agobio, una impotencia vencida, sincera, donde ceder al espanto es reconocer la propia impotencia y eso, extrañamente o no tanto, además consuela. Podría hacerse una historia muy larga de esta *Pathosformel* que el politólogo estadounidense Brian Klaas (2022), en un ensayo sobre la “banalidad de la locura”, resumió con el famoso grito de Edvard Munch. Pero lo que sí es relativamente nuevo es levantar los brazos ante la locura de todo en un mundo atravesado de pies a cabeza por el vocabulario y la autoridad de una psiquiatría científica y globalizada. Eso suma dinámicas y desafíos propios.

Desde esa noche nefasta de noviembre de 2023 en la que nos quedamos sin excusas ni demasiadas expectativas, el gesto se repite periódicamente en nuestro país. Nos horroriza lo que pasa y queremos hacer

algo al respecto, así que tratamos de entenderlo, razonarlo, pero lo que pasa desbarata todo sentido de lo conocido, lo racional y lo manejable, así que nos rendimos. Pero el gesto de lamentarse ante la dura pared que es la locura de la época no es solo (aunque también) ni siempre (aunque a veces sí) una mera renuncia a hacer y comprender. Es también la antesala a la comprensión y lo que vuelve a poner en marcha el ciclo, resaltando el problema y quizás incluso acercándonos la clave interpretativa para destrabarlo. Desde las más burdas acusaciones patologizantes hasta los más elaborados y agudos de los análisis, de hecho, la apelación a un malestar excesivo o desquiciado ocupa un lugar central en las explicaciones de la extrema derecha como fenómeno local y global en ascenso. Mi objetivo en este ensayo es explorar las dinámicas complejas del malestar político, que sí me parece la pregunta crítica de hoy, pero tratando de evitar todo esencialismo, cuerdismo y racionalismo. Creo que es útil, para esto, abordar el malestar desde una lente doble: entendiéndolo a la vez como sentimiento, desde el giro afectivo, y como trastorno, aprovechando las discusiones de la filosofía de la psiquiatría y los activismos en salud mental. Porque, para bien o para mal, el vocabulario de la psiquiatría es una de las principales herramientas que hoy tenemos a disposición para dar sentido a los sentimientos difíciles, problemáticos, si no trastornados. Y es a ese tipo de sentimientos que justamente nos enfrenta el malestar del presente.

Presidentes psiquiátricos

“Voté al normal”, nos dijeron y dijimos una y otra vez durante la campaña, al final el único argumento que parecía viable y razonable para militar a alguien como Sergio Massa: que la alternativa era un loco. No alcanzó, está claro. Pero ese no es el único problema.

La expansión del lenguaje psiquiátrico por fuera del ámbito terapéutico es un rasgo saliente de nuestro mundo de hoy, pero no siempre lo tenemos tan presente. Esta “psiquiatrización de la sociedad” es un pro-

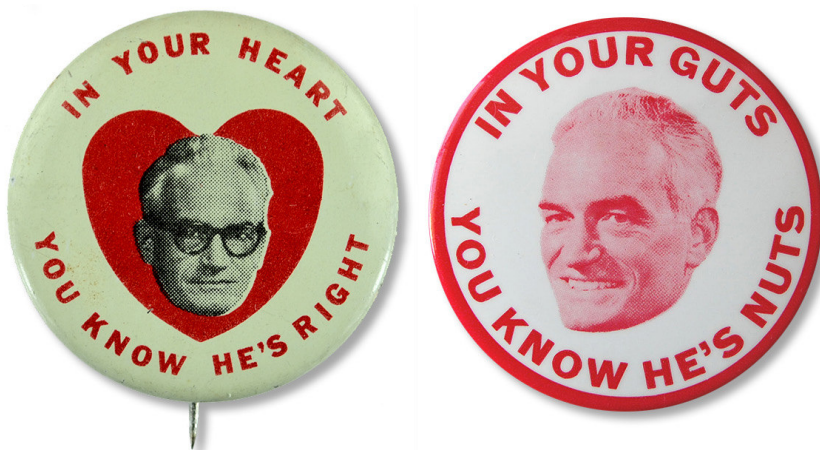
ceso complejo, diverso e interactivo (Beeker et al., 2021); no se reduce a la imposición vertical de categorías y productos, sino que también tiene que ver con una demanda desde debajo, como la necesidad, cada vez más ubicua y urgente, de validar el sufrimiento y la diferencia en contextos cada vez más exigentes. El uso de lenguaje psiquiátrico en la disputa política forma parte de las muchas y muy diversas derivas de esta expansión: aunque siempre hubo reyes locos o tachados de locos, el uso actual de un vocabulario de diagnósticos específicos, científicos y autorizados, tanto entre profesionales como entre legos, no se entiende bien por fuera de este proceso más reciente de psiquiatrización. Y es un uso extendido, además de muchas veces incluso convincente; para los líderes de extrema derecha, los ejemplos abundan.

Ya desde la primera elección de Donald Trump hubo psiquiatras sonando la voz de alarma en notas de opinión, conferencias y best-sellers sobre el supuesto carácter patológico de su agresividad, su narcisismo, sus dislates (*La Vanguardia*, 2017; Lee, 2017). Lo mismo sucedió, sumando una buena dosis de color local (que incluyó perros clonados, telepatía, mensajes directos de Dios), en el caso argentino: desde el inicio de su carrera mediática y política, desde chico, incluso, Javier Milei se hizo conocido como “el loco” (González, 2023), y tanto antes como después de su llegada al poder no faltaron los análisis y los pedidos de pericias psiquiátricas. Ahora bien, en nuestro país también tenemos bastante fresco el uso del diagnóstico como arma política contra figuras opuestas a la extrema derecha, en particular con el peso añadido del vector de género: desde Madres y Abuelas de Plaza de Mayo hasta Cristina Fernández, la psiquiatrización (“locas”, “bipolar”, “se olvidó la pastilla”) ha sido moneda corriente. Entre los muchos insultos preferidos de Milei para sus oponentes se cuentan, claro, cosas como “imbécil”, “déficit de IQ” y “subnormal” (Cuesta y Wegelin, 2024: 173). Trump mismo suele desestimar la indignación y la hostilidad hacia sus políticas como síntomas de enfermedad mental, con el polémico (inventadísimo) *Trump derangement syndrome*: “síndrome de enajenación por Trump”.

La psiquiatrización es un arma con la que hay que tener sumo cuidado: una vez que prende, el fuego es difícil de controlar. De hecho, el uso de categorías psiquiátricas en la esfera pública es un asunto cargado incluso para la misma psiquiatría. En los últimos años, la comunidad psiquiátrica estadounidense estuvo debatiéndose entre dos principios éticos contrapuestos: el deber de alertar sobre asuntos de salud pública, por un lado, y la “regla de Goldwater”, por el otro, que prohíbe a les psiquiatras emitir diagnósticos sobre figuras públicas. Dado que un diagnóstico psiquiátrico adecuado debería implicar siempre un examen personal, “diagnosticar a distancia” se entiende como un abuso de la autoridad psiquiátrica, una falla en la ética profesional. La regla viene, curiosamente, de un candidato presidencial de extrema derecha (lo que en 1964 se consideraba “extrema” derecha), Barry Goldwater, que demandó al editor de una revista por publicar un perfil psicológico que lo declaraba “psicológicamente incapacitado” para ejercer la presidencia (Martin-Joy, 2020). Enarbolando el respaldo de 1189 psiquiatras (aunque la encuesta se había enviado a unos diez mil), el artículo sugería que la agresividad extrema de Goldwater (de nuevo: lo que por entonces se registraba como “extremo”) se remontaba a traumas infantiles, crisis nerviosas y tal vez una homosexualidad reprimida (ser homosexual, por entonces, se clasificaba como trastorno). Goldwater fue a juicio por difamación no solo porque creía que la nota le había costado la elección: sobre todo, le parecía un precedente peligrosísimo en la disputa pública. Cuando la gente lo reconocía por la calle, por ejemplo, lo angustiaba ya no saber si le sonreían “por respeto o amabilidad o si están pensando ahí va ese rarito o ese homosexual o el tipo ese inseguro de su masculinidad” (Goldwater et al., 2007: 154).

En 1973, el mismo año en que despatologizó la homosexualidad, la Asociación de Psiquiatría de los Estados Unidos incorporó a su código de ética la regla de Goldwater, dos decisiones que formaron parte del proceso de reinención de la disciplina en un contraste marcado y explícito con la hegemonía previa del psicoanálisis. Después de unos cuantos años de turbulencia, se trataba de refundar la autoridad de la psiquia-

tría sobre bases más seguras: más científicas. Notemos también, en este mismo sentido, que en el choque entre el deber de alertar y el deber de abstenerse lo que está en juego es siempre el poder del diagnóstico como arma, y el suplemento de autoridad que ganó la psiquiatría en su reconversión será un elemento crucial para eso. Durante la campaña de los sesenta, en efecto, hubo varios otros contextos en que a Goldwater lo acusaron de loco: en respuesta a su eslogan “Te lo dice el corazón, sabés que él tiene razón”, por ejemplo, la campaña demócrata difundió la chicana también rimada (hoy retomada contra Trump) de “Tu panza lo tiene claro, ya sabés que está chiflado” (Imagen 1). Pero a Goldwater no lo inquietaban esos usos coloquiales del término: le parecían en chiste, no literales, parte del folklore de la discusión política, no una afrenta personal ni una impugnación real de su cordura (Goldwater et al., 2007: 175).



No estoy nada segura, sin embargo, de que sea posible separar tan limpiamente el uso autorizado del coloquial. Creo que si la operación de psiquiatrizar al oponente es tan poderosa en la esfera pública es justamente porque combina la fuerza de ambos: el aire objetivo del diagnóstico con la potencia injuriante del insulto. Es una variante de una falacia *ad hominem*, algo que en otro lugar me di el gusto de llamar *ad*

infirmittatem: sirve como arma política porque invalida al oponente en su carácter de individuo racional (Doury y Mansier, 2015; Prati, 2025). Funciona de un modo extremo (no es solo tacharlo de demasiado emocional, sino de trastornado) y a la vez autorizado, puesto que tiene la base, o al menos el ropaje, de la psiquiatría científica: un argumento *ad infirmitatem*, así, podría pensarse como un *ad hominem* apuntalado con un *ad verecundiam*. Más allá del signo político, más allá incluso de la ética profesional, en suma, la instrumentalización del diagnóstico como arma política es criticable en sí.

Ahora bien, como argumentaron profusamente los feminismos y los estudios del afecto, la frontera entre la razón y sus opuestos –las pasiones, la locura: distintas declinaciones de *pathos*– es todo menos objetiva e inocua, lo que hace que la combinación implícita en el *ad infirmitatem* sea de por sí problemática. Trazar la línea entre los sentimientos normales y los trastornados, los razonables y los excesivos, implica una negociación que es irreductiblemente inestable y pública, puesto que se trata de juzgar la proporcionalidad y la adecuación de lo sentido de cara a las ideas y normas emocionales de la sociedad. Y, por mucho que se vista de ciencia, en este punto la psiquiatría nunca va a tener la última palabra. Pero, por supuesto, hacer *como si* hubiera una única última palabra, y como si esta fuera *naturalmente* la de la ciencia, sirve para disimular el carácter político de asuntos así. Es lo que denunciaron una y otra vez las críticas del cuerdisimo y el capacitismo: la apelación a la locura como arma política es efectiva precisamente porque despolitiza, individualiza, banaliza y hasta disculpa el mal político y moral (para dos versiones de este argumento, situadas en el contexto argentino, ver Chali, 2024; Marey, 2023). Es la idea que capta bien la consigna feminista contra la psiquiatrización de la violencia sexual: no son “enfermitos”, sino “hijos sanos” del patriarcado. El problema es estructural, político, y personalizarlo con diagnósticos psiquiátricos solo lo disimula y perpetúa.

Ahora bien, cuando afirmamos que alguien *no* tiene un determinado trastorno mental la discusión se mantiene en el mismo terreno de lo

que queríamos rebatir: seguimos apelando a la lógica del diagnóstico, esa vieja palabra griega sobre la capacidad de conocer distinguiendo, separando la paja del trigo para determinar así la verdadera naturaleza de ambos. Creo que la consigna feminista busca un uso más provocador que literal de esa apelación a la cordura, una torsión que en última instancia apunta a desestabilizar los dos polos, pero el gesto no deja de ser peligroso. Tal vez no sea una buena idea mantenernos en el mismo suelo de lo que queremos criticar, incluso situándonos en la esquina opuesta. Tal vez sea una trampa robarle las armas al enemigo, tanto para rechazar la psiquiatrización como para empuñarla en contra suyo. Por un lado, porque no está claro que solo cambiando el blanco se vuelva legítimo usarlas, pero también, por el otro, porque el tiro bien podría salirnos por la culata. Ninguna de las tres reediciones del best-seller sobre Trump lo frenó; ninguna de las incontables notas sobre las excentricidades y exabruptos de Milei parece haberle restado votos durante la campaña ni puntos de aprobación ya en la presidencia. El diagnóstico es un arma filosa, pero peligrosa; en apariencia adecuada, pero extrañamente ineficaz contra las nuevas derechas. Y, además, cuando simplemente negamos la locura o la anormalidad de estos personajes, también parece pasársenos algo importante. Esto pone el dedo en una llaga fundamental.

Era catarsis

A fines de mayo de 2025, en un posteo público de Facebook, Georgina Orellano compartió las charlas que tuvo el domingo de elecciones porteñas con un joven fiscal de La Libertad Avanza. La crónica, breve pero rica en ideas, matices y sensibilidad, termina cuando ella le pregunta qué es lo que a él más lo atrae de esta nueva derecha: “Ahhh es re fácil tu pregunta, Milei es un roto como yo, por eso me identifico” (Orellano, 2025).

No estoy trayendo nada demasiado nuevo: las claves del malestar y la locura son puntos nodales de buena parte de los análisis sobre

las nuevas derechas radicales (Strobl, 2022; Illouz, 2023; Semán, 2023; Grimson, 2024; Cuesta y Wegelin, 2024). Lo curioso, sin embargo, es que sus líderes rechazan de plano todo intento de psiquiatrización: la vulnerabilidad no casa bien con la imagen heroica que quieren proyectar. A la vez, y paradójicamente, rechazarla les permite victimizarse, ocupar el lugar de superioridad moral para que el ataque rebote. Entre las muchas definiciones de *normie* que recoge el *Urban Dictionary*, por ejemplo, un insulto clave en la construcción de la extrema derecha estadounidense, se lee que los *normies* “a menudo tratarán de desacreditar las culturas o elecciones que caen por fuera del pensamiento mayoritario argumentando que quienes tienen esas otras disposiciones están enfermos de la cabeza” (*Urban Dictionary*, 2016). En nuestras coordenadas, ya en 2021 Milei denunciaba los intentos de “excluirlo” en estos términos: “Quieren que creas que somos locos para mantener el *statu quo*” (citado en Cuesta y Wegelin, 2024: 180). En octubre de 2023, durante la recta final de la campaña, pudo aprovechar la desmentida de una supuesta historia clínica suya, en la que se lo diagnosticaba de esquizofrénico, para anunciar que era “todo mentira” (Ballarino y Corti, 2023). Esta captura y capitalización del daño, el “secuestro afectivo” que a la vez desvía la atención lejos del daño que sí producen (y que, por cierto, en salud mental es realmente enorme), es una movida de manual de las nuevas derechas radicales (Makhashvili, 2024). Presentarse como víctimas y “perseguidos” del *statu quo* es una vulnerabilidad que, en vez de atentar contra su heroísmo, incluso lo refuerza.

Pero estas estratagemas no son exclusivas de la psiquiatrización, como tampoco se ciñe al tema de la locura el modo general, y tan efectivo, en que aprovechan la polémica, la intensidad y la polarización afectiva en el espacio digital (Boler, Kweon y Threasaigh, 2024). Aquí, en cambio, quisiera concentrarme en algo más específico que se juega en la figura del loco, porque parece claro que tanto Trump como Milei, por mucho que rechacen los diagnósticos, sacan una fuerza especial de su imagen desencajada, desquiciada, rota. Aparte de las estratagemas de la inten-

sificación y el secuestro afectivo, creo que acá juega un papel el encanto específico de los sentimientos extremos que expresan o ponen en escena, y que funcionan como una especie de imán para malestares muy extendidos y también muy extremos. Como señalaron Pablo Semán y Nicolás Welshinger en su análisis del “mileísmo de masas”, la extrema derecha supo darle voz y reconocimiento al malestar, hacer públicas experiencias de “un malestar mudo y privado” (2023: 183, 200). Lo que propongo subrayar, en este punto, es que la conexión logra producirse justamente por el carácter *extremo* de esos sentimientos.

Mi argumento tiene dos partes. Por un lado, creo que es importante reconocer que la extrema derecha supo escuchar y validar una serie de malestares que en alguna medida son legítimos, preexistentes y que además están en aumento. Por el otro, sin embargo, me parece igual de importante enfatizar que esa atención al malestar no se traduce en un alivio duradero. Mejor dicho: no *puede* traducirse en un alivio duradero, porque la extrema derecha viene justamente a reforzar las estructuras que producen el malestar, no a transformarlas.¹ Si el malestar va en aumento, entonces, la extrema derecha tiene buena parte de la responsabilidad. Pero la extrema derecha igual se las ingenia para que esto no menoscabe su atractivo, su respaldo, y tal vez eso sea lo que más nos desconcierta, lo que más nos frustra, lo que más desquicia: ¿cómo puede ser? (Es en este punto que tantas veces volvemos a levantar los brazos al cielo, con resignación). El truco clave, quisiera sugerir, es la *oferta doble* de la extrema derecha: reconoce el malestar, le da cabida y canales de expresión, pero al mismo tiempo ofrece caminos para evadirlo, que sin brindar un alivio ni ninguna transformación real sí di-

1 No sé si hace falta aclararlo, pero ni a Trump ni a Milei les importa la salud mental. Solo la usan cuando les sirve, como les sirve, como queda claro con el movimiento MAHA (Make America Healthy Again) en los Estados Unidos, encabezado por un antivacunas que Trump puso de secretario de salud, o los repetidos ataques al sistema de salud en general y a la salud mental en particular en nuestro país, entre los que el más notorio fue el intento de cierre del Hospital Nacional Laura Bonaparte en octubre de 2024.

simulan sus fuentes y transforman el dolor, crucialmente, en bronca, desafecto y violencia.

Por empezar, ese reconocimiento puede ser explícito o no. En *Hillbilly, una elegía rural*, por ejemplo, el actual vicepresidente de los Estados Unidos invocaba como un factor relevante de una “cultura en crisis” las tasas elevadas de depresión y ansiedad en ciertos sectores que poco después se volcarían a la extrema derecha (Vance, 2017). En *Generación idiota*, Agustín Laje también apuntaba a ese mismo aumento, para rematar exclamando: “¡No era ‘consumo irónico’, era catarsis!” (2023: 290). Pero, de hecho, la mayor parte del tiempo no les hace falta *nombrar* el malestar para que se produzca el contacto: como señala Cecilia Macón, las nuevas derechas explotan sin reservas el orden afectivo de lo “supuestamente auténtico e indomable” (2025). Es sobre todo a través de los gestos, y precisamente en lo que tienen de excesivos, como estas figuras logran espejar, airear, validar el malestar también excesivo con el que se corresponden. El juego de la extrema derecha no pasa tanto por el reconocimiento formal: son más duchos en la comunicación implícita y ambigua de los sentimientos, como si la visceralidad y el desborde fueran ya garantías de verdad, modos de expresión de por sí más sinceros que las palabras (ver también Bray, 2023). Esto les permite negar con la boca lo que muestran con todo el resto de su cuerpo y sus acciones: que en cierto sentido están tan rotos como quienes los votaron.

Además de esa conexión, las extremas derechas proponen lidiar con el malestar de una manera muy distinta a las estrategias progresistas. “Dejemos al progre lloriquear, le concedemos alegremente el monopolio de los lloriqueos”, arengaba Laje: “Nuestra energía no proviene de los lamentos, sino del coraje de saberse resistiendo” (2023: 289). El vínculo de la extrema derecha con el malestar puede parecer paradójico: si su tracción se debe a su capacidad de conectar con el malestar, ¿cómo entender entonces que exhiban con tanta frecuencia una actitud de indiferencia y frialdad ante el sufrimiento y la vulnerabilidad? ¿Cómo decir que la derecha supo conectar con el malestar si también entienden, como arrojó hace poco Elon Musk, uno de sus popes, que la empatía es un “suicidio

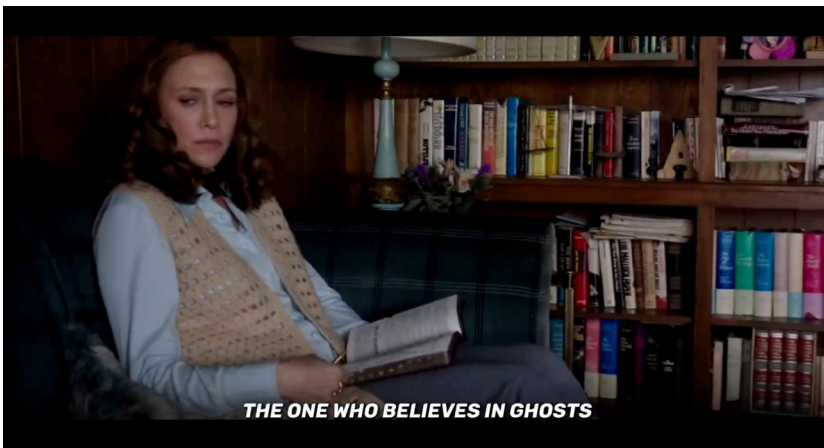
civilizatorio” (citado en Wolf, 2025)? En esto seguro incide una cierta selectividad sobre quién se *merece* empatía (ver Farwell y Weiner, 2000), pero creo que hay algo más en juego. Creo que también tiene que ver con la promesa del león, que es el otro lado de su jugada maestra: la oferta doble consiste en darle lugar al malestar y negarlo al mismo tiempo. Lo que hace la extrema derecha con el malestar es reconocerlo, sí, pero justamente por eso, justamente porque duele, luego enseñar a mutearlo. Porque no es sino eso lo que pide un malestar excesivo, desbordante, insoportable: bordes que lo vuelvan soportable, cuando no que lo eliminen de raíz.

La dinámica es lastimosamente evidente en las provocaciones de Andrew Tate, un influencer misógino, exboxeador, condenado por violación y tráfico sexual en Rumanía hasta que Trump lo sacó de la cárcel y lo devolvió a los Estados Unidos, que afirmó más de una vez que “la depresión no es real”. En un video publicado el primero de enero de 2025, Tate lo explicaba con la siguiente historia:

Si tenés dos personas en una casa embrujada y hay un ruido en medio de la noche, el que no cree en fantasmas va a suponer que es el viento y volver a dormirse. El que cree en fantasmas va a suponer que es un fantasma, se va a despertar, va a entrar en pánico, va a tener miedo y llamar a un exorcista. Es creer en el fantasma lo que le da poder, no el ruido en sí. La razón por la que digo que la depresión no es real es porque ahora ya no puedo deprimirme porque no creo que sea real. Así que si me mandan a una celda rumana y no tengo la menor idea de cuánto tiempo voy a estar ahí y la estoy pasando mal no puedo convertirme en una persona deprimida porque no creo en la idea o el modelo mental de la depresión. [...] Ni siquiera se trata de tener razón, se trata de adoptar un modelo mental que me haga lo más competitivo posible. Si creer que la depresión es real va a ponerme en la posición de creer que soy una persona deprimida, tal vez querer matarme, ¿por qué voy a creer en eso? Suena horrible, suena como prenderme fuego a mí mismo. (Tate, 2025)

El argumento es de un voluntarismo y un simplismo pasmosos, pero a la vez pivotea sobre una ambigüedad crucial: él sí la está pasando mal en la cárcel. La casa tal vez sí está embrujada, así la presenta, pero negar la realidad del fantasma lo hace más capaz de lidiar con él. Exista o no el

fantasma, la cosa es que no le sirve de nada admitirlo; no sirve de nada pasarla mal por algo que no puede cambiar. No se trata de la verdad (esto lo dice con un cigarro en la boca), sino de la fuerza: “me niego a creer en cosas que me sacan poder”. Son muy elocuentes las imágenes que ilustran su discurso: cuando presenta al tipo sano e inteligente que no cree en fantasmas aparece él, por supuesto, todo musculoso, durmiendo como un bebé; cuando se refiere a la otra persona, la miedosa, todas las imágenes son de mujeres, por más que sigue hablando en masculino, y una tiene además una biblioteca de fondo (Imágenes 2 y 3). Este esquema de



género no es casual. No es causal que las formas de locura que invocan los líderes de extrema derecha sean locuras agresivas, delirantes, activas y potentes, nunca trastornos feminizados como la ansiedad o la depresión.² Lo que ofrecen es superar la depresión política feminizada con un desborde violento de locura heroica y masculina, salir de tanto malestar por el camino más corto: el atajo de simplemente negarlo. Está en tus manos, es fácil, basta con que decidas no creer en lo que te pesa: las estructuras de injusticia y desigualdad no son reales, no pueden lastimarte.

Salvo que sí, obvio. Y cuando se queda corta, lo que por supuesto ocurre en cada esquina, esta frágil fantasía de poder se sostiene echando mano de la violencia y la agresión como formas de compensación y catarsis, como alquimias para no sentir el dolor. La violencia necesita un blanco, que por supuesto no pueden ser las verdaderas causas del malestar, así que se inventan otras: el chivo expiatorio de los débiles, los ñoquis, la casta, los cucas, las feministas. Se infla el espectro del comunismo, que de creerle a Milei hoy deberíamos poder ver sobrevolando el mundo entero; se fabula el fantasma del género como la principal amenaza del presente. Así, como analizó Judith Butler, se absorben, desplazan y atizan ansiedades de un modo que, para colmo, “nos impide hacer frente a esas fuentes de destrucción del mundo que son reales” (2024). A la extrema derecha le interesa capturar y explotar el malestar, no resolverlo: lo usa para conectar con las porciones cada vez más grandes de la población que tienen razones muy reales y extremas para estar mal, ofreciendo fórmulas mágicas para no sentirlo y habilitando formas violentas de no sentirlo a la fuerza, y luego se encarga de desviararlo lo más lejos posible de las causas reales de ese malestar. Para mantener en marcha semejante maquinaria, en fin, la extrema derecha justamente *necesita* el malestar. Es su combustible, y no tiene la menor intención de aliviarlo.

2 Y ni que hablar de problemas asociados a la edad, como las acusaciones que terminaron con la campaña de Joe Biden en 2024. De hecho, esas sospechas se invocan a menudo también contra Trump, pero con menos éxito: lo grave de la vejez es la debilidad, no la incoherencia.

Fingir demencia

A veces sentirse mal es No sentir, sentir que no hay ningún sentimiento, porque no hay lugar público para ellos.

Pero No sentir también es un sentimiento.

Y puede protegernos de sentir demasiado.

Ann Cvetkovich (2020: 153)

El malestar es el gran problema y el gran desafío de los tiempos críticos que corren. Es la gran pregunta, pero no es una pregunta simple, porque no se trata solo de averiguar de dónde viene o cómo se lo canaliza, cómo se lo desvía, cómo se lo manipula. El malestar no es solo el malestar ajeno. Cuando nos preguntamos qué hacer con el malestar, cómo arrebatarnos a las nuevas derechas esa línea directa que consiguieron entablar con buena parte de los malestares de nuestro tiempo, también nos enfrentamos a la pregunta por el malestar redoblado que eso nos genera, y sobre todo a la cuestión de qué hacer frente a eso, o cómo carajo seguir haciendo cualquier cosa, de hecho, entre tanto, tanto malestar. La pregunta es al menos doble: si vamos a tener alguna chance de conectar mejor con esos malestares, no nos queda otra que encontrar primero la manera de lidiar mejor con nuestro propio malestar. Y quizás no sean, en última instancia, preguntas tan distintas.

En la Argentina de los últimos años se hizo popular una frase autóctona, aunque también acusa la presencia del vocabulario psiquiátrico importado en el habla cotidiana, que resume bien las dinámicas que describí en el apartado anterior: “fingir demencia”. En efecto, la estrategia de reconocer y negar el malestar no es sino un modo de admitir el problema y a la vez ignorarlo olímpicamente. En una jerga más seria, alude a la renegación freudiana que analizaron Rodrigo Nunes (2024) y Alenka Zupančič (2024) como fuerza clave en las contradicciones del presente. Y, como queda claro tanto en sus análisis como en los usos cotidianos de la expresión criolla, no es un fenómeno exclusivo ni de los líderes de extrema derecha ni de sus votantes. Aunque no está exenta de críticas y

controversias, igual usamos la frase “fingir demencia” con frecuencia y versatilidad, tanto en discusiones políticas como en la vida diaria, tanto en tercera como en primera persona, tanto para criticar las evasiones y omisiones ajenas como para señalar y permitirnos, jocosamente, también algunas propias. “Fingir demencia” va más allá del viejo y conocido “hacerse el tonto” (o el bobo, boludo, sota y un largo etcétera): aunque esté velada en su exposición, lavada y torcida en el tono de chiste, es la *autoridad* del diagnóstico médico lo que le da fuerza a la frase, lo que sube la apuesta desde el coloquial “hacerse” hasta un término más cargado como “fingir”. Como señaló Marina Larrondo: “A diferencia de la negación a secas, fingir demencia es *autorizarse* a fingir” (2024: 90).³ Pero ¿cómo llegó a quedarnos corto “hacerse el tonto”? ¿Por qué sentimos, cada vez más, que necesitamos la autoridad de algún diagnóstico (a veces en chiste, otras muchas muy en serio) para negociar nuestras experiencias de malestar?

Una segunda diferencia importante con la negación es el lugar que ocupa el *saber* en la renegación del “fingir demencia”, que no lo tacha ni lo borra sin más, como haría o al menos trataría de hacer la negación, sino que lo pone entre unos paréntesis extraños. El diagnóstico de demencia apunta a las facultades cognitivas, pero de un modo distinto, menos oposicional del que se juega en los delirios, por ejemplo, otro término psiquiátrico que figura con frecuencia en el debate político. Por supuesto, también hay elementos de delirio en las estrategias de extrema derecha: en las teorías conspirativas, en el negacionismo climático o el negacionismo del covid, en el fantasma de la “ideología de género” como responsable único y último de todos los males de la humanidad y en las recetas fantasiosas y disparatadas que proponen para solucionarlos. Pero incluso estas formas de delirio y negación encierran un núcleo de verdad, porque sí, el mundo

3 Aunque no tengo espacio para desarrollarlo, creo que el vínculo oblicuo e instrumental con la autoridad del lenguaje técnico y el saber experto que trasluce “fingir demencia” es sintomático del vínculo tenso, pero clave, que entablan las nuevas derechas con el conocimiento científico y la verdad (por citar solo el ejemplo obvio: Milei, el gran economista, que escribió sus libros plagiando).

anda mal, muy mal. Y es duro enfrentarse a esa verdad. Demasiado duro. En este esquema, la función de los delirios es precisamente atenuar esa desazón, reconduciendo el malestar hacia guiones más simples, personalizados en vez de estructurales (Nunes, 2024: 78, 101). El delirio y la negación están al servicio de una operación más compleja de renegación, que a la vez expone y neutraliza “la dimensión verdaderamente traumática del capitalismo” (Zupančič, 2024: 43). Fingimos demencia precisamente porque sí sabemos que el mundo está muy mal, pero es una verdad demasiado dura, demasiado vasta, demasiado extrema como para estar sintiéndola todo el tiempo. Necesitamos atenuarla un rato, si no falsearla del todo, y aunque la diferencia es importante, creo que también es importante notar que las distintas posibilidades –entre, digamos, tomarse un descanso de las noticias y ser terraplanista– responden a una misma demanda.

Me preocupa cuando las críticas de la extrema derecha derivan en llamados a la racionalidad, el pensamiento estratégico o la moderación. Primero, porque así se ignora la demanda muy comprensible de la que se aprovecha y alimenta la extrema derecha: un malestar tan grande pide con urgencia algún alivio, un consuelo, si no una solución real, al menos alguna compensación afectiva. Esto no quita que lo que hace la derecha con todo eso es sumamente problemático, y que hay que criticar sin ambages sus trampas, sus inventos, sus fantasías. Son promesas que anestesian para traicionar, pero el problema es la traición, no la anestesia. Porque, en segundo lugar, esquivar el malestar y la necesidad correspondiente de desafección nos lleva a la fantasía progre de creer que era posible “gestionar” semejante malestar (retomo el término de Exposto, 2023: 14, 26). Esa es nuestra propia forma de fingir demencia, nuestra propia forma de *gaslightear* a quienes no votaron como queríamos. Nos empeñamos en no ver que, como señaló Nunes, el desborde de las nuevas derechas radicales “en cierto sentido es una reacción más racional al estado actual de las cosas que la creencia en que todo podría seguir como antes” (2024: 25). Más racional, esto es, como más proporcional: el lío en el que estamos y el malestar que nos causa son de verdad extremos; la política moderada, sensata, “normal” que conocíamos nunca iba a ser suficiente.

Y, por último, porque ni siquiera está claro que la razón pueda ser el remedio para todo esto. La renegación, subrayaba Zupančič, es resistente al conocimiento: en la fórmula “Lo sé bien, pero igual” que ella retomaba de Octave Mannoni como paradigmática de esa operación, la *presencia* del saber es fundamental. No se puede contrarrestar el “pero igual” simplemente con más saber, porque “la razón de ser del ‘pero igual’ no es otra que el ‘lo sé bien’” (2024: 30). A diferencia de la negación, la renegación no excluye al conocimiento, sino que lo incorpora. Fingimos que no sabemos lo que sabemos, lo que de hecho estamos diciendo que sabemos, así que no va a cambiar nada que alguien nos enrostre ese saber: es justamente lo que desencadena y sostiene al fingimiento. El desafecto no se arregla con conciencia, porque la conciencia es el motor y el corazón del desafecto.

Sí, es difícil pensar en medio de la tormenta de mierda que provoca la derecha. Sean o no reales los fantasmas y los monstruos, es difícil pensar cuando tenemos miedo. Es difícil pensar en medio de los ataques y ofensas constantes a nuestros valores, a nuestras formas de vida, a nuestras condiciones básicas de existencia y sí, también a nuestra salud mental y nuestra cordura. Y claro que es adrede. Pero, de todos modos, no sé si *pensar* es lo que nos va a sacar del lío. Pensar estratégicamente, analizar con calma, seriedad y cuidado las causas, dinámicas y consecuencias de los procesos sociales y políticos en curso es por supuesto muy necesario; es solo que no sé si va a hacer la verdadera diferencia. No, al menos, si seguimos entendiendo la racionalidad en los viejos términos griegos de la medida, la proporción y el lenguaje, si seguimos entendiendo la actividad de pensar como algo divorciado del sentimiento y el compromiso situado con el mundo que nos rodea. Si queremos desarmar las formas nocivas del desafecto, la indiferencia y la crueldad que alimenta la extrema derecha para sostener las estructuras más perversas del *statu quo* junto con la farsa de cambiarlo, tendremos que poder conectar con esos dolores que supieron captar mejor. Tendremos que “ejercitar la capacidad de hospitalidad”, como dijo Nunes (2024: 156), lo que tal vez implique conectar incluso, de alguna manera, con la demanda de desafecto. Después de todo, también es difícil pensar cuando nos estamos ahogando de dolor.

Es difícil pensar en medio del desastre. Pero el desastre ya está acá, y para hacer algo con eso vamos a tener que encontrar la manera de cuidarnos, escucharnos y acompañarnos mejor. Porque vamos a tener que poder poner todo de nosotros: no solo el pensamiento.

Referencias

- Ballarino, F. y Corti, D. (2023, 6 de octubre). La historia clínica de Javier Milei que aparece en este video sobre una web del Ministerio de Salud es falsa. *Chequeado*. <https://chequeado.com/ultimas-noticias/la-historia-clinica-de-javier-milei-que-aparece-en-este-video-sobre-una-web-del-ministerio-de-salud-es-falsa/>
- Beeker, T.; Mills, C.; Bhugra, D.; Te Meerman, S.; Thoma, S.; Heinze, M. y Von Peter, S. (2021). Psychiatrization of Society: A Conceptual Framework and Call for Transdisciplinary Research. *Frontiers in Psychiatry*, Vol. 12.
- Bhattacharyya, G. (2023). *We, the Heartbroken*. Londres, Hajar Press.
- Boler, M., Kweon, Y.-J. y Threasaigh, M. N. (2024). Digital Affect Culture and the Logics of Melodrama: Online Polarization and the January 6 Capitol Riots through the Lens of Genre and Affective Discourse Analysis. *Social Media + Society*, Vol. 10, N° 1.
- Bray, K. (2023). Gut Theology: The Peril and Promise of Political Affect. En: Bray, K., Eaton, H. y Bauman, W. (Comps.). *Earthly Things*, pp. 234-247. Londres, Fordham University Press.
- Butler, J. (2024). *¿Quién teme al género?* Barcelona, Paidós.
- Chali, E. (2024). Fingir demencia. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/fingir-demencia/>
- Cuesta, M. y Wegelin, L. (2024). *Prejuicio y política. Para una crítica sociológica del autoritarismo contemporáneo*. Buenos Aires, UNSAM.
- Cvetkovich, A. (2020). “The Alphabet of Feeling Bad”. Environmental Installation Arts and Sensory Publics. En: Fleig, A. y von Scheve, C. (Comps.). *Public Spheres of Resonance. Constellations of Affect and Language*. Nueva York, Routledge.

- Doury, M. y Mansier, P. (2015). The Psychiatrization of the Opponent in Polemical Context. En: Van Eemeren, F. H. y Garssen, B. (Comps.). *Scrutinizing Argumentation in Practice*, pp. 217-232. Ámsterdam, John Benjamins.
- Exposto, E. (2023). *Las máquinas psíquicas. ¿Qué hacer con la crisis de la salud mental?* Rojas, Nido de Vacas.
- Farwell, L. y Weiner, B. (2000). Bleeding Hearts and the Heartless: Popular Perceptions of Liberal and Conservative Ideologies. *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 26, N° 7, pp. 845-852.
- Goldwater, B. M., Dean, J. W. y Goldwater, B. M. (2007). *Pure Goldwater*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- González, J. L. (2023). *El loco. La vida desconocida de Javier Milei y su irrupción en la política argentina*. Buenos Aires, Planeta.
- Grimson, A. (Coord.). (2024). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Madrid, Katz.
- Klaas, B. (2022). Donald Trump and the “Banality of Crazy”. *Forking Paths*. <https://www.forkingpaths.co/p/the-banality-of-crazy-continues>
- Laje, A. (2023). *Generación idiota. Una crítica al adolescentrismo*. México, HarperCollins.
- Larrondo, M. (2024). *La suerte de tu lado*. Buenos Aires, El Gato y la Caja.
- La Vanguardia* (2017). Un grupo de 35 psiquiatras firman una carta alertando de los problemas mentales de Trump. <https://www.la-vanguardia.com/internacional/20170214/4220860760/35-psiquiatras-firman-carta-alertando-problemas-mentales-trump.html>
- Lee, B. X. (Comp.). (2017). *The Dangerous Case of Donald Trump. 27 Psychiatrists and Mental Health Experts Assess a President*. Nueva York, Thomas Dunne Books/St. Martin's Press.
- Macón, C. (2025). Disonancias afectivas: intensidad, resignación y desafecto.
- Macón, C. (Comp.). *Fervor y temblor. Las nuevas derechas radicales desde el giro afectivo*. Florencio Varela, UNAJ.

- Makhashvili, A. (2024). Hijacking Solidarity: Affective Networking of Far-Right Publics on Twitter. En: Lünenborg, M. y Röttger-Rössler, B. (Comps.). *Affective Formation of Publics. Places, Networks, and Media*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Marey, M. (2023). El peligro no es “la locura”. *Tiempo Argentino*. <https://www.tiempoar.com.ar/politica/el-peligro-no-es-la-locura/>
- Martin-Joy, J. (2020). *Diagnosing from a Distance. Debates over Libel Law, Media, and Psychiatric Ethics from Barry Goldwater to Donald Trump*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Orellano, G. (2025, 20 de mayo). Posteo de Facebook. <https://www.facebook.com/share/p/1E15phoB9s/>
- Prati, R. (2025). *Esta es tu pena. Qué nos diría la depresión si nos animáramos a escucharla*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Semán, P. (Coord.). (2023). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Semán, P. y Welschinger, N. (2023). Juventudes mejoristas y el mileísmo de masas. Por qué el libertarismo las convoca y ellas responden. En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Madrid, Katz.
- Tate, A. (2025, 1 de enero). Depression Isn't Real. X. <https://x.com/Co-bratate/status/1874438757207945255>
- Urban Dictionary (2016, 1 de mayo). Normie. <https://www.urbandictionary.com/define.php>
- Vance, J. D. (2017). *Hillbilly, una elegía rural. Memorias de una familia y una cultura en crisis*. Barcelona, Deusto.
- Wolf, Z. B. (2025). Elon Musk Wants to Save Western Civilization from Empathy. *CNN*. <https://www.cnn.com/2025/03/05/politics/elon-musk-rogan-interview-empathy-doge>
- Zupančič, A. (2024). *Disavowal*. Hoboken, Polity.

CAPÍTULO 15

Una proximidad espinosa. ¿Cómo conjurar una cohabitación no elegida?

Ianina Moretti Basso

Introducción

En nuestro país, una larga historia de feminismos y movimientos de la disidencia sexual ha permitido reconocimientos en términos culturales, y específicamente en materia de derechos, hacia condiciones de mayor equidad. Sin embargo, la reticencia y hasta el rechazo frente a estos reconocimientos se ha vuelto cada vez más notable en los últimos años, hasta llegar a una expresión escandalosa bajo un gobierno que explícitamente se opone inclusive a los términos del debate. Las discusiones que parecían zanjadas en favor de perspectivas afirmativas e inclusivas de las disidencias vuelven a estar en arena de disputas, y los derechos adquiridos son puestos en cuestión desde lo simbólico hasta la materialidad de los recursos disponibles para su ejercicio, o, para ponerlo en los términos de un viejo debate que se actualiza, desde el reconocimiento hasta la redistribución.

Asistimos así a declaraciones del poder político, en al menos tres de sus niveles, que expresan un antagonismo evidente con toda política que haga lugar a la diferencia: el actual ministro de Justicia, el actual jefe de gabinete, el actual presidente:

Se acabó solo el género, nosotros vamos por otros valores, nosotros vamos por la familia. La familia es el centro de la sociedad y la educación. [...] Promover los símbolos patrióticos, respetar y honrar a nuestros próceres. Esto resulta central para la armonía y la cohesión social. Nosotros rechazamos la diversidad de identidades sexuales, que no se alinean con la biología; son inventos subjetivos (M. Cúneo Libarona, ministro de Justicia, ante la Comisión de Mujeres y Diversidad de la Cámara de Diputados, 2024).

Nosotros no queremos negocio con la política de género. Y pretendemos que el que se autoperciba como se autoperciba no exija a otro que lo reconozca; nada más. Me parece que tenemos que ser más libres y no cuestionarnos todo tanto (M. Adorni, vocero presidencial, 2024).

[L]a ideología de género constituye lisa y llanamente abuso infantil. Son pedófilos, por lo tanto, quiero saber quién avala esos comportamientos (J. Milei, presidente, en el discurso de Davos, 2025).

La negación del reconocimiento y la asociación del género con la amenaza a la nación quedan bien expuestos tanto en estos breves fragmentos de discursos realizados bajo investiduras gubernamentales como en las expresiones de odio en las calles y en las casas.

Ante tan flagrantes declaraciones, vuelve a llamar mi atención la tesis VIII de Benjamin: “El asombro porque las cosas que vivimos sean ‘todavía’ posibles en el siglo XX no es en absoluto filosófico” (2009). En aquella arenga contra el fascismo, Benjamin advertía que no podemos oponernos a él desde una narrativa del progresismo, o incluso del progreso. En este marco, y como también insinúa Judith Butler (2024), no alcanza con esgrimir buenos argumentos sobre los errores de los presupuestos antigénero, ni con ofrecer una historia que explique cómo se llegó a esta forma de considerar el género. Parece necesario adentrarse en las articulaciones político-discursivas de las nuevas derechas y el delirio obsesivo que tienen en relación con aquello que se llama *género*.

En este marco, creemos necesario volver sobre la centralidad del guion sexo-género-deseo en la normatividad del sistema social, y no solo como un coadyuvante secundario de los armados políticos y económicos. Las modulaciones feministas de la crítica y el giro afectivo en su herencia queer han mostrado que el sistema normativo se erige sobre la generización binaria de los cuerpos, la heterosexualidad obligatoria y su rol central en el sistema productivo/reproductivo. La necesidad de seguir reflexionando sobre el problema nos compromete igualmente con la imaginación de otros modos posibles de convivencia.

Así, lo que me interesa en el contexto de estas nuevas derechas explícitamente antigénero son las posibilidades de convivencia que tenemos, preguntando hasta qué punto la inconveniencia puede resultar insoportable, y si no es un deber precisamente soportar lo insoportable del otro. Como ya han trabajado Hannah Arendt (2003) y Judith Butler (2012), una ética de la cohabitación implica no elegir con quién compartimos la tierra. De otro modo, estamos en los márgenes del fascismo, con sus múltiples variables de apariencia, *aggiornamientos* o lenguajes tecnocientíficos; en definitiva, al borde de querer eliminar a ese otro diferente.

Mis trabajos más recientes confiaban en la potencia explicativa de la noción de *proximidad*, en cuanto disparador de la respuesta ético-afectiva. En la ambivalencia de lo no elegido, la proximidad daría cuenta de la simultaneidad entre placer e inconveniencia. En ese sentido, me preguntaba de quiénes nos sentimos próximos, y qué proximidades aparecen veladas por una distancia artificiosa. Sin embargo, ante movimientos como el antigénero, la pregunta se modifica en la urgencia: ¿cómo sentirse próximo de quien no quiere nuestra existencia? Digo nuestra: la transfeminista, la cuir, la lgtbq+, la disidente. ¿Cómo convivir con quien no quiere? Si creemos con Arendt y Butler que pretender elegir con quién cohabitar es un gesto fascista; ¿tenemos que cohabitar con quienes se oponen a nuestra existencia? ¿Es posible? ¿Cómo conjugar esa proximidad no elegida?

Ahmed, Butler, Berlant: la proximidad en el filo de sus valencias

La hipótesis general de mi investigación reciente sobre la productividad de poner a dialogar la ontología butleriana con ciertas autoras del giro afectivo me ha llevado a una hipótesis específica: que la noción de proximidad puede aportar a la singularización del análisis de la relationalidad y la capacidad de respuesta afectiva que conlleva. Ya en *Marcos de guerra*, Butler advertía: “Que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal [...] de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control” (2010: 58). A su vez, es esa condición la que anima la responsividad, la capacidad de respuesta a ese mundo y al otro. Recientemente (Moretti, 2022) formulé entonces estas preguntas: ¿en qué ocasiones, y de qué modo, respondemos afectivamente? ¿En qué condiciones reconocemos proximidad afectiva con el “otro”?

El giro afectivo ha permitido reponer un énfasis en la circulación de afectos y emociones, en el modo en que actúan y en las economías que describen esa circulación.¹ Desde fines de la década de los noventa, y con los feminismos y la teoría queer como antecedente, ha propuesto maneras alternativas de comprender la dimensión afectiva o emocional en función de su rol en la vida pública, debatiendo acerca “de la acción colectiva, la memoria, la ciudadanía, la representación estética o la esfera pública” (Macón, 2022: 284).

1 La distinción entre afectos y emociones se ha entendido describiendo a los primeros como desestructurados, prelingüísticos, y a las segundas como afectos ya culturalmente codificados. Autoras como Sara Ahmed y Margaret Wetherell han cuestionado la distinción, en función de la relevancia de experiencias pasadas aun en respuestas no conscientes (Ahmed) o entendiendo el afecto como “creación corporizada de significados [que podría ser entendida como] emoción humana” (Wetherell, 2012: 4). Recientemente, Macón ha propuesto pensar en términos de *práctica afectiva*, como concepto “capaz de desarmar una configuración, estableciendo otra donde la circulación afectiva se superpone con la emocional” (2021: 36).

En particular, Sara Ahmed ha propuesto un deslizamiento de la pregunta por las emociones desde *qué son* hacia un fenomenológico *qué hacen*: las emociones “moldean las superficies mismas de los cuerpos, que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros” (2015: 24). Al pensar los afectos en el entre de los cuerpos, no pueden entenderse como propiedad, “no están ni ‘en’ lo individual ni ‘en’ lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos” (2015: 34). Ese efecto de frontera permite atender a las impresiones que nos dejan los afectos, entendidos de modo relacional. La comprensión relacional de los afectos nos lleva a reconocer que somos moldeadas por la proximidad con unos cuerpos y no otros. Ahmed plantea que dicha proximidad no es neutral, sino que conlleva siempre una carga afectiva específica; la proximidad puede suponer, entonces, una promesa o una amenaza, dependiendo de cómo se configuren las narrativas emocionales que la atraviesan.

En su ya clásico libro *La política cultural de las emociones*, Ahmed dedica un capítulo a cada afecto. Como aporte específico, en este trabajo propongo retomar el modo en que se articulan algunos de estos afectos con la cuestión de la proximidad. En el caso del odio, las narrativas afectivas que analiza “funcionan al generar un sujeto a quien unos otros imaginados ponen en peligro y cuya proximidad amenaza no solo con quitarle algo (empleos, seguridad, riqueza), sino con ocupar el lugar del sujeto” (2015: 78). Esta dinámica del odio opera no solo a través de la proximidad espacial inmediata, sino también mediante la proximidad temporal, pero también a la repetición –con eventuales diferencias– de algunas palabras y lenguajes pegajosos: lo que se pega forma parte de su historia política. Se trata de asociaciones que funcionan provocando el miedo o la ansiedad de verse abrumados por la proximidad real o potencial de los otros. La construcción afectiva de la proximidad excede el encuentro presente para extenderse hacia temporalidades múltiples, el pasado que se ha “pegado”, y eventuales interacciones futuras con un otro que se ha constituido como amenaza.

Un aspecto fundamental de este análisis es que Ahmed desnaturaliza la relación entre los objetos afectivos y las respuestas emocionales que generan. Como ella misma plantea, “las emociones, que responden a la proximidad de otros, no responden de la manera que lo hacen debido a las características inherentes de los otros: no respondemos con amor u odio porque los otros sean queribles u odiables” (Ahmed, 2015: 92). En cambio, es a través de los encuentros afectivos que los objetos y los otros se perciben como poseedores de atributos, a partir de lo cual el sujeto obtiene una identidad propia y distinta a la de los otros. Aquí la autora hace referencia, con la idea de “nación amenazada”, a sujetos identificados con víctimas: podríamos pensar aquí en la alusión de Milei a “los argentinos de bien”,² que deja por fuera a ese otro sujeto, el exterior constitutivo definido como amenaza, como peligro. A su vez, es un sujeto al que se desposee de su reconocimiento, y que se intenta desligar del significante “nación”. Esta atribución de cualidades no pre-existe al encuentro, sino que emerge de él, planteando la pregunta por cómo funciona esta atribución en y a través de los cuerpos.

Al tratar el miedo, Ahmed nos trae un relato de Franz Fanon, interpelado por una niña que se cruza en la calle: “¡Mamá, ve al negro! ¡Me da miedo! ¡Miedo! ¡Miedo! Ahora empezaban a asustarse de mí. Me convencí de que me reiría hasta las lágrimas, pero la risa se había vuelto imposible” (Fanon citado en Ahmed, 2015: 106). Aquí, el hombre negro es producido como objeto de miedo, dependiente de aquellas historias que se le han pegado, la asociación con lo animal, lo malo, lo feo. Es ese movimiento de miedo entre los signos el que habilita que se entienda un sujeto como objeto de miedo en el presente, atribuyéndole el valor emocional de ser temibles. Esto sucede aun cuando –o, según nos muestra con Heidegger, precisamente porque– el objeto temible pasa de largo. En el caso relatado por Fanon, el cuerpo negro es objeto del

2 Puede verse, entre muchos otros, el discurso de Javier Milei en Expoagro (Oficina del Presidente, 2025).

miedo al tiempo que pasa de largo, en ese encuentro fortuito con la niña y su madre en la calle: “la materialidad física de este ‘pasar de largo’ puede asociarse con el paso del miedo entre signos: el movimiento es lo que intensifica el afecto”. Así, Ahmed apunta que “el hombre negro se vuelve aún más amenazante si pasa de largo: su proximidad se imagina entonces como la posibilidad de daño futuro” (Ahmed, 2015: 112). El miedo no solo responde a la proximidad presente, sino que la proyecta hacia futuros imaginados de amenaza.

En el caso de la repugnancia, la autora recalca el efecto corporal inmediato que produce frente a la proximidad. “Ciertamente, la repugnancia hace algo: mediante ella, los cuerpos ‘retroceden’ ante su proximidad, que se siente como desnudez o exposición de la superficie de la piel” (2015: 135). Enfatiza así la manera en que la repugnancia depende del contacto, y cómo impregna no solo a quien la siente sino también el cuerpo que la produce: es “solo a través de una proximidad así de sensual” que “se siente al objeto como algo tan ‘ofensivo’ que asquea e impregna al cuerpo” (2015: 138). La repugnancia revela así la dimensión táctil y contagiosa de los afectos en la proximidad; más adelante veremos que el tacto es un abordaje a la vez clásico y persistente de esta noción. ¿Qué nos toca? ¿Qué o quién no queremos ni que nos toque?

En contraste, el amor opera de manera diferente, donde “la semejanza también puede ser un efecto de la proximidad” (2015: 201). El capítulo “En nombre del amor” analiza cómo “en las narrativas de amor familiares, la proximidad en un sentido espacial, como efecto del contacto, se fusiona con la proximidad como postura ideológica (nos parecemos a partir del carácter, la genética o las creencias, y esta similitud se vuelve una ‘herencia’) que es crucial para la naturalización del amor heterosexual como una trama familiar” (2015: 201). Sin embargo, algo se pierde en esa traducción de proximidad por herencia: la transformación se oculta en el juego mismo del relato de la heterosexualidad como amor a la diferencia. Ahmed esgrime una crítica al modelo freudiano que idealiza la heterosexualidad de este modo, ocultando que la misma “proyecta la semejanza hacia el amor homosexual y transforma

esa misma semejanza en perversión y patología” (2015: 202). Se trata de una economía en la que el mandato de amar deviene un mandato por la idealización de las mismas cosas, hacia otros semejantes. El amor nos orienta hacia unos cuerpos al tiempo, claro, que nos aleja de otros, generando dinámicas específicas de proximidad y distancia. Ahmed sugiere que esas dinámicas logran deslizarse desde el amor por el otro hacia el amor por un grupo, imaginado en términos de semejanzas. La posibilidad de reconocer una vida como digna de ser llorada, como ha analizado Butler, tiene íntima vinculación con reconocerla como digna de ser amada. La semejanza funciona admitiendo una pérdida como “podría haber sido yo” como “juicio sobre la probabilidad de que los otros se aproximen a los ideales que ya he aceptado como míos o nuestros” (Ahmed, 2015: 204) como sucede con el ideal nacional.

Esta reflexión sobre las diferentes modalidades afectivas de la proximidad lleva a Ahmed a proponer una comprensión más amplia de cómo las orientaciones afectivas configuran el espacio social. De modo específico, nos da elementos para pensar la proximidad en contextos de derecha, aunque en el caso actual de nuestro país la forma que va tomando el nacionalismo con este gobierno merezca un análisis aparte. En *Fenomenología queer*, Ahmed plantea que “la atribución de sentimientos hacia un objeto (tengo miedo porque eres temible) aleja al sujeto del objeto, creando una distancia a través del registro de la proximidad como una amenaza. Las emociones implican tales formas afectivas de (re)orientación”. Esto no solo porque los cuerpos se muevan acorde a sus propias orientaciones, sino porque son precisamente las orientaciones las que “moldean los contornos del espacio afectando las relaciones de proximidad y la distancia entre los cuerpos” (Ahmed, 2019: 13). El análisis de la orientación sexual puede verse sumamente enriquecido con esta lectura, al considerar que no se trata solo del cuerpo que nos erotiza sino de modos de orientación al mundo.

Heredera de Hume, Ahmed destaca que “incluso lo que se mantiene a distancia aún debe ser lo suficientemente próximo como para crear o dejar una impresión” (2019: 13-14). Las orientaciones no solo determi-

nan nuestros acercamientos, sino también nuestras distancias, y ambos movimientos requieren algún grado de proximidad para operar afectivamente. Orientarse implica registrar la proximidad de los objetos y los otros de diferentes modos, configurando “no solo cómo habitamos el espacio, sino también cómo aprehendemos este mundo que habitamos de forma compartida, así como ‘a quién’ o ‘a qué’ dirigimos nuestra energía y atención” (Ahmed, 2019: 14). Desde esta perspectiva, parece interesante la promesa de una fenomenología queer que pueda “comenzar redirigiendo nuestra atención hacia diferentes objetos, aquellos que son ‘menos próximos’ o incluso aquellos que se desvían o que son desviados”. Sin embargo, Ahmed matiza que una fenomenología queer no sería “simplemente una cuestión de generar objetos queer” (2019: 14), sino más bien de transformar las orientaciones mismas que configuran nuestras formas de proximidad y distancia.

Como vemos en el análisis de la fenomenología queer de Ahmed, las orientaciones corporales y afectivas configuran nuestras posibilidades de encuentro y proximidad. En esta línea, en *¿Qué mundo es este?* Butler vuelve sobre las condiciones que dejó e intensificó la pandemia: allí, la proximidad refiere tanto a las no elegidas y potencialmente amenazantes –posibles fuentes de contagio– como a las que perdimos en tiempos de aislamiento, “el tipo de proximidad que valorábamos; perdimos el tacto como sentido y como conexión” (2022: 26).

La pérdida del tacto se revela particularmente dramática cuando consideramos que, bajo las condiciones de la pandemia, los elementos mismos de los que dependemos para vivir portan el potencial de quitarnos la vida: “llegamos a preocuparnos por tocar a alguien, y respirar su aire, la proximidad inesperada, los gritos fuertes de alegría o el canto vibrante que emana de un extraño, bailar demasiado cerca” (2022: 26). Aunque la pandemia parece haber quedado lejos, cargamos con esos afectos dolorosos que afligen a todas las articulaciones de la sociedad. Cargamos con sus impresiones, nuestros cuerpos han sido también moldeados por aquel aislamiento. Quizá este es un recorrido de los cuerpos que no deberíamos olvidar al pensar sobre las condiciones que

habilitan los retornos de la ultraderecha, donde el individualismo se presenta como la única alternativa segura ante la amenaza del contagio y la proximidad no deseada.

Sin embargo, Butler no se queda en esta dimensión negativa del tacto. Este sentido nos involucra en escenas como la expresada en la frase *nos tocamos*, donde parece referirse un encuentro físico y emocional que desdibuja la frontera entre quién toca y quién es tocado: “si la actividad y la pasividad están entrelazadas, como sugiere Merleau-Ponty, entonces tanto acción como receptividad deben ser enseñadas por fuera de la lógica de la exclusión mutua” (Butler, 2022: 57). Esta comprensión del tacto como encuentro transformador se profundiza en los momentos en los que uno se plantea preguntas sobre sí mismo: ¿quién soy yo en este momento de tacto, o en quién me estoy convirtiendo? Proximidad e intimidad son una condición que emerge en estas circunstancias, aun de modos que no pueden anticiparse nunca del todo, como podemos constatar con los sentimientos de éxtasis en su sentido más etimológico: estar fuera de sí.

En este retorno a las propuestas fenomenológicas, Butler recupera la comprensión de la intersubjetividad como entrelazamiento, donde interconexión e interrelación son condiciones en las que “no siempre es posible hacer una buena distinción entre los elementos que inciden entre sí” (2022: 63). En este marco, actividad y pasividad no son fáciles de polarizar, y se complejiza la distinción entre afectar y ser afectada. Sin embargo, no se trata tampoco de una “simple reciprocidad, porque la tierra, el agua y la comida median en nuestra relación” (Butler, 2022: 91). Esta reflexión sobre la interdependencia mediada nos lleva a preguntas urgentes: ¿qué (nos) ha pasado con la experiencia de perder el tacto, la respiración próxima de otro? ¿Es habitable un mundo que nos expone a estas amenazas? Estos interrogantes cobran particular relevancia cuando pensamos en las formas en que la pandemia no solo intensificó el aislamiento, sino que también habilitó discursos que presentan al otro como amenaza constante.

Quizá uno de los gestos más interesantes de aquel libro es cuando nos interpela desde lo que hay por hacer: “La tarea no es tanto una simple afirmación de interdependencia como un esfuerzo para encontrar o forjar la mejor forma de interdependencia, aquella que más claramente encarne los ideales de una igualdad radical” (Butler, 2022: 134). En ese sentido, no basta con declarar nuestra relacionalidad fundamental, sino que habría que insistir con la pregunta por la proximidad: ¿de quiénes nos sentimos próximos? ¿Cómo se performa nuestra responsividad afectiva ante esa proximidad? ¿Qué consecuencias tiene asumir nuestra proximidad quiásmica en la ética, en la política?³

La respuesta que dan tanto Ahmed como Butler parece tender a abrazar la proximidad en su doble valencia, porque pareciera que los que nos quieren lejos son siempre los otros: a las disidencias, a las minorías raciales, a las precariedades. Pero ¿qué sucede cuando la proximidad es un peligro *para* quienes son precarios? Esta pregunta se vuelve inquietante cuando nos enfrentamos a las nuevas derechas, los neofascismos y los movimientos antigénero y TERF, que precisamente construyen su política sobre la base del rechazo a la proximidad con aquellos cuerpos que consideran amenazantes o indeseables.

A su modo quizá más quirúrgico y descarnado, Lauren Berlant nos dejó en su último libro una reflexión sobre la experiencia de nuestra relacionalidad no-soberana, la inconveniencia⁴ de otra gente, como tópico político pragmático. El estudio de la inconveniencia es, dice, un abordaje de los procesos de receptividad, y ello conlleva hacerle frente a

3 “Nuestra labor es establecer, como si fuera por primera vez, una relación recíproca que no se pierda en el propio interés ni en el comunitarismo (la coartada del racismo), ni tampoco en la identidad nacional (la coartada de la violencia en las fronteras). La tarea sería repensar el carácter relacional de la ética como entrelazamiento, o solapamiento, o, incluso, como quiasma, al tiempo que imaginamos la igualdad con ese telón de fondo. El yo diferenciado conservaría su singularidad, pero dejaría de ser la base de dicha ética” (Butler, 2022: 134-135).

4 Aventuro que la traducción de *inconvenience* también puede jugar con la noción de lo inoportuno, y lo que resulta de personas que nos importunan.

esta idea: “cuando se trata de vivir en proximidad, no hay algo así como pasividad. El ajuste es una acción constante: el rechinar de las ruedas de la incomodidad y la negociación con las infraestructuras de la vida” (Berlant, 2022: 9). Aquí, la presión de la proximidad involucra todo tipo de tensiones, de valencias positivas tanto como negativas –lo sensual, lo sexual, la violencia, la amenaza, la intimidad, etc.–. Las normas de la proximidad afectiva no tienen tanto que ver con pertenecer, dice Berlant, sino más bien con “lidiar con la fricción de la copresencia” (2022: 10). A partir de sus escritos, pensé en los modos en que la proximidad del otro nos resulta inoportuna: molesta, incómoda, muchas veces de una manera que nos modifica en su afección. Por cierto, esa inconveniencia no siempre puede resolverse; más bien se trata de seguir con el problema en la hipercercanía (*overcloseness*) de nuestro mundo y el modo de vivirla.

Berlant entiende que la proximidad significa navegar lo complejo del cambio en los sitios más ásperos de la coexistencia. En sus palabras, “experimentar la relacionalidad no-soberana –la inconveniencia de otra gente– es inevitablemente una característica de lo sensual ordinario del mundo” (2022: x), esto es, parte del acervo sensitivo, sensorial, perceptivo y emotivo que implica nuestra vida compartida. Así, la inconveniencia se presenta como “el sentido afectivo de la fricción familiar de estar en relación” (2022: 2), con todo lo que la familiaridad implica: hábito, semejanza, roce, tensión. Esa fuerza es la que habilita pequeños movimientos, ajustes que el sujeto realiza mientras procesa el mundo y su complejidad. La experiencia se extiende más allá del encuentro directo, ya que sucede también en las diversas formas de la memoria involuntaria: regusto, réplica, resplandor. En fin, modulaciones del recuerdo sensorial que puede reactivarse azarosamente por diversos estímulos –externos, internos, objetuales, inesperados–.

Es cierto que para Berlant no es necesaria siquiera la presencia ni el encuentro cara a cara para sentir la inconveniencia de la otra gente: “la mera idea de situaciones o de otras personas también puede sacudirnos la sensación de su inconveniencia hasta hacerla consciente, creando

efectos que no provienen de los eventos sino de impulsos afectivos generados internamente” (2022: 2). La vida social del afecto está compuesta de tales problemáticas, que incluyen diferentes sentidos de proximidad, física y de otro tipo; podrían involucrar un sentido de hipercercanía o distancia física, o no, y podrían involucrar familiaridad íntima, o no. La disyunción “o no” marca aquí algunos modos en que la inconveniencia puede volverse ubicua, o al menos difícil de situar. En cualquier escala y duración, la inconveniencia describe un “estado de sentimiento que registra la implicación de uno mismo en las presiones de la coexistencia. En ese estado el cuerpo está prestando atención, afirmando que lo que está frente a uno no es todo lo que está actuando sobre uno o en uno mismo” (2022: 2-3).

Este contacto con la inconveniencia nos perturba en cuanto sujetos, poniendo en jaque la fantasía soberana que nos genera la ilusión de control. Berlant identifica este estado como “geopolíticamente específico [...], en cuanto su modelo del individuo-con-intención incluye una demanda política y social de autonomía como evidencia de libertad” (2022: 3). La inconveniencia de otra gente se convierte así en una cuestión política central y práctica: se trata de con quién estamos dispuestos a compartir la vereda.⁵ En quién confiamos y a quién reconocemos como amenaza, llevando ese miedo de manera internalizada. No es un concepto ni negativo ni positivo de por sí. En el modo al que nos ha acostumbrado Berlant, las valencias de la proximidad son al menos dobles, y no puede resolverse su tensión en el desafío y el placer de la cohabitación.

En este libro póstumo, Berlant advierte que el objetivo no es “ir de ejemplo en ejemplo sino usar lo modular para recoger estrategias para desarmar lo que no funciona y crear campos sociales formados por

5 Como Butler (2022), aquí Berlant hace referencia a los “cuidados” a los que adherimos en la pandemia. Puede también pensarse en relación a cruzarnos de vereda frente a alguien que consideramos amenazante, por caso.

dinámicas diferentes, más satisfactorias de proximidad” (2022: 11). La escritura modular le sirve para abordar las asociaciones que produce la proximidad, que describe como tipos de relación con historias, en las que se sostiene a la vez su contingencia. No hay aquí ontología de causa y efecto, aunque sí herencias políticas asociadas a nuestros modos de la proximidad. Esas historias son permeables, flexibles, y son precisamente nuestras proximidades las que pueden animar recursos para reorganizar el mundo vital, reorganizando incluso nuestros archivos y memorias.

Los efectos de la proximidad no deseada tienen su politicidad y pueden ser a su vez las condiciones de la propia agencia. Berlant insistió en los efectos negativos de separar las políticas sexuales de las políticas revolucionarias estructurales, con lo cual hemos de pensar las actuales intervenciones antigénero como parte del escenario político que hay que resistir y transformar y no como una problemática secundaria, menor o derivada. En un contexto de este corte, la proximidad es peligrosa, amenazante, espinosa. Pero una ontología relacional debe asumir que ese carácter que tanto hemos defendido contra el individualismo “no es algo bueno en sí mismo, un signo de conectividad, una norma ética que haya que colocar por encima y contra la destrucción; en verdad, es un campo controvertido y ambivalente en el cual la cuestión de la obligación ética debe resolverse a la luz de un potencial destructivo persistente y constitutivo” (Berlant, 2022: 23). ¿Qué hacer, entonces, con ese potencial destructivo cuando se vuelve sobre cuerpos concretos, en especial sobre su marca sexogenérica?

Deseos de derecha: apuntes sobre los movimientos antigénero

El trabajo de Butler en *¿Quién teme al género?* (2024) tiene como característica intentar llegar a otros interlocutores: ni la mera academia, ni el activismo convencido. En ese gris, en ese *intermezzo*, encontramos probablemente a una mayoría que no es “el núcleo duro”. Como ha di-

cho Verónica Gago (2024), quizá nuestro país está siendo, lamentablemente, un laboratorio de estas nuevas derechas y su construcción del enemigo generizado a través de la condensación de miedos y ansiedades que ya existen en nuestro precarizado sur global. En ese punto, nos toca reubicar nuestros interlocutores, redireccionar nuestros discursos sin perder la especificidad que nos han dado años de estudio y de activismos feministas y de la disidencia sexual.

El análisis de la proximidad cuando el otro pretende nuestra aniquilación encuentra un caso paradigmático en los movimientos antigénero contemporáneos. José Morán Faúndes ha conceptualizado estos fenómenos como formas de activismo neoconservador, lo que permite comprender que “la idea de un activismo neoconservador permite resaltar que la oposición contra los derechos sexuales y reproductivos (DDSS-RR) cuenta con un brazo organizado de actores diversos que movilizan procesos de acción colectiva en torno a una agenda común” (2023). El autor subraya el carácter político de estas oposiciones, pues aunque sus preceptos se fundan sobre cosmovisiones morales específicas y, en muchas ocasiones, sobre matrices religiosas, su accionar se orienta a transformar la esfera pública y a impactar sobre las instituciones sociales.

Pensar el neoconservadurismo como activismo permite entenderlo como una agenda coherente en lugar de como un conjunto de ideas y acciones dispersas y desorganizadas. Esta organicidad es fundamental para comprender su capacidad de construir proximidades amenazantes y de articular respuestas afectivas específicas frente a la alteridad sexual y de género. Es preciso atender a esta capacidad de movilización, anclada en la construcción de una frontera impermeable entre un “nosotros” y un “ellos” con lo que parece ser la producción de un enemigo *total*.

Esta construcción del “enemigo total” opera históricamente a partir de un momento de alarma en el campo neoconservador. La movilización de los activismos feministas y LGBTI+ en la Conferencia sobre Población y Desarrollo en El Cairo (1994) y en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (1995) generó pánico moral. La perspectiva de género comenzó a ser interpretada como supuesta

arma ideológica del feminismo, dando lugar a lo que se conoce como “ideología de género”: la interpretación neoconservadora de las teorías y políticas de género desarrollada desde los años noventa.

Morán Faúndes identifica cuatro dimensiones que hacen a este discurso en la actualidad: epistémica, ideológica, moral y geopolítica, analizadas a partir de un corpus de textos producidos por escritores/as y activistas neoconservadores/as de las Américas y Europa desde 1994, que no presenta demasiada novedad desde entonces.

En primer lugar, en el nivel epistémico, el discurso antigénero se articula en torno al axioma conservador de lo supuestamente natural, que establece como incuestionables la diferencia sexual, la identidad específica y el deseo heterosexual. Esta naturalización opera a través de la combinación entre discurso teológico y narrativa secular, estableciendo un régimen epistemológico que se dice realista y postulando una realidad objetiva independiente del sujeto. Esto permite sostener una matriz estable e incuestionable de sexo-género-deseo. La operación central consiste en posicionar al “nosotros” como portador de la verdad, mientras que los “otros” representan la ideología. Otras políticas sexuales son postuladas como ideología, reñidas con la “objetividad” que el neoconservadurismo se arroga. Esta división epistémica configura una proximidad particular: el otro no solo piensa diferente, sino que representa la falsedad misma frente a la verdad natural.

En segundo lugar, el nivel ideológico presenta la “ideología de género” como una supuesta reversión del marxismo, donde la lucha de clases se traduce en términos de lucha cultural sexogenérica. Esta narrativa construye al feminismo y los movimientos LGBTI+ como una agenda comunista encubierta que representa una amenaza en términos de totalitarismo y pensamiento único. Simultáneamente, esta caracterización se combina con una crítica al liberalismo, particularmente a la búsqueda individual del placer. Aparentemente sin temor a la contradicción, esta ideología se describe como un dispositivo conceptual que condensa los principales demonios del conservadurismo –opuestos a la idea de un dios ordenador–. Esta operación discursiva aúna a los

enemigos en un mismo espacio narrativo, configurando un discurso que funciona como potente herramienta de movilización al enfatizar selectivamente características convenientes al adversario.

En tercer lugar, el nivel moral introduce una dimensión crucial para entender la proximidad amenazante: la producción del otro no como adversario sino como enemigo moral. Los sujetos feministas y LGT-BIQ+ no solo representarían posiciones políticas diferentes, sino que encarnarían males que amenazan a la sociedad en su conjunto. Son contruidos como peligros para la continuidad de la sociedad y la especie, como riesgos morales y como amenaza. Esta construcción moral transforma la lucha contra feminismos y disidencias en una cuestión de supuesta “supervivencia social”. La “ideología de género” se presenta como la ideología del mal, responsable de la destrucción del hombre y de la familia, que es el núcleo de sus políticas y economías. En esta operación, el miedo funciona como mecanismo de subjetivación política, mientras que la excusa de proteger a la niñez opera como marco simbólico de la indefensión.

En cuarto lugar, a nivel geopolítico, el “otro” es construido como un poder global que amenazaría las costumbres tradicionales locales. Se presenta al género como una agenda foránea que, mediante un esencialismo cultural, aparece como agenda neocolonial, pensamiento único global o colonialismo sexual. Este discurso transitivo permite la acusación de extranjería hacia toda institución que promueva políticas de género, configurando un ataque al sistema de derechos humanos. Se establece así una tensión entre tradición y soberanía local versus universalidad de los derechos humanos. El poder global es presentado bajo una narrativa conspirativa (*lobby*, medio oculto para promover la homosexualidad, etc.), intensificando la percepción de amenaza.

La articulación de estas cuatro dimensiones produce aquella figura del enemigo total. Esta frontera no constituye una realidad empírica, sino un artefacto narrativo que el propio discurso produce. Se trata de una condensación bajo el sintagma “ideología de género” que funciona como amalgama de posiciones identitarias aglomeradas por el discurs-

so neoconservador. Esta construcción tiene efectos específicos sobre la configuración de la proximidad: el otro no es simplemente diferente o incluso un adversario, sino que representa una amenaza existencial total. La proximidad con este otro no podría tolerarse porque implica el riesgo de aniquilación propia. Se configura así una subjetividad donde la proximidad del otro genera no solo rechazo, sino terror ante la posibilidad de la propia desaparición.

Las conclusiones de Morán Faúndes permiten entender cómo emerge del discurso de la “ideología de género” una estrategia de movilización política. La construcción de este imaginario a partir de una relación adversativa produce semióticamente un enemigo total, generando pánico moral y procesos de reacción que funcionan como modelo de subjetivación política. Esta reconfiguración del campo neoconservador resulta en un discurso eficaz y una estrategia política efectiva de oposición a los derechos sexuales y reproductivos.

Ante este panorama, Butler ha formulado una pregunta central que le da título a su último libro: ¿quién le teme al género? Y, más específicamente: “¿En qué tipo de fantasía obsesiva se ha convertido el género y qué ansiedades, miedos y odios recoge y moviliza?” (Butler, 2024: 49). En una obra pensada para personas no convencidas, la propuesta de Butler es analizar este fenómeno en términos psicosociales, como un sitio que organiza miedos y ansiedades íntimas para despertar afectos políticos.

Los movimientos antigénero operan poniendo al género como la supuesta causa real de ansiedad e inquietud. Esta operación no solo recoge sino que amplifica pánicos modernos preexistentes, funcionando como un dispositivo que amalgama contradicciones sociales bajo un mismo significante. Se trata de un mecanismo de desvío y encubrimiento de ansiedades legítimas que, al concentrarse en el género como amenaza, permite atemorizar para volver al redil del orden establecido. Para los sectores conservadores, el género se convierte en el receptáculo donde se depositan múltiples ansiedades que exceden largamente las cuestiones de identidad sexual, funcionando como superficie de proyección de

inquietudes más amplias sobre la transformación social. Sin embargo, cabe otra pregunta en relación con esto: ¿cuáles son nuestros miedos contemporáneos? ¿Le tememos a lo mismo? ¿Quién teme a la precarización, a la destrucción del medio ambiente, a la destrucción de los sistemas públicos de educación y salud, a la persecución, a la muerte?

Butler identifica que, en cuanto organizador de sentidos encarnados, el género articula dimensiones fundamentales de la experiencia: la vida, el cuerpo, las pasiones, el hambre, la enfermedad, la vulnerabilidad, la capacidad de relacionarse, la sexualidad y la violencia. Esta amplitud explica su potencia como sitio de condensación de múltiples ansiedades: al tocar aspectos tan básicos de la experiencia humana, cualquier amenaza percibida sobre el género se experimenta como amenaza existencial. Para conceptualizar esta dinámica, Butler recurre a la noción de fantasía desarrollada por Jean Laplanche, entendida como una disposición sintáctica de elementos de la vida psíquica. Se trata de una organización del deseo y de la ansiedad que se deriva de ciertas reglas estructurales y organizativas y los articula tanto material consciente como inconsciente. Esta perspectiva permite comprender cómo la “ideología de género” funciona no solo como discurso político sino como fantasía organizadora que estructura la experiencia subjetiva. La fantasía no es meramente un contenido mental, sino una forma de organizar la realidad psíquica que tiene efectos materiales y concretos.

Siguiendo los desarrollos de Laplanche, la ideología opera cuando los códigos culturales transitan por las fantasías más primarias, configurando un terreno en el que no hay una forma clara de disociar el inconsciente de la acción cultural. Butler también remite a la ya clásica perspectiva althusseriana que entiende la ideología no solo como conjunto de creencias sino como formas de organizar la realidad que son parte de nuestra formación como sujetos sociales. La ideología impregna nuestra atmósfera porque constituye las estructuras mismas a través de las cuales experimentamos y organizamos el mundo.

En este sentido, la fantasía del género no puede entenderse solo como una manipulación política consciente, sino como una articulación de

estructuras inconscientes primarias y códigos culturales específicos. Esta imbricación explica su eficacia: no se trata solo de un discurso que convence racionalmente, sino de una fantasía que organiza la experiencia afectiva y corporal de los sujetos, configurando formas específicas de proximidad y distancia con la alteridad sexual y de género. La crítica de esa fantasía involucra también un llamado de atención:

Este delirio, entendido como fenómeno psicosocial, es el punto en el que todos los miedos y ansiedades íntimos se organizan socialmente para despertar pasiones políticas. ¿Cuál es la estructura de este espantajo vibrante y distorsionado llamado “género”? ¿Con qué objetivo se agita? ¿Cómo desarrollar un imaginario alternativo lo bastante fuerte como para desenmascarar sus artimañas, dispersar su fuerza y detener los esfuerzos de censura, distorsión y política reaccionaria que potencia? (Butler, 2024: 18-19)

Ante el asunto de cuáles son y cómo se articulan estos *deseos de derecha*, parece claro que impera un impulso de restauración de un supuesto orden pasado: patriarcal, de privilegio masculino, de carácter natural y sostenido por lo religioso. Sin embargo, como advierte Butler, es un nivel de fantasía, ya que un orden así nunca *existió* del todo. Más bien se lo idealiza, y con esa fuerza estructurante del deseo se lo dirige contra las disidencias sexuales. Uno de los efectos materiales de esta idealización restauradora es hacer retroceder políticas y derechos inclusivos, encarnando regímenes autoritarios como formas legítimas de paternalismo. Recordemos que los movimientos antigénero en realidad no se oponen al género, “sino que reivindican una jerarquía de género que quieren imponer al mundo” (Butler, 2024: 28).

¿Cómo se configura la *proximidad* en ese escenario autoritario? ¿Continúa resultando productiva a la hora de analizar las condiciones de la capacidad de respuesta afectiva que nos aproximan a unos cuerpos al tiempo que nos alejan de otros? En la pregunta por cómo vivir juntos, la proximidad es a un tiempo promesa y amenaza; mas ante la insistencia de movimientos antigénero que pretenden la eliminación de unas formas de vida, la proximidad resulta cuanto menos espinosa. ¿Cómo

compartir espacios y tiempos con quienes quieren que *no seamos*? Se ha vuelto necesaria la revisión de algunos mecanismos reactivos contra el género y sus modos de articular condenas morales y violencias sobre cuerpos que encarnan formas no cisheteronormadas, en una distribución desigual y virulenta de la precariedad.

La proximidad puede ser seductora o asfixiante, o ambas cosas a la vez, pero en el marco de cohabitar este mundo debemos atender a ella tanto como a las condiciones que la componen. La complejidad de la cohabitación, máxime en el escenario actual, enfatiza la necesidad de reflexionar y discutir las implicancias pero también los límites de la proximidad. ¿Qué hacer con una proximidad tan espinosa?

Consideraciones para seguir conversando

La noción de *proximidad* aparece como productiva a la hora de analizar las condiciones de la capacidad de respuesta afectiva que nos aproximan a unos cuerpos al tiempo que nos alejan de otros. A su vez, devela el funcionamiento –solapado– de un marco sexo-afectivo determinado de manera histórica y política. En la pregunta por cómo vivir juntos, la proximidad es a un tiempo promesa y amenaza de los cuerpos interdependientes; supone una relación quiasmática entre sujeto y objeto, en el marco de una gramática que reitera y desfasa.

En este contexto, parece necesario volver a pensar en la agencia, permeada por la proximidad y que el giro afectivo ha modificado y reactivado. En su tarea de desafiar las configuraciones afectivas de un sistema de sexo-género violento y excluyente, la agencia afectiva muestra su contingencia e injusticia. Sobre ello ha trabajado Cecilia Macón: “Lejos de una concepción en la que los afectos son causa de la acción, la agencia afectiva supone la refiguración del orden afectivo como efecto y como causa de la estrategia emocional” (2021: 38). Junto con señalar la contingencia radical de toda configuración afectiva, la agencia aparece aquí como recurso para impugnar la subordinación, gesto que resulta relevante “en un momento en que algunos estudios sobre los afectos

se centran en dar cuenta de la inhabilidad de pensar el futuro en un presente marcado por el Antropoceno, el capitalismo global y los movimientos reaccionarios asociados no solo a la pérdida de la esperanza, sino sustancialmente a la captura y regulación de los afectos” (Macón, 2021: 37).

La agencia afectiva está, de hecho, siendo sitio de resistencias e interrupciones de los movimientos antigénero y sus violencias excesivas. Quizá también resulte necesario insistir en que sea un sitio de reflexión crítica sobre las condiciones y los efectos de nuestra proximidad, sobre la que tanto hemos insistido desde la ontología sociocorporal. Butler entiende que las normas tienen por efecto corporal material abrir un registro afectivo:

Si se puede decir que las normas nos conforman es solo porque ya existe una relación de proximidad, encarnada e involuntaria, con su impronta. Las normas actúan sobre una sensibilidad y susceptibilidad al mismo tiempo que las conforman; nos llevan a sentir de determinada manera y esos sentimientos pueden evolucionar en pensamientos incluso cuando bien podríamos llegar a pensar en ellos, al preguntarnos: ¿por qué somos esto en vez de aquello? (Butler, 2024: 41)

Podemos y debemos retomar esa interrogación para subvertir la norma que pretende responder de un único modo: identidades sexuales estables, binarias, inmutables, en una idea pobre y falaz de lo biológico. Pero además de entender los objetivos y la estructura por la que funciona el fenómeno antigénero, resulta quizá más interesante la tarea a la que invita enfáticamente Butler: es necesario encontrar modos de imaginación crítica que, aun desde coaliciones incómodas, nos permitan hacer frente a la escena fantasmática del género. El escenario requiere entender nuevas configuraciones en los reclamos por el reconocimiento: se nos pide que no lo exijamos, pero el reconocimiento jurídico conseguido en las últimas décadas está –aún– en pie. Mientras tramamos modos de garantizar ese reconocimiento existente, es importante apuntalar uno que además de jurídico sea social, cultural, subjetivo.

Como resignificación subversiva, como provocación extrema, podríamos entonces apostar a apropiarnos de la citada acusación del ministro de justicia y subvertirla: ser *inventos subjetivos*. Y en su mejor sentido: re-imaginarnos junto a la comunidad de quienes ya no están y que hacemos próximos, generar figuraciones colectivas, afirmar subjetividades que haremos reconocer una y otra vez como existentes, materiales e insistentes. Inventos subjetivos, anacrónicos y deseantes, que reafirmen las proximidades afines que se intentan aislar y desmotivar. Si el miedo y la ansiedad están siendo movilizados políticamente, ¿cómo respondemos, más allá del repudio? Más aún, ¿qué agencias afectivas podemos movilizar, circular, infiltrar? ¿Cómo interrumpimos la economía afectiva autoritaria, restauradora, violenta que pretende acorralarnos? ¿Con quiénes y cómo aliarnos en proximidad para inventar o reconocer otras dinámicas sexo-afectivas?

No podemos responder de manera simple la inquietud que motorizó el trabajo: ¿cómo sentirse próximo de quien no quiere nuestra existencia? Sí necesitamos, probablemente, insistir en la pregunta, y contar con que la proximidad nos recuerda nuestra dependencia, nuestra no soberanía, y ese es ya siempre el marco de nuestra agencia. No somos sujetos por completo ni meramente objetos, y la agencia puede oscilar entre la pasividad y la acción. Es desde esa fragilidad que podemos aliarnos para habitar un mundo que debemos *volver posible*. El juego de reclamarlos *inventos subjetivos* es una figuración para retomar y pervertir la provocación conservadora y violenta, para reconectar proximidades que han intentado aislar. La proximidad debe permear nuestra agencia, atenta a lo que podemos figurar para cohabitar mejor en el mundo. Seguir con el problema, pensarlo, conversarlo, hacerlo circular, es también reorientar nuestras proximidades con otras precariedades, enlazarlos con narrativas transfeministas para poder seguir reflexionando sobre las violencias que recrudecen, los ataques al género y el pánico sexual. Para poder ser inventos que provoquen el estado de excepción que resiste a la regla fascista.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- (2019). *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona, Bellaterra.
- Berlant, L. (2022). *On the Inconvenience of Other People*. Durham, Duke University Press.
- Butler, J. (2022). *What World is This? A Pandemic Phenomenology*. Nueva York, Columbia University Press.
- (2024). *¿Quién teme al género?* Buenos Aires, Paidós.
- Gago, V. (2024). ¿Quién le teme al género? Judith Butler y las batallas ideológicas de la extrema derecha. *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/butler-genero-extrema-derecha/>
- Macón, C. (2021). *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión*. Buenos Aires, Omnívora.
- (2022). Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta ex ante. *Revista Latinoamericana de filosofía*, Vol. 48, N° 2.
- Morán Faúndes, J. M. (2023). ¿De qué hablan cuando hablan de “ideología de género”? La construcción del enemigo total. *Astrolabio*, N° 30, pp. 177-203.
- Moretti, I. (2022). Un futuro del tamaño del universo. Proximidades afectivas y porvenir en Estrella Roja. *En la otra isla. Revista de audiovisual latinoamericano*, N° 7.
- Oficina del Presidente (2025, 14 de marzo). Javier Milei en Expoagro: Gobernamos para los argentinos de bien, no para los delincuentes. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/javier-milei-en-expoagro-gobernamos-para-los-argentinos-de-bien-no-para-los-delincuentes>

CAPÍTULO 16

La dimensión generacional del autoritarismo contemporáneo: de la fragilidad subjetiva a la fragilidad de la democracia

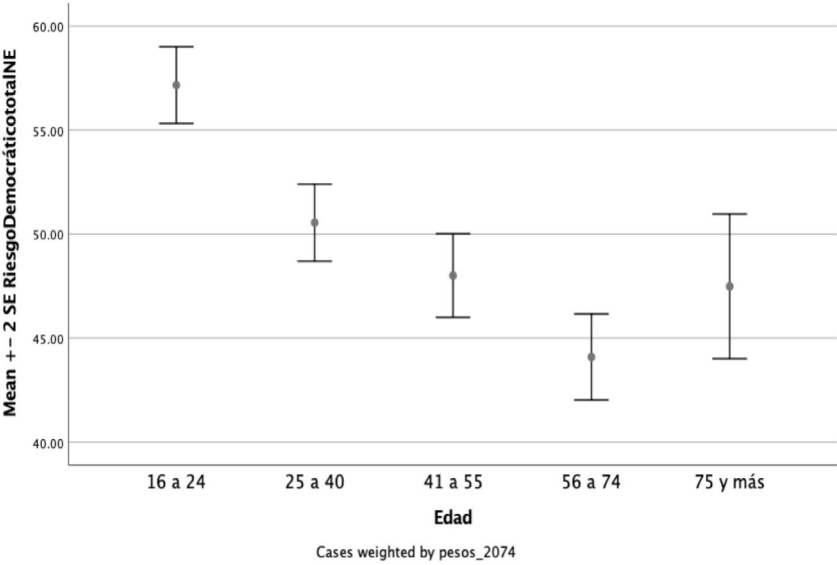
Lucía Wegelin y Ramiro Parodi

Introducción

Desde los resultados de las elecciones nacionales de 2023 las juventudes se volvieron un tema urgente para todo intento de comprender críticamente la sociedad argentina contemporánea. Además de la atención del campo científico especializado –en investigaciones de larga data como los de Miriam Kriger (2024) o Pablo Vommaro (2023)– y la sociología política –en textos como los de Pablo Semán (2023) y Melina Vázquez (2024)–, incluso los estudios de opinión pública y análisis electoral, como los de la consultora Zuban Córdoba (2023), se han visto confrontados con la necesidad de interpretar el “voto joven” a la extrema derecha como un fenómeno político novedoso. Los análisis de los resultados electorales de 2023 en la Argentina pusieron en evidencia que había algo sucediendo entre los votantes de aquellas franjas etarias que recién empezaban sus experiencias electorales que el análisis político no podía desatender. En el estudio sobre ideologías autoritarias que venimos promoviendo desde el Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA) también nos habíamos encontrado en el trabajo de campo con un “síntoma” que reclamaba ser leído. Aquí no ensayaremos una explicación de ese

síntoma que apunte a la reconstrucción de una constelación compleja de causas sociohistóricas, en las que ni la historia política y económica local ni las dimensiones sistémicas y globales de las transformaciones del capitalismo pueden pasarse por alto, sino que presentaremos diversas emergencias de ese síntoma que permiten delinear aristas de un problema novedoso: la fragilidad de los imaginarios y valores democráticos de los nacidos en este nuevo siglo en la Argentina, quienes hoy tienen menos de treinta años.

Gráfico 1. Índice de riesgo democrático



Fuente: Elaboración propia.

Esto es lo que leemos en el gráfico: no se trata simplemente de que los más jóvenes votan más a la extrema derecha, sino que los valores e imaginarios que componen la adhesión de los sujetos a la democracia son notablemente más frágiles entre los jóvenes entre 16 y 24 años. En el

“Índice de riesgo democrático” que compusimos aquí,¹ la media de los más jóvenes está muy por encima del resto de las franjas etarias.

Por supuesto que la propia nominación del síntoma como “fragilidad democrática” implica un movimiento interpretativo que se diferencia de otras lecturas de la problemática. Aquí sostenemos que ese voto joven a la extrema derecha habla de un crecimiento de las ideologías autoritarias en esa franja etaria, es decir, que no se reduce a un gesto de rebeldía generacional (Stefanoni, 2021) ni a una “sensibilidad mejorista” de los jóvenes de sectores populares en la pospandemia (Semán y Welschinger, 2024). Las disposiciones antisistema y las críticas al –mal– funcionamiento del Estado de bienestar que registran acertadamente esas dos lecturas del fenómeno no se articulan aleatoriamente con un antiprogresismo que corroee los consensos democráticos más básicos.

Si la interpretación de Stefanoni pone el énfasis en la mayor capacidad de los discursos de derecha radical para expandirse a través de los dispositivos de las redes sociales y articular un discurso antiprogresista y anticorrección política entre los jóvenes usuarios, la lectura de Semán, basada en etnografías realizadas en la Argentina, destaca la coincidencia en el orden del sentido entre el discurso del líder de La Libertad

1 La encuesta se realizó del 11 al 27 de septiembre de 2023. El público objetivo fue la población de 16 años y más de la Argentina. Se realizaron llamadas a teléfonos particulares (celulares) aplicando un cuestionario mediante procedimiento IVR. El instrumento de recolección de datos fue un cuestionario estructurado de preguntas cerradas, con una muestra aleatoria estratificada. El margen de error es del 2,2% y el nivel de confianza del 95%. El procedimiento empleado para calibrar y eliminar los desbalances de la muestra consistió en reasignar los pesos de los individuos de manera que el resultado final refleje la distribución poblacional. Las variables de corrección demográficas fueron: sexo, edad, nivel educativo y voto en elecciones presidenciales. Esto permitió generar una muestra representativa de la población sin sesgos. El tamaño de la muestra fue de 2074 casos totales luego del procesamiento y las pruebas de consistencias. El índice “riesgo democrático” incluía preguntas agrupables en cuatro grandes dimensiones: “reglas democráticas” (dos preguntas), “instituciones democráticas” (tres preguntas), “autoritarismo” (dos preguntas), “racismo y xenofobia” (dos preguntas). Parte de los resultados de la investigación se encuentran en Wegelin, Ipar y Cuesta (2024).

Avanza y un conjunto de jóvenes cuyos padecimientos cotidianos se expresan bajo las mismas palabras. Es innegable que las derechas han sabido capitalizar mejor que cualquier otra fuerza política las nuevas tecnologías de la comunicación y que también han sabido expresar mejor un cambio en las experiencias de los jóvenes, como sugieren Semán y Welschinger. Pero aquí nos interesa pensar la articulación entre lo que esas dos lecturas identifican como “capacidades” de la derecha: ¿las redes sociales no han tenido un lugar en la transformación de la experiencia de los jóvenes? ¿Cómo se relacionan la precariedad laboral que registra el trabajo de Semán y Welschinger con la transformación de las condiciones de la socialización juvenil que produjeron las redes sociales?

Semán y Welschinger atribuyen el éxito de Milei a su capacidad para hacer coincidir su discurso con la experiencia de un sector de la sociedad –los jóvenes emprendedores– disponible políticamente por la decepción que implicaron los gobiernos de Alberto Fernández y Mauricio Macri:

¿De qué manera el modo de vida de los emprendedores, categoría al mismo tiempo moral y económica, es sensible a los llamados de Milei? [...] Si asistimos a una adhesión ideológica o electoral, se debe a un anudamiento exitoso entre la convocatoria política y la estructura acogida –definida por las experiencias vitales– de esa convocatoria. (Semán y Welschinger, 2023: 139)

El énfasis de los autores está puesto, entonces, en la conexión o desconexión discursiva entre candidatos y jóvenes emprendedores. Así, avanzan en su argumento mostrando testimonios que confirman esta conjetura. La conexión se expresa en la sincronización de sentidos en torno a la libertad, el emprendedurismo y las disposiciones “anticasta”, mientras que la desconexión se deja leer en todo discurso que busque defender derechos universales o un “Estado presente”, ya que las experiencias vitales de los participantes mostrarían que los derechos deben merecerse y que el Estado ha “estado ausente” (Semán y Welschinger, 2023: 156). Leyendo a los participantes de sus estudios, los analistas

señalan que “los derechos no se reconocen ni se ejercen por efecto de su universalización, ni nacen de una necesidad, sino como acreencia que corresponde a un mérito: ‘Un derecho se merece’” (2023: 150). De esta manera, entonces, la “prédica de Milei recogió todos los temas que sus adversarios políticos abandonaron” (2023: 166), al mismo tiempo que “casi todo lo que Néstor Kirchner movilizó para legitimarse pasa a ser ilegítimo” (Semán, 2023: 24).

Queda expuesto el énfasis, entonces: bajo condiciones de desencantamiento político con las experiencias recientes, los jóvenes emprendedores habrían encontrado un terreno de sentido compartido con el discurso de Milei. “Si los mejoristas votan mayormente por candidatos como Milei o Bullrich, es en gran parte porque esos referentes sostienen esa visión y esa agenda mejor que otros y la legitiman, aunque no la hayan originado” (Semán y Welschinger, 2023: 151).

Sin embargo, nos interesa resaltar otro énfasis pertinente para nuestra lectura, que señala que la fragilización subjetiva puede decantar en una fragilización democrática. Hay rasgos que incluso estos autores escuchan en los participantes de su trabajo de campo y que nos parecen relevantes destacar para poner en tensión la idea de que el apoyo de los jóvenes al proyecto libertario se explique únicamente por condiciones precarias y “coincidencia” discursiva. Por ejemplo, el rechazo a los “docentes que hacen paro” (Semán y Welschinger, 2023: 157), “la superioridad moral de aquellos que sobreviven en el mercado” (2023: 159), el “contraste con aquellas que ‘viven de arriba’ gracias a asignaciones vistas como caprichosas o injustificadas, sean planeros o políticos” (2023: 163), la “reacción frontal pertinaz contra el feminismo y contra las militancias identitarias” (2023: 157), la identificación con “su [de Milei] bronca, su rugido, su agresividad, su descripción de la casta, su desprecio por las instituciones que le dan sentido social a la democracia” (2023: 166) y el uso de palabras tales como “‘parásitos’, ‘fracasados’ y ‘ñoquis’ que son cada vez más corrientes en la imagen que se hace de la vida social una parte de los argentinos y, muy crecientemente, los jóvenes” (2023: 149).

Este conjunto de rasgos pueden ser interpretados a la luz de los datos de la encuesta sobre “riesgo democrático” que mostramos para sostener que el apoyo al discurso de Milei no se reduce únicamente a disposiciones “mejoristas” de los jóvenes emprendedores precarizados, sino que hay también un proceso (que excede fuertemente las coyunturas electorales) de paulatina adhesión a ideas y valores autoritarios que racionalizan el rechazo de derechos, el desprecio por quien recibe una asistencia social, la estigmatización de lo que se aparte de la heteronorma, la identificación con un líder que abiertamente ha puesto en duda el valor de la democracia y la naturalización de un lenguaje deshumanizador. En esta adhesión valorativa pueden comenzar a pensarse también las razones del triunfo de Milei y los procesos de subjetivación política de los jóvenes argentinos contemporáneos.²

Sostenemos entonces que no podemos pensar el éxito de los discursos de extrema derecha entre los jóvenes solo desde el prisma de las capacidades de la derecha para manipular una tecnología comunicacional o para elaborar un discurso “mejorista” para un sector decepcionado. Por el contrario, creemos que hay una fragilización de los consensos democráticos entre los jóvenes que es el destino de una experiencia de fragilidad subjetiva atravesada por la precariedad laboral y la socialización a través de redes sociales. Tal como la lectura adorniana de Freud pensaba que sucedía con el Yo débil, vulnerable a la propaganda fascista (Adorno, 2004), se trata de la proyección de una debilidad propia como

2 En otro artículo (Cuesta y Parodi, en prensa), exploramos la hipótesis que señala que existe una brecha de género en ese voto joven a partir del análisis de una serie de entrevistas en profundidad realizadas a mujeres jóvenes militantes argentinas. Ahí nos detuvimos en lo que denominamos como “procesos de subjetivación asimétrica” entre hombres y mujeres. Esta cuestión está siendo materia de investigación a nivel global (Givens, 2004; Spierings y Zaslove, 2017 y los resultados del Survey Center of American Life, que pueden consultarse en la web <https://www.americansurveycenter.org/>) y no será abordada en este artículo. Sin embargo, sirve como apoyo para investigar la relación entre gobiernos de extrema derecha, discursos antidemocráticos y juventudes.

amenaza exterior, que conduce a desarrollar una hostilidad frente a ese otro que se imagina amenazante y de ese modo resquebraja la posibilidad de la convivencia democrática entre diversidades (Cuesta y Wegelin, 2024: 37). En otras palabras, el autoritarismo social es el destino de una experiencia de fragilidad subjetiva, que se escribe con diversas tramas en cada coyuntura, pero que siempre es susceptible de convertirse en combustible para procesos políticos de desdemocratización, como el que conduce la Argentina contemporánea.

En el presente, esa fragilidad del Yo se puede asociar al fracaso ante la exigencia de omnipotencia del sujeto emprendedor en el contexto de la crisis del neoliberalismo (Catanzaro y Wegelin, 2019), a la ineludible vulnerabilidad a la que nos expuso la pandemia o a la precariedad laboral generalizada y profundizada con la reconfiguración del sistema capitalista luego de 2008. Para contribuir a la comprensión de ese “síntoma autoritario”, aquí nos interesa indagar en las tramas con las que se escribe la particular experiencia de fragilidad de los jóvenes argentinos. Para ello, trabajaremos con material cualitativo producido durante 2023 y 2024 por el equipo del LEDA. De las diversas series de grupos focales que realizamos en ese período,³ pondremos el foco en los grupos realizados con los menores de treinta años de edad, agrupados por voto, para sostener cierta homogeneidad interna que permite la desinhibición ante problemas morales y políticos complejos como los que planteamos en esas discusiones (Petracci, 2007). De todos modos, no explicitare-

3 En este trabajo analizamos principalmente los grupos de jóvenes realizados en el marco de dos series de trabajo de campo: 1) una serie de diez grupos focales realizados con participantes de AMBA en agosto y septiembre de 2023, financiada con tres proyectos PICT-FONCYT 2021/AGENCIA, dirigidos por los investigadores Micaela Cuesta, Agustín Prestifilippo y Lucía Wegelin; 2) una serie de seis grupos focales cuyo trabajo de campo se realizó en colaboración con el Instituto Argentina Grande, durante octubre de 2024, con ciudadanos de la provincia de Buenos Aires, que incluyó un grupo con jóvenes menores de veinte años que asistían al colegio secundario. También nos referimos eventualmente a un trabajo anterior, realizado en febrero de 2023, en el que se hicieron siete grupos focales virtuales con participantes del interior del país y cinco grupos presenciales con ciudadanos del AMBA.

mos de qué grupo de votantes se trata en cada caso, para evitar lecturas erróneas que conduzcan a proyectar las opiniones aquí volcadas como la opinión de un perfil de votantes determinado. Como sostenemos en otros trabajos:⁴ no nos interesa quién dijo qué cosa, dado que se trata de un trabajo cualitativo que no permite realizar proyecciones representativas, sino que trabajamos con los discursos como textos anónimos, que permiten indagar en las experiencias de una generación atravesada toda por las fragilidades que sintomatizan como fragilidad democrática, tal como sí conocemos a través de datos estadísticamente representativos.

Primera fragilidad: miedo a la explotación

En los grupos de jóvenes, la pregunta por el principal problema que los afecta es respondida con referencias a los padecimientos económicos, especialmente en el mundo del trabajo. La preocupación no parece ser la de otras etapas de la Argentina, asociadas a altos índices de desocupación, sino por las malas condiciones del ingreso al mundo laboral: salarios magros, maltrato y miedo a la explotación conforman la primera fibra de fragilidad que vamos a explorar.

Mod⁵: ¿Cuál sería tu mayor preocupación o el resto también? ¿Qué les preocupa de entrar a ese mundo?

H1: La explotación.

H2: Y sí.

H1: El decir, o sea, yo... Ahí nada, [es una época] en la que vos ya no podés pedirle ni plata a tus viejos, pero tampoco tenés una manera de

4 En el apartado “Sobre un estilo de investigación empírica” del libro *Prejuicio y política* (Cuesta y Wegelin, 2024: 20-24), se puede encontrar un desarrollo más extenso de los criterios metodológicos que utilizamos en el trabajo de campo y en la interpretación de los materiales.

5 Se utilizarán las abreviaciones “Mod” cuando habla el moderador de la conversación, “M” cuando interviene una mujer y “H” cuando interviene un hombre. Si participan más personas del mismo género en el fragmento, se numeran en orden de aparición (“M1”, “M2”).

conseguir la tuya, y en la que te ven que estás en esa situación [de un posible trabajo] te dicen, “bueno, de tal a tal tiempo para que te dicen te pago quince mil pesos por quincena”, y vos decís “[sacaría] como diez y quince mil pesos por quincena, son cuatro semanas, son treinta mil al mes que no pago nada, es un montón”, pero por ahí estás trabajando ocho o nueve horas diarias, todo seguido, y ahí es donde por ahí tu mamá, que ya sabe lo que es trabajar ocho o nueve horas y te pagan quince mil pesos pesos nada más, te ayuda y te dice, “para mí por acá no es” (16-24 años, septiembre de 2023).

Estos jóvenes parecen no aceptar la idea de que los primeros empleos deben ser necesariamente mal pagos (el famoso “derecho de piso”). Son conscientes de que los salarios bajos son un problema para comenzar a construir la vida que pretenden y se ven afectados por ello. Al problema de los sueldos se le suma el de las condiciones de trabajo.

Mod: ¿Y esto lo hablan con sus amigos, con gente de su edad o no? ¿Es una preocupación todavía?

M: Yo sí, siempre estamos hablando de lo que trabaja, cuánto nos pueden llegar a pagar, cuánto les pagan. Yo tengo una amiga que ahora está trabajando en 24, hace un mes más o menos, poco menos, le quisieron robar y le agarran la mano y la reventaron a ella contra el vidrio. No se cortó, pero ella ya quería renunciar y la jefa cada tanto la llama tipo “¿podés venir hoy? No tengo a nadie que la cubra”, porque ya renunció. Así lo quisieron robar, ella renunció (16-24 años, septiembre de 2023).

Los relatos de vulnerabilidad laboral también contribuyen a describir un clima de desprotección generalizada. El testimonio deja entrever que los adultos no cumplen ningún rol protector, ya que, en este caso, la empleadora insiste en que alguien trabaje en un marco de inseguridad grande.

H: Porque, por más que tengas un trabajo fijo o tengas dos trabajos, como decía ella, es imposible llegar a fin de mes con lo que aumentan los precios, y encima yo también alquilo y me aumenta todos los meses porque no estoy pudiendo alquilar otro lugar, porque no consigo, porque no me toman las garantías. Si no tenés garantías de Capital o de provincia, propietaria, no te lo alquilan, es todo un lío. (16-24 años, septiembre de 2023)

Este relato nos permite ver nuevamente el problema salarial y, al mismo tiempo, la naturalización del pluriempleo. Este no solo implica un quiebre del trabajo como lugar identitario propio de las sociedades industriales (Sennett, 2006), sino que también contribuye a la fragilidad subjetiva, en cuanto supone una gran incertidumbre económica y un debilitamiento de los vínculos que sostenían la seguridad social, expresado aquí en el relato sobre la imposibilidad de conseguir garantías para un alquiler. A este dibujo de la problemática laboral de los jóvenes hay que sumarle la imposibilidad de conseguir empleo cercano a sus casas, que aparece en otros testimonios. Dicha situación, en un marco inflacionario, parece desorganizar la vida (“es todo un lío”) y atenta contra la realización de cuestiones básicas como pagar un alquiler.

H: Eh, me llamo [...], soy estudiante de programación, estoy aspirando para también de programación de videojuegos. Y a mí me resulta bastante complicado la verdad, hoy en día, no solamente por el hecho de que estamos mal, sino que hay constantemente paro de los colectivos, de transporte público, de enseñanza, porque yo tengo mi hermana [que] siempre, siempre tiene algún problema con los estudios, porque ya sea los profesores decidieron faltar o deciden hacer paro docente porque no se le paga o por otras cuestiones. Eh, yo actualmente no puedo laburar tranquilo porque yo aparte tengo un laburo de medio tiempo, soy carpintero. Y no puedo, no me da el bolsillo, no me da porque no puedo cargar la SUBE, cada vez me cuesta más. Me cuesta también llegar para mis gastos a fin de mes, y no siento, cada vez que yo recibo el pago, no siento que estoy progresando en nada, porque siempre me faltaba un número más para saldar una cuenta (16-24 años, septiembre de 2023).

Este testimonio podría plantearse como la lucha del individuo contra la sociedad. El joven describe el mundo que lo rodea como un conjunto de obstáculos (paros, ausencias de docentes) que complican su realización personal. No es que el todo social esté simplemente invisibilizado en un relato individualista propio de una sociedad neoliberalizada de la que todos somos parte, sino que lo social aparece representado –el sujeto sabe que no está “suelto”–, pero eso otro aparece siempre como un peso, una carga negativa para el desarrollo de una vida individual. Por

eso es posible, para esa subjetividad, descargar una hostilidad contra los representantes de la sociedad que se les opone, imaginariamente, como obstáculo. La socióloga Gisela Catanzaro también ha observado esta tendencia en jóvenes y señaló que allí anidan las condiciones para una politización autoritaria:

Politización que supo traducir en demandas defensivas y fatalistas de desregulación, adecuación al orden establecido y represión de la protesta social, la dificultad para percibir el conjunto de interdependencias a las que la experiencial individual se encuentra enlazada y las ansiedades frente al desamparado y la incerteza generados por un capitalismo crecientemente desigual y hostil a nivel mundial. (2021: 133)

Por lo tanto, no es solamente que los sujetos tengan expectativas “mejoristas” ni que solo sean “víctimas” de las crisis económicas. Es que en ese “mejorismo” que rechaza la intervención estatal para el desarrollo en sociedad radican las condiciones de emergencia de disposiciones autoritarias que, al mismo tiempo que se consideran moralmente superiores por, por ejemplo, no cobrar programas sociales, deniegan su relación constitutiva con el conjunto social, al que solo pueden ver como un obstáculo a eliminar.

En el extracto citado aparece nuevamente el problema salarial. La descripción puede asimilarse a la de un corredor que no se detiene, pero al que cada vez le faltan más kilómetros para llegar a la meta, porque la sociedad le coloca obstáculos en el camino. Frente a ese todo social, el individuo se siente solo, pero, lejos de exaltar su soledad como un valor –tal como pretende el discurso del emprendedor exitoso (Laval y Dardot, 2013)–, la padece como fragilidad subjetiva.

H: Y la verdad que corte, a veces, corte, si te lo ponés a pensar bien, te da corte, bronca e impotencia. Saber lo que vos estás tranquilo y ponerle un día estás en tu casa, está en 500 pesos el kilo de tomate y al otro 900, es un decir, esto te deja medio pensando.

M: Y sí, también lo mismo, impotencia más que nada, porque vos ves que por lo menos tu familia que trabaja un montón. Y siempre están como muy a fin de mes que no llegan, que no pueden salir porque no les

alcanza. Aparte, también como que está todo el mundo trabajando tanto y como que nunca llega a nada, a nada. Porque la cosa es, si vos trabajas, se te corta el tiempo para estudiar, si no estudiás, no tenés trabajo, si no tenés trabajo, tampoco tenés plata (16-24 años, agosto de 2023).

La experiencia de la precarización de un mundo laboral al que recién se está ingresando produce una “bronca”, un enojo asociado justamente a la constatación de la propia fragilidad de un sujeto que se confronta con su propia impotencia. La sensación que describen vacía de sentido la experiencia laboral (que en otras épocas era la principal ordenadora de las identidades sociales) porque “no alcanza”. Se trata de un esfuerzo sin premio, sin recompensa. Así, cuando se enfrentan a una clásica dicotomía vital para quienes terminan el colegio secundario (trabajar o estudiar), no parece haber caminos abiertos: se confrontan con una trampa, ya que “si trabajás, no tenés tiempo para estudiar, pero si no estudiás, no conseguís trabajo”. Ya no se trata de dos caminos posibles para construir un futuro, sino de un círculo problemático del que no hay salidas visibles.

La impotencia se produce también por ver el padecimiento de sus familiares. La inflación es un rasgo percibido, de una u otra manera, por todos. El aumento constante de precios borra el sentido del esfuerzo. No es este el escenario que imaginaron en el pasado reciente.

Mod: ¿Y la imposibilidad de alquilar o comprar es el problema principal de la gente joven de su edad hoy en día, o hay otros problemas más importantes, antes de la casa, o en qué resumirían otro problema?

H: No, lo que hablamos hasta ahora, primero llegar a fin de mes, un trabajo firme (16-24 años, agosto de 2023).

Esta descripción redundante en la imposibilidad de visualizar un futuro. No aparecen imágenes relativamente concretas, sino señalamientos de corto plazo como “llegar a fin de mes” o “pagar el alquiler”. Los relatos carecen de proyección y se produce un efecto de resignación que aspira a lo mínimo indispensable: “un trabajo firme” o “estabilidad” de algún tipo.

H: Creo que uno de los principales problemas que tenemos es el tema de independizarse. Es muy difícil sostenerse a uno mismo, alquilar si no tiene nada, empezar de cero, comprarse unos electrodomésticos, la mesa, la cocina, la heladera; son cosas que capaz uno piensa que se va a comprar, pero es muy difícil porque la plata no te da como para poder ahorrar y comprarte ciertas cosas. Y los alquileres, la realidad es que son muy caros, y al menos donde yo estoy escasean los alquileres, no hay muchos, y los que hay son carísimos porque están en el centro (18-24 años, octubre de 2024).

Es allí donde vemos que se anuda la fragilidad que padecen los jóvenes por la precariedad en el mundo laboral y la fragilidad asociada a los imaginarios de futuro de esta generación. Con esto nos referimos a deseos, utopías o proyecciones vitales que apunten hacia futuro y motoricen la acción del presente, por más que sean difíciles de conseguir. No se trata de una ausencia absoluta, sino que aparecen algunas aspiraciones, como en el fragmento recién citado, donde el deseo apunta a “independizarse”, es decir, desprenderse de la dependencia familiar en términos económicos. Como se observa, esa posibilidad queda rápidamente cancelada y los motivos son de corto alcance. No se la descarta porque no pueden comprar una casa, sino porque no pueden alquilarla. Del mismo modo, no se descarta la posibilidad de independizarse porque no pueden construir una casa, sino porque no pueden comprar ni los electrodomésticos. La sensación es que incluso el “plan B” se les está cancelando.

Esa clausura de la posibilidad de proyectar una vida individual adulta redundante en que no se pueda responder a la pregunta sobre el futuro más que con referencias a lo doméstico o a una ampliación del tiempo presente, puesto que lo que se desea es simplemente “estabilidad”.

Ante la experiencia de desamparo, no aparece la posibilidad de un lazo con las instituciones estatales o del pedido de una asistencia. Estos también son jóvenes precarizados como los que describen Semán y Welschinger, que al mismo tiempo expresan que tienen bronca, que ven sufrir a sus familias y que el Estado es solamente un obstáculo. No es solo el desfondamiento del mercado de trabajo lo que experimentan,

sino también el del Estado como último garante de la gran articulación social de la que somos parte, un todo al que integrarse. Si imaginariamente aparece para estos jóvenes como un obstáculo, significa que se profundiza el desanudamiento de los otros, propio de la socialización neoliberal. Como sugería Ignacio Lewkowicz después del 2001:

El síntoma es una experiencia de la contingencia. Dicho de mejor manera: el síntoma que aparece por todos lados es la amenaza del devenir superfluo. Si en el Estado todos éramos necesarios, en condiciones de fluidez la subjetividad está en todo momento a punto de devenir superflua (2023: 5).

Es amenaza de contingencia lo que los jóvenes experimentan como una incertidumbre que les impide imaginar un lugar para ellos en el futuro.

Segunda fragilidad: sin nombres para el futuro

En esa imposibilidad de proyección se cifra entonces otra fragilidad propia de esta generación. En esta sección queremos hacer énfasis en la dimensión temporal de la fragilidad. Los jóvenes no remiten al pasado, no hay arrepentimientos ni nostalgias. Los tiempos que dominan son, tal como vimos con la primera fragilidad, el presente como urgencia por resolver lo inmediato, pero también el futuro, como veremos a continuación. Por supuesto que el trabajo aparece como parte de las incertidumbres sobre el futuro, pero, insistimos, en este caso nos interesa resaltar la carencia de imágenes teñidas de pasiones alegres proyectadas:

Mod: ¿Y a ustedes, como gente de su edad, qué es lo que más les preocupa hoy?

M: El futuro.

H: Qué va a pasar mañana.

Mod: ¿Les parece que ese es el principal problema de los jóvenes de hoy, cómo me lo contarían?

M: Y, siempre, en todas las épocas a los jóvenes se les pone cierto peso, porque eso nos pone en un lugar en que se dice en que nuestras manos está el futuro, pero siento que ahora es mucho más preocupante porque no es como que te ponen el peso del futuro, sino que vos tenés que

pensar en el futuro que vos vas a tener, porque ahora está mucho más incierto que hace unos años.

Mod: ¿Y si tienen que anotar cuál es el principal problema de los varones jóvenes de hoy?

H: Las pocas herramientas para el futuro. (18-24 años, octubre de 2024)

Lo primero que habría que destacar es la aparición de la “preocupación”. El motivo se debe a que no se sienten en condiciones de poder hacerse cargo de su porvenir. Se representan a sí mismos sin las herramientas necesarias para construir ese futuro. Perciben un cambio de época en la que domina lo incierto:

Mod: ¿Y les preocupa eso, piensan en eso?

H: Y sí, preocupa saber dónde vas a estudiar el año que viene, tal vez, si vas a seguir en el mismo lugar, en el mismo trabajo, si voy a estar el mes que viene, es como un futuro más cercano [...].

De nuestra edad sería ver si podemos seguir teniendo la educación pública o si podemos aspirar a un futuro tranquilo, dentro de todo. (18-24 años, octubre de 2024)

Hay un futuro inmediato o “más cercano” que se puede asociar al devenir esperable de un joven que termina la escuela: estudiar, trabajar, colaborar en la casa o todo eso al mismo tiempo. Ese futuro próximo parece tener el suelo sumamente endeble. No hay certezas sobre dónde estudiar o si se permanecerá en el trabajo. Aparece, a su vez, una duda sumamente amplia que da cuenta de la falta de rumbo: no saber si se seguirá en el mismo lugar. Parecería ser que el presente es lo incierto, lo inseguro, y por eso la proyección se vuelve imposible.

H: Mis compañeros no encuentran trabajo. Sé que muchos se están yendo a la provincia, sé que tampoco hay trabajo en la provincia, pero acá no hay directamente. Te hacés tu PyME y te metés al mercado laboral, o nada, porque verdaderamente que te contraten es muy complicado, son todos negocios que están muy cerrados, que te mete un pariente o tenías algún conocido.

Mod: ¿Eso dirías que es así desde hace varios años o es algo nuevo?

H: Esto es algo muy nuevo porque antes te daban trabajo temporal por lo menos. Ya la gente no se está queriendo tomar vacaciones por

el hecho de que no sabés si el mes que viene te despiden porque hay alguien que tiene más ganas de trabajar que vos, supuestamente. Es eso, por lo menos a mis compañeros, lo que más preocupa (18-24 años, octubre de 2024).

Este fragmento narra las dificultades para insertarse en el mercado laboral, pero también introduce un matiz en relación a lo que se retrataba a través de los grupos realizados en 2023: durante 2024, sí empieza a aparecer el miedo a perder el trabajo, por la dificultad de volver a conseguir uno. Como se puede apreciar en la segunda respuesta, los jóvenes perciben que este es un problema nuevo. Habría un tiempo pasado donde dar el primer paso para conseguir un trabajo era más fácil, donde había más posibilidades. Hoy reina la preocupación que los impulsa a migrar forzosamente, pero incluso en esos desplazamientos no habría garantías. Armar un emprendimiento propio (al que llaman “PyME”) parece ser más una obligación ante la falta de oportunidades que una decisión “moral”. Nuestros testimonios muestran algo distinto: hay pretensión de estabilidad, pero, al considerarla imposible, se activa el plan B, que consiste en “emprender”. Las ilusiones son más austeras, pero, por ello mismo, más frustrantes en su imposibilidad. El puente que el discurso de Milei encontraría con estos sujetos no parece ser la ilusión de mejoras en el camino emprendedor, sino más bien la ilusión de obtener certezas en un mundo incierto:

M: Me encantaría que en cinco años la economía esté estable y que... qué sé yo, poder viajar y todo eso que a uno le gusta hacer y que hoy por ahí no puede hacer. Pero la verdad es que es mucho porque, como decíamos un poco al principio, es como que con cada gobierno cada vez está peor la cosa (18-29 años, septiembre de 2023).

Parte de la incertidumbre que venimos describiendo está asociada a la inestabilidad económica. Algo de esto ya lo vimos en la primera fragilidad con respecto a la inflación y la falta de sentido que adquiere el trabajo cuando los precios aumentan permanentemente. La falta de certezas en el valor de los objetos parece trasladarse a la experiencia cotidiana.

Corroído el lazo en las relaciones de valor, se deteriora también el de las relaciones sociales. Esta situación frustra cualquier intento de imaginar el futuro, como cuando en el fragmento recién citado aparece la idea de “viajar” y rápidamente es descartada, porque la imagen del tiempo que tienen es la de un deterioro constante. Esto hace que cada día sea más difícil afrontar la cotidianeidad:

M: Yo creo que busco estabilidad.

Mod: ¿Y qué tendría que pasar en Argentina para que tengas estabilidad?

M: Y más que nada, con lo económico. Creo que eso es lo más importante. Estabilidad en lo social, en lo económico, o sea, qué sé yo, si se estabiliza la economía pero, no sé, salís y hay inseguridad. Perdón por el debate moral, pero nada... yo necesito como esas cosas para... necesito saber que lo que gano yo vale, que lo que yo me compro no me lo van a sacar.

Mod: ¿De qué depende, sabés decirme qué tendría que pasar?

M: Dependería de la economía en sus momentos, o sea, también el partido de por medio, si va progresando, si justamente vamos, porque si en esos cinco años, en el futuro, que se esté estabilizando la inflación, o sea, en muchos factores, pero espero que sea medianamente estable (18-29 años, febrero de 2023).

De este modo, se abre el escenario para la aparición de deseos de estabilidad. No hay aquí una rebeldía juvenil o un deseo de cambio generacional en relación con el *establishment*, sino que se espera del futuro el orden y la previsibilidad que hoy parecen utópicos. Ante la falta de grandes imágenes sobre el porvenir, se escuchan ambiciones austeras. Emergen pedidos de certezas “en lo social, en lo económico, con la inseguridad”.

M: Soy Melanie, tengo 22 años y soy estudiante de locución. Y no sé, yo pienso que vamos cuesta abajo en todo sentido y que no hay lugar para nuevas opciones.

H: Y eso cómo, si tuvieras que transcribirlo a unas sensaciones, ¿qué es lo que te hace sentir?

M: Impotencia, enojo, reticencia. (16-24 años, agosto de 2023)

Cerramos la descripción de la segunda fragilidad, cuyo énfasis está puesto en la descripción del futuro, con este fragmento que recoge una imagen catastrofista: “vamos barranca abajo en todo sentido”. La parti-

cipante señala que no hay lugar para nuevas opciones, lo que equivale a decir que la barranca terminará en un abismo. Deja planteada la cuestión afectiva: estas imágenes del futuro la paralizan, la enojan y la dejan “reticente”. Es decir, con un resto que se guarda para sí misma, que la hace replegarse en su interior. Un silencio a medias teñido de bronca e impotencia para pensar salidas.

Tercera fragilidad: la salud mental en cuestión

En los grupos focales que hicimos con jóvenes en edad escolar, escuchamos que las cuestiones económicas no aparecen tan rápidamente como “el principal problema” de esta generación, sino que este se refiere más bien a la salud mental. Los menores de 18 años perciben que se trata de problemáticas muy generalizadas, ya que entre sus pares encuentran con mucha frecuencia trastornos de ese tipo.

Mod: ¿Y con sus amigos se hablan esos temas?

H: *Topic* principal. El principal tema de conversación.

Mod: ¿Sí? ¿De verdad?

H: Tengo muchos problemas en mi grupo de amigos.

Mod: Mirá. ¿Cómo esto? ¿De ansiedad o ataques de pánico?

H: Están medio depresivos, medio medio. (16-20 años, octubre de 2024)

En el trabajo de campo encontramos una naturalización del lenguaje de la salud mental: “ansiedad”, “depresión”, “estrés”, “trauma” son términos usados entre los jóvenes con mucha frecuencia y naturalidad. Utilizan estas palabras para describir estados de ánimo sin distinguir entre casos clínicos o patologías y preocupaciones cotidianas.

V: Hay gente como yo que también sufre corte ansiedad, que no puede dejar de pensar las cosas. Corte y eso también juegan contra eso, porque estás pensando, pensando, pensando, qué va a pasar, qué va a pasar, qué va a pasar y al final corte puede no pasar nada o puede corte hacerlo bien, pero igual en tu mente está el que le salga mal.

Mod: O sea, ¿la situación de vivir así es peor para alguien con ansiedad?

V: Se puede vivir el día a día igual, pero hay un momento en que llega,

que empezás a pensar corte, qué pasará acá, qué sé yo, unos meses, dónde estaré parado y estaré o no y eso (16-24 años, agosto de 2023).

Este testimonio representa la tramitación subjetiva de la incertidumbre económica, laboral, salarial e inflacionaria que venimos describiendo. La tercera fragilidad de los jóvenes apunta a resaltar una tendencia a la patologización de sus preocupaciones. Muchos jóvenes dicen padecer (y/o efectivamente padecen) cuadros clínicos como trastornos de ansiedad y depresión, y encuentran que los motivos se vinculan con la incertidumbre sobre su futuro. En un momento de toma de decisiones que se viven como “trascendentales” (qué van a estudiar, dónde van a vivir, de qué van a trabajar), los jóvenes se encuentran fragilizados subjetivamente, ya que no ven posibilidades sobre las que tomar partido. El contexto socioeconómico los detiene al mismo tiempo que las coordinadas generacionales los empujan a decidir:

M: Bueno, ni hablar de lo que es el ambiente, el medio ambiente y todo eso. Se está yendo todo a la mierda. Pero eso nomás. (18-29 años, septiembre de 2024)

Este fragmento no apareció con mucha frecuencia, pero vale la pena resaltarlo para vincularlo a lo que organizaciones como UNICEF denominan “ansiedad climática”: la expresión de una alerta sobre el futuro debido a las consecuencias que podría generar una crisis climática que ven cercana. Esta ha sido una generación que creció en un marco de develamiento y “toma de conciencia” de la crisis climática que atravesamos. El punto valioso de este fragmento es que contribuye a trazar el perfil fragilizado de los jóvenes. Lejos de tomarla como una oportunidad para canalizar ahí la potencia de su generación, la crisis termina colaborando con la preocupación que ya padecen por otros motivos.

M: Sí, yo creo que la salud mental y todos esos temas son mucho más visibles en esta época porque apareció internet y todas esas cosas, y la cultura de todo eso va cambiando conforme va pasando el tiempo y los jóvenes ahora tienen mucho más acceso a los términos o formas de mejorar uno la salud mental. (18-24 años, octubre de 2024)

Este fragmento comienza a introducir el otro gran problema que rodea la salud mental en la actualidad: la mediación digital de la vida de los jóvenes y de sus vínculos en la actualidad. En primera instancia, es en el amplio océano de internet en donde encuentran diagnósticos para sus “síntomatologías” e incluso herramientas para “mejorar uno la salud mental”. Allí buscan el lenguaje que les permite construir una identidad en ese período de búsqueda del sujeto, mientras la sociedad no les ofrece ninguna certeza. Al mismo tiempo, encuentran en el mundo digital modos de evadirse de esas preocupaciones (patologizadas).

V: A mí lo que me pasa es que contestar mensajes es una constante. Y en mis ratos libres es cómo... ¿con qué me estimo?

Mod: ¿Te preocupa estar tanto tiempo?

V: Sí, encima en la modalidad que voy es multimedios y usás mucho la compu y me sobresatura y si no tengo una pantalla es como que no sé qué hacer.

M: Es como una sobrecarga, es como que siempre hay algo para estar mirando el celular.

Mod: ¿Cuándo la pasás mejor, cuando estás, digamos, más aburrido pero desconectado o cuando estás conectado pero sobrecargado?

V: El tema es que no la estás, porque cuando estás conectado no la pasás ni bien ni mal. Ni te das cuenta.

M: Es que antes de estar solo con tu propia cabeza... si estás solo por ahí no querés ni pensar y te querés desconectar del mundo. (16-20 años, octubre de 2024)

Al mismo tiempo, la evasión que ofrecen las redes sociales y las “pantallas” en general no se experimenta como una herramienta que permita hacer algo contra la angustia, sino más bien como propiciadora de una dependencia que se registra como “peligrosa”. El sujeto sabe que no es dueño de sí cuando se entrega a esa evasión y que allí no recupera la capacidad de tomar decisiones de cuya falta adolece en la entrada a su vida adulta, sino que, más bien, es esa capacidad lo que las nuevas tecnologías de la comunicación le escamotean. En ese sentido, cuando les preguntamos a un grupo de jóvenes en escuela secundaria cuánto tiempo de pantalla utilizaban por día, la gran mayoría dijo que usaba el teléfono

“todo el día” o “12 horas mínimo”; una vez que ingresaron a la aplicación Bienestar Digital, vimos chicos/as con picos de 9 horas diarias. La descripción que realizan, señalando la necesidad de contar con “estímulos”, da cuenta de una dificultad para lidiar con la soledad, producto de ese desfondamiento de los vínculos que construyen la estabilidad social en la que un individuo se integra al ingresar en la adultez. Aquellas preocupaciones descritas en la primera y segunda fragilidad parecen encontrar acá su dique de contención digital. Los y las participantes admiten que recurren al uso de pantallas para apaciguar los pensamientos.

M: Sí, es muy adictivo, estoy estudiando y veo *reels*.

Mod: ¿Y por qué te parece que pasa eso de que es adictivo?

M: Y no sé, porque se vuelve adictiva la comunicación y ver qué está pasando en la sociedad. (16-20 años, octubre de 2024)

Este otro fragmento refuerza lo anterior y expresa, directamente en la jerga de la salud mental, la relación que tienen con las pantallas: las describen como “adictivas”. Insistimos: esta experiencia es vivida con cierto padecimiento. A su vez, parecería haber una curiosidad incesante de “entrar” a la pantalla como forma de “entrar” a la sociedad. La experiencia de vivir en sociedad se realiza desde el aislamiento que produce la relación personalizada (perfilada y algoritmizada) de las plataformas digitales.

H: También te puede traer dolores de cabeza, cansancio en la vista, problemas de concentración.

M: A mí me pasa por ahí con un libro eso mismo, que por ahí lo estoy leyendo pero no lo estoy leyendo de verdad. Y tengo que volver a leer porque no entendí nada.

H: La pérdida de atención que te genera esto, porque es una atención fantasma, porque le prestás atención, pero no estás ahí. (16-20 años, octubre de 2024)

Casi todos los participantes de este grupo focal estaban en edad escolar. Muchos reconocieron dificultades para poder concentrarse para leer y estudiar. Hablan de una “atención fantasma” en la que externa-

mente parece que están cumpliendo con su deber, pero en su fuero interno no logran concentrarse.

M: Sí, iba a decir sobre eso que de hecho está comprobado que la atención de los humanos hoy no dura en un mismo tema más de media hora, porque ya nos aburre y no podemos retener más información.

Mod: Decís que eso es general o que ahora...

M: No, general y más a nuestra edad.

H: Me parece que es algo que está pasando actualmente. Más con el uso del celular, porque es tanta la información que recibís todo el tiempo que ya no... Nosotros necesitamos cada vez más y más, porque todo nos aburre. Cada vez más necesitás esa adrenalina, esa, no sé cómo se llama, tiene otro nombre.

M: Capaz hace veinte años los alumnos podían estar una hora en una clase y prestaban atención cuarenta, ahora ya a los diez minutos ya no tenés ni la mitad de los chicos concentrados o que están haciendo otra cosa. Porque te satura tanto y está tan bien hecho para que te quieras quedar ahí, saltando constantemente entre apps, que no te das cuenta de nada (16-20 años, octubre de 2024).

El problema de la falta de atención es explicado en términos estrictamente generacionales. Es interesante notar, en este sentido, la apropiación de un “nosotros” para hablar. Encuentran una suerte de base “científica” (“está comprobado que...”) para justificar por qué padecen de una falta de concentración. Esto los deja en una situación de pérdida y desresponsabilización: ya no hay nada por hacer. Finalmente, lo que parece leerse también es una falta de control que se corresponde con la metáfora de la “adicción” vista más arriba.

V: Te saca las ganas de hacer otras cosas. Porque vos al hacer eso tenés recompensa y al hacer otras cosas no tenés esa recompensa instantánea. Jugando un juego siempre estás entretenido, siempre te está dando algo, cuando vos haces otra cosa eso no te lo da. Eso te saca las ganas de hacer cualquier otra cosa. (16-20 años, octubre de 2024)

Este fragmento intenta racionalizar el uso excesivo de pantallas. La relación con las plataformas parecería otorgar a los y las jóvenes una suerte de “premio”, que puede ir desde pasar un nivel de un juego, ganar

dinero o, sencillamente, estar entretenido. Esta temporalidad inmediata de las pantallas es bien distinta a la del estudio o el entrenamiento, que requieren tiempos un poco más extensos para traducirse en una calificación o rendimiento positivo. Los jóvenes mismos se reconocen como parte de esa “generación ansiosa” de la que hablan estudios como los de Jonathan Haidt (2024).

Es importante mencionar que en las redes hay una permanente circulación de discursos violentos, menos frecuentes de forma tan expuesta en el espacio público tradicional.⁶ Esto constituye otra capa de la tercera fragilidad, debido a que parece no haber grandes consecuencias, ya que el consumo de esta información que circula públicamente (una publicación abierta en una red que todo el mundo puede ver) se produce en el fuero privado (un/a chico/a en su cuarto viendo el celular). Estas características producen las condiciones de rituales de la crueldad que retoman las prácticas del *bullying*, pero las hacen trascender por fuera de los marcos de la institución escolar.

Ellos reconocen que intentan, generalmente sin éxito, mitigar el uso de pantallas a través de “ayunos de Instagram”, por ejemplo. La salida más clara parecería ser un retorno a actividades, tales como los deportes, que requieren necesariamente prescindir de las pantallas.

M: Igual para mí eso de la atención antes y ahora no, para mí es por el mal trato de los papás, ponele mis papás dicen que ellos antes estaban en la escuela y estudiaban y prestaban atención y mucho mejor porque si no llevaban buenas noticias los cagaban a palos. No, pero en serio, yo le pregunto a mis tías, a mi abuela, y me dicen que ellos estudiaban más porque si no los cagaban a palos. Y ahora no, ahora te toca y no sé

6 En el informe que realizamos en el Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismo de la UNSAM, titulado “Grilla de análisis de violencias en el espacio digital (GAVED). Presentación y primeros hallazgos” (LEDA, 2022), dejamos planteado un esquema para estudiar los discursos de odio en las plataformas digitales. Notamos indicios como la existencia de “objetos de odio” y “escenas de odio”, así como un desplazamiento entre el espacio público tradicional y el espacio público digital, donde se naturalizan las agresiones, los insultos y las amenazas.

si el hijo le pega a la mamá. Ahora nos aburre y uso el celular y la play, no nos dicen nada.

H: Me pasa un poco como a ella, en momentos donde salgo o mayormente en viajes ni lo uso. Pero en mi cotidianidad en la semana mucho. En viajes lo dejo de lado, pero no es lo natural en mí (16-20 años, octubre de 2024).

En ese fragmento se pone en evidencia también el síntoma al que nos referíamos al principio: la fragilidad subjetiva puede abonar una disposición a tendencias autoritarias. Ante la vivencia dolorosa del excesivo uso de pantallas (que trae problemas como la falta de concentración, la mala comunicación o la exposición a discursos crueles o violentos) y el fracaso en el autocontrol, este fragmento trae la opción por la “mano dura”, la disciplina como solución. La experiencia de la fragilidad propia, en este caso frente a la adicción que producen las redes, abre el camino para una demanda de control ejercida autoritariamente desde afuera. La ausencia de autoridades en el espacio digital expone al sujeto a una fragilidad que, si no se tramita de otra manera, puede conducir a una demanda de respuestas autoritarias.

La fragilidad democrática como síntoma generacional

Hemos reconstruido hasta aquí tres modos en que los jóvenes argentinos experimentan su propia fragilidad: en relación con el mercado del trabajo, el futuro que les espera y la digitalización de sus vidas. Frente a esas experiencias de su propia incapacidad para encontrar un lugar seguro en un mercado laboral amenazante, para proyectar y decidir sobre su futuro y para protegerse de los peligros de una esfera pública digital desregulada, el sujeto reacciona con la proyección de sus propias frustraciones como hostilidad hacia un otro exterior. La expansión de esos mecanismos en una sociedad en la que los jóvenes padecen de ese modo el trayecto de su inserción en la sociedad adulta explica el éxito de discursos políticos autoritarios entre ellos. Se trata de líderes con discursos que ofrecen una narrativa que refuerza esos mecanismos sub-

jetivos, identificando a algunos otros como culpables y legitimando la descarga de violencia sobre ellos, pero sobre todo ofreciendo certezas y algún tipo de estabilidad frente a lo incierto. En otras palabras, y siguiendo el esquema freudiano de “Psicología de las masas y análisis del yo”, lo que ofrecen estos líderes es la reposición de un tipo de autoridad fuerte –con la que identificarse– cuando la propia autoridad del yo sobre sus vidas está fragilizada.

No se trata solamente de que esos líderes hagan coincidir su discurso con el de determinados sectores sociales o de que utilicen mejor las nuevas tecnologías de la comunicación. En una esfera pública platformizada (Fische y Jarren, 2024) como la actual, la crisis de la autoridad que estaba en la base del esquema freudiano cobra una nueva dimensión. Ante el corrimiento de los medios tradicionales como intermediarios del discurso en el espacio público, las plataformas no asumen ese lugar, a pesar de que, en los hechos, juegan un rol fundamental a la hora de privilegiar temas, visibilizar agendas y fomentar enunciadores gracias a su lógica algoritmizada. De esa manera, las plataformas se desresponsabilizan de sus efectos, presentándose como tecnologías neutrales, y las implicancias recaen sobre los productores y/o consumidores de contenidos. Esto ha repercutido en una carencia de discursos “autorizados”, poniendo en suspenso el lugar del saber (cualquiera sea: médico, mediático, político, económico, climático). Habermas (2022) lo explica desde el desplazamiento despolitizador de los ciudadanos interpelados por los medios tradicionales hacia los consumidores que son el objetivo de los actuales medios digitales. Las plataformas serían entonces medios sin mediación, lo que libra el terreno para la proliferación de discursos que, ante la falta de criterios, no parecen reconocer un borde cultural que logre apaciguar las pulsiones violentas, la incitación al odio y la banalización de la historia.

Acordamos plenamente con que “el desencanto con la democracia liberal tiene un fundamento material” y con que “el retroceso de la adhesión democrática no es un problema de ‘falta de conciencia’ de los

pueblos, ni de errores pedagógicos” (García Linera, 2024: 73). Fundamentalmente en un país como la Argentina, que no muestra indicios claros de crecimiento y estabilidad económica hace por lo menos diez años. No pretendemos reponer viejas dicotomías para señalar que el voto joven a la extrema derecha tendría “razones culturales y no económicas”, sino que más bien pretendemos insistir en la compleja articulación entre instancias que nos permite leer las transformaciones estructurales como experiencias de fragilidad, fácilmente traducibles en transmutaciones valorativas. En ese sentido, la interrogación sobre el voto joven no puede pasar por alto ni las transformaciones en el mundo del trabajo ni las transformaciones en el espacio público digitalizado. No para desempolvar viejas teorías del convencimiento, sino para alentar sobre la multiplicidad de riesgos que habitan en un espacio público digital fuertemente desregulado y concentrado.

El análisis clásico del autoritarismo social como combustible de ciertos fenómenos políticos históricos funciona hoy para pensar el éxito electoral de las extremas derechas en general, pero es la trama particular de las fragilidades en cada coyuntura espacio-temporal la que explica entre quiénes es más exitoso ese tipo de discursos. Cuando son los jóvenes, atravesados por las vacilaciones identitarias propias de esa etapa transicional hacia la vida adulta, los que padecen las fragilidades sistémicas (del mercado del trabajo, de una esfera pública transformada y, por lo tanto, del futuro en general), los discursos autoritarios encuentran entre ellos la posibilidad de expandirse. Sin discursos democráticos que ordenen las coordenadas del mundo laboral y de la vida pública digital, y por lo tanto que puedan ofrecer coordenadas para un futuro colectivo en el que cada quien encuentre su lugar, los autoritarismos tienen condiciones para el éxito entre aquellos a quienes la democracia no les ofrece ni les ofreció nada.

Por eso, ante la pregunta de si estarían dispuestos a renunciar a algunos derechos a cambio de estabilidad económica, aparecían en los grupos de jóvenes posiciones como estas:

V: La democracia fracasó, pienso yo, pero como dijo él, están los problemas, sí, te firmo que haya una estabilidad.

Mod: ¿Agustín, vos por qué firmás?

V: Coincido por los dos, digamos, también por lo del hecho, los antecedentes anteriores y que para mí, capaz, y quizás resignás un poquito de democracia para mejorar la situación y de esa manera, capaz, y los derechos que se establecen, que todavía se mantienen, son los necesarios y los sustanciosos como para dotar de una vida a toda la sociedad, para mí, yo creo que sí lo firmo (18-25 años, octubre de 2023).

Los resultados de la encuesta que presentamos en el gráfico 1 se refuerzan con los enunciados analizados de los grupos focales, e indican que sería una necesidad seguir sosteniendo que no hay una fragilización de las adhesiones a la democracia en esta generación. Aquí hemos intentado mostrar las fragilidades que están detrás de ese resquebrajamiento en los imaginarios y valores democráticos, ya que ofrecer otros discursos autorizados no autoritarios frente a esos padecimientos generacionales específicos parece ser imperioso.

Referencias

- Adorno, T. W. (2004). La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista. En: *Obra completa 8: Escritos sociológicos I*. Madrid, Akal.
- Catanzaro, G. (2021). *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Cuarenta Ríos.
- Catanzaro, G. y Wegelin, L. (2019). Hacia una dialéctica de la autonomía: encrucijadas del individuo en el neoliberalismo. *Intersticios Sociales*, Vol. 9, N° 18, pp. 37-78. <https://www.intersticiosociales.com/index.php/is/issue/view/28>
- Cuesta, M. y Parodi, R. (en prensa). La brecha de género como efecto de una politización asimétrica. El caso de la “Gen Z” argentina.
- Cuesta, M. y Wegelin, L. (2024). *Prejuicio y política. Para una crítica sociológica del autoritarismo contemporáneo*. San Martín, UNSAM.

- Fischer, R. y Jarren, O. (2024). The Platformization of the Public Sphere and its Challenge to Democracy. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 50, N° 1, pp. 200-215.
- García Linera, A. (2024). *La democracia como agravio*. Buenos Aires, CLACSO y Facultad de Ciencias Sociales-UBA.
- Givens, T. (2004). The Radical Right Gender Gap. *Comparative Political Studies*, Vol. 37, N° 1, pp. 30-54. <https://doi.org/10.1177/0010414003260124>
- Habermas, J. (2022). Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, Vol. 39, N° 4, pp. 145-171.
- Haidt, J. (2024). *La generación ansiosa*. Mimétiz, Deusto.
- Kruger, M. (2024). Politización juvenil, de la polarización a la postpandemia: El pasado dictatorial como capital político. *Avatares de la comunicación y la cultura*, N° 28, pp. 1-18. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/avatares/article/view/9780/pdf>
- Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismo (LEDA) (2022). Grilla de análisis de violencias en el espacio digital (GAVED). Presentación y primeros hallazgos. UNSAM. <https://www.unsam.edu.ar/leda/docs/GAVE-y-RRSS.pdf>
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa.
- Lewkowicz, I. (2023). *Todo lo sólido se desvanece en la fluidez*. Buenos Aires, Coloquio de Perros.
- Petracci, M. (2007). La agenda de la opinión pública a través de la discusión grupal. Una técnica de investigación cualitativa: el grupo focal. En: Kornblit, A. L. (Comp.). *Metodologías cualitativas en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Biblos.
- Semán, P. (2023) Introducción. En: Semán, P. (Coord.) (2023). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- Semán, P y Welschinger, N. (2023). Juventudes mejoristas y el mileísmo de masas. Por qué el libertarismo las convoca y ellas responden.

- En: Semán, P. (Coord.). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?*, pp. 136-169. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Sennett, R. (2006). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.
- Spierings, N. y Zaslove, A. (2017). Gender, Populist Attitudes, and Voting: Explaining the Gender Gap in Voting for Populist Radical Right and Populist Radical Left Parties. *West European Politics*, Vol. 40, N° 4, pp. 821-847.
- Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vázquez, M. (2024). “Revolucionario es ser de derecha”. Participación juvenil en las nuevas derechas desde el retorno a la democracia. En: Vommaro, P., Vázquez, M. y Rocca Rivarola, D. (Coords.). *Juventudes militantes desde la recuperación democrática*. pp. 61-86. Buenos Aires, IIGG y CLACSO.
- Vommaro, P. (2023). Muy hablados, poco escuchados. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/muy-hablados-poco-escuchados/>
- Wegelin, L., Ipar, E. y Cuesta, M. (2024). Las disputas políticas e ideológicas de nuestro tiempo: la democracia en cuestión. *Laboratorio. Revista de estudios sobre cambio estructural y desigualdad social*, Vol. 34, N° 1, pp. 343-361. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/laboratorio/issue/viewIssue/34%201/pdf_6
- Zuban Córdoba y Asociados (2023). Juventudes y elecciones. Argentina 2023. <https://zubancordoba.com/portfolio/informe-juventudes-y-elecciones-argentina-2023/>

Sobre lxs autorxs

Camila Arbuét Osuna

Doctora en Ciencias Sociales y Humanas (UNQ-CONICET), Licenciada en Ciencia Política (UNER). Es profesora titular de Teoría Política I (FTS-UNER) y de Teoría Política (FCEDU-UNER). Dirige investigaciones, da seminarios y publica sobre teoría política feminista y es parte del Comité Académico de la Maestría en Género y Derechos (UADER-UNGS), de la que es docente, y de *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política* (UBA). Acaba de publicar *El despecho y los afectos feroces. Políticas feministas del desborde* (Eduvim, 2025).

Vir Cano

Licenciadx y Doctorx en Filosofía (UBA). Activista lesbianx y trans-feminista. Se desempeña como investigadorx adjuntx del IIEGE-CONICET y como profesorx en la UBA y la UNLA. Ha publicado los libros *Ética tortillera* (Madreselva, 2015), *Nietzsche* (Galerna, 2015), *Dar (el) duelo* (Galerna, 2021) y *Borrador para un abecedario del des-acato* (Madreselva, 2021), *Po/éticas afectivas* (Galerna, 2022) y *Susi. Pequeña oda al contacto* (Galerna, 2024). Ha editado la compilación *Nadie viene sin un mundo* (Madreselva, 2018), y es co-autorx junto a Judith Butler y Laura Fernández Cordero de *Vidas en lucha. Conversaciones* (Katz, 2019).

Ana Catalina Di Rocco

Licenciada en Antropología (UNLP) y diplomada en Género y Políticas de Igualdad (FLACSO). Actualmente, se encuentra finalizando sus

estudios en la Maestría en Lingüística (UNLP) y cursando el Doctorado en Ciencias Sociales (UBA). Es integrante de SEGAP (Seminario de Género, Afectos y Política). Su investigación cruza estudios de los afectos, teoría feminista y análisis de discurso.

Daniela Godoy

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y doctoranda en Filosofía (UBA), periodista (UNLP) y especialista en Promoción Sociopolítica de Género (UBA). Ha sido becaria CONICET e integra SEGAP desde 2021. Ha dictado sobre teoría de género seminarios en universidades nacionales y extranjeras. En 2017 fue coordinadora de las capacitaciones del Programa Contra la Violencia de Género (UNSAM). Ha publicado artículos en revistas especializadas sobre género, ESI, filosofía latinoamericana e historia reciente. Su trabajo aborda los cruces entre la teoría de género y afectos, la ética y los estudios de memoria con una impronta situada.

Dinora Hernández López

Doctora en Filosofía y magíster en Ciencias Sociales, profesora e investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNII) de México. Su investigación actual se enfoca en analizar las prolongaciones y desplazamiento de la teoría crítica y sus encuentros productivos con la teoría feminista con el objetivo de comprender la violencia contemporánea. Entre sus publicaciones se destaca *Elementos de filosofía moral negativa: violencia, vulnerabilidad, diferencia* (Universidad de Guadalajara, 2022).

Daniela Losiggio

Doctora en Ciencias Sociales (UBA), magíster en Sociología de la Cultura (UNSAM) y licenciada en Ciencia Política (UBA). Es activista

feminista, docente universitaria (UNAJ y UBA) e investigadora asistente del CONICET (IIGG). Fue becaria doctoral y posdoctoral del CONICET (2012-2019) y de DAAD (2014 y 2021). Dirigió el Programa de Estudios de Género de UNAJ (2015-2021) y actualmente es Directora de Género, Diversidad y Derechos Humanos en esa universidad. Integra SEGAP desde el año 2009. Su libro *El origen de la desigualdad. Estado y feminismos en la teoría política* (IIGG-CLACSO) se encuentra en vías de publicación.

Cecilia Macón

Investigadora del CONICET y profesora del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es licenciada y doctora en Filosofía (UBA) y magíster en Teoría Política (LSE). Desde 2009 coordina el equipo de investigación SEGAP. Ha sido investigadora visitante en la New York University, The New School y la Universidad Católica de Lovaina. Es autora de los libros *Desafiar el sentir* (Omnívora, 2021) y *Sexual Violence in the Crimes Against Humanity Trials* (Lexington, 2016), y coeditora de *Affect, Gender and Sexuality in Latin America* (Palgrave, 2021), *Afectos políticos* (Miño y Dávila, 2017) y *Pretérito indefinido* (Título, 2015), entre otros.

Eduardo Mattio

Marica feminista. Es doctor y licenciado en Filosofía (UNC), profesor adjunto de Ética I y Seminario Metodológico (FFyH-UNC) e investigador en el Área FemGeS del Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon (FFyH-UNC), donde dirige el proyecto de investigación “Justicia erótica: una crítica cuir de las gramáticas sexo-afectivas del presente”. Es miembro del Comité Académico del Doctorado en Estudios de Género del Centro de Estudios Avanzados (FCS-UNC). Su trabajo académico reciente se ocupa el cruce entre filosofía práctica, emociones y disidencia sexogenérica.

Ianina Moretti Basso

Profesora en Introducción a la Problemática Filosófica (FFyH-UNC) y en Fundamentos de la Ciencia Política (FCS-UNC). Es doctora y licenciada en Filosofía (UNC) y posdoctora con beca CONICET. Coordina el Área de Formación en Género y Sexualidades de la FFyH-UNC y dirige el proyecto “Materialismos cuir II. Laboratorio feminista en torno al entrelazamiento cuerpo, sexo, afectos”. Integra SEGAP. Ha editado el libro *Sentirse precarixs. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos* (UNC, 2019) y tiene publicaciones sobre filosofías feministas y giro afectivo.

Ramiro Parodi

Becario posdoctoral del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y de la Universidad de París 8 e investigador en el Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismo (LEDA-UNSAM) y en el departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación. Es doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Filosofía (París 8), especialista en marxismo latinoamericano, teoría del discurso y crítica ideológica.

Renata Prati

Doctora en Filosofía y especialista en Traducción Literaria (UBA). Actualmente es becaria posdoctoral del CONICET. Integra SEGAP y junto con Emiliano Expósito coordina el grupo Sentimientos Trastornados (UNSAM). Sus temas de investigación se centran en la intersección entre los estudios del afecto y de la salud mental. Es editora de *Poetas del dolor. Dickinson, Woolf, Plath, Pastan* (Omnívora, 2024) y autora de *Esta es tu pena. Qué nos diría la depresión si nos animáramos a escucharla* (Siglo XXI, 2025).

Gabriela Rodríguez Rial

Doctora en Ciencias Sociales (UBA), doctora en Filosofía (París 8), magíster en Sociología de la Cultura (UNSAM) y licenciada en Ciencia Política (UBA). Actualmente es investigadora de CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani, profesora regular de la UBA y de la Universidad Nacional Guillermo Brown. Dirige proyectos de investigación en teoría política y afectos y codirige la *Revista Argentina de Ciencia Política*. Entre sus publicaciones más recientes se destacan *Tocqueville en el fin del mundo* (Miño y Dávila, 2022) y *El miedo: la más política de las pasiones*, en coordinación con Fausta Gantús y Alicia Salmerón (Instituto Mora y Universidad Autónoma de Zacatecas, 2021).

Paūlah Nurit Shabel

Activista lesbiana y militante antiedadista en AulaVereda. Doctora, profesora y licenciada en Antropología (UBA) y magíster en Psicología del Conocimiento (FLACSO). Trabaja como investigadora en CONICET y en la Fundación Rosa Luxemburgo (IRGAC) estudiando los afectos intergeneracionales y la acción política infantil en el marco del avance de las derechas globales. También es docente en distintas universidades y parte de Niñez Plural, TNEP y SEGAP. Recientemente ha publicado el libro *Hacer rancho. Desobediencias afectivas contra el adultocentrismo* (Chirimbote, 2024).

Mariela Solana

Doctora en Filosofía (UBA) e investigadora del CONICET en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (UBA). En docente adjunta regular de la UNAJ y directora del Programa de Estudios de Género del Instituto de Estudios Iniciales (IEI-UNAJ). Fue becaria Fulbright-Ministerio de Educación y becaria doctoral y posdoctoral CONICET. Investiga la relación entre afectos, discurso y corporalidad en la teoría feminista, con especial foco en los estudios feministas de la ciencia.

Natalia Taccetta

Investigadora del CONICET, docente e investigadora de la UBA y la UNA, directora del Instituto de Investigación de Artes Audiovisuales en el Departamento de Artes Audiovisuales de la UNA. Es licenciada en Filosofía (UBA), magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (EIDAES-UNSAM), doctora en Ciencias Sociales (UBA), en Filosofía (París 8) y en Historia (UNSAM). Desde 2009 forma parte de SEGAP. Su trabajo académico se ocupa del cruce entre estética, filosofía contemporánea y giro afectivo.

Valentina Yona

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Actualmente realiza el doctorado en Filosofía (UBA) con financiación de CONICET. Es integrante de SEGAP. Sus temas de investigación giran en torno a la performatividad y posibilidades creativas y críticas de los afectos negativos en confluencia con la teoría feminista y los estudios queer/cuir.

Lucía Wegelin

Licenciada en Sociología y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Es investigadora asistente del CONICET en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la UNSAM y coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA-UNSAM). Recientemente ha publicado, junto con Micaela Cuesta, *Prejuicio y política. Para una crítica sociológica del autoritarismo contemporáneo* (UNSAM, 2024). Se desempeña como docente en la carrera de Sociología de la UBA.

Fervor y Temblor se ocupa de una de las tantas variables que suelen ser discutidas en los análisis de las nuevas derechas: eso que alternativamente llamamos emociones, afectos, sentimientos o pasiones con total conciencia de que no se trata de sinónimos. Siendo que todos los movimientos políticos de algún modo ponen en juego la afectividad, no se trata aquí de señalar que esta tradición política sea más emocional y/o menos racional que otras. Tampoco de apuntar de modo genérico a la afectividad/emocionalidad simplemente porque el fenómeno parece escapar a nuestra siempre limitada comprensión, y mucho menos de separar de modo tajante emoción y razón o hacer a un lado la dimensión estrictamente ideológica del proceso. De hecho, si hay algo que unifica a los capítulos de este volumen es el supuesto de que las emociones o afectos no degradan la vida pública *per se*, sino que forman parte sustantiva de su ejercicio e institución. Nuestro interés entonces es hacer foco en esta dimensión afectiva de las nuevas derechas radicales a la luz de un análisis que no solo es naturalmente transdisciplinario, sino que además busca explorar las ideas en circulación y las experiencias concretas de este movimiento, así como todo aquello que pone estas dos instancias en conexión o desconexión.

