

5

repertorios

Perspectivas y debates
en clave de Derechos Humanos

Secretaría de
Derechos Humanos



Ministerio de Justicia
y Derechos Humanos
Argentina

Democracia dilemas y desafíos

5

Repertorios. Perspectivas y debates
en clave de Derechos Humanos

Democracia dilemas y desafíos

Ezequiel Ipar
Lucía Wegelin
Micaela Cuesta
Jeremy Waldron
Víctor Abramovich
Pablo Villarreal
Esther Solano
Franco Delle Donne
Sara Isabel Pérez
Florencia Moragas
Rita Segato

Autoridades

Presidente de la Nación

Alberto Fernández

Vicepresidenta de la Nación

Cristina Fernández de Kirchner

Ministro de Justicia y Derechos Humanos

Martín Soria

Secretario de Derechos Humanos

Horacio Pietragalla Corti

Director Nacional de Coordinación Estratégica

Nicolás Rapetti

Esta publicación fue realizada por la
Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio
de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.

Compiladores

Ezequiel Ipar, Lucía Wegelin y Micaela Cuesta

Coordinación de la colección

Andrea Copani y Mara Palazzo

Corrección

Valeria Riso

Diseño de tapa

Mariana Migueles

Diagramación

Mariano Castro

www.argentina.gob.ar/derechoshumanos

Las opiniones expresadas en este cuadernillo son
responsabilidad exclusiva de los autores y las autoras
y no representan necesariamente la posición de la
Secretaría de Derechos Humanos de la Nación.

índice

1. Prólogo
Horacio Pietragalla Corti

3. Introducción
Ezequiel Ipar, Lucía Wegelin y Micaela Cuesta

9. Discursos de odio y legitimidad política
Jeremy Waldron

19. Dilemas jurídicos en la restricción de los discursos de odio
Víctor Abramovich

39. Sufrimiento y normatividad: para una teoría crítica de los discursos de odio contemporáneos
Ezequiel Ipar, Lucía Wegelin y Micaela Cuesta

49. Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina
Ezequiel Ipar, Pablo Villarreal, Micaela Cuesta y Lucía Wegelin

67. La bolsonarización de Brasil
Esther Solano

75. ¿Por qué votamos a la ultraderecha?
Franco Delle Donne

85. La guerra retórica contra el género en América Latina
Sara Isabel Pérez y Florencia Moragas

95. Manifiesto en cuatro temas
Rita Segato

Prólogo

En la quinta edición de la colección *Repertorios*, la Secretaría de Derechos Humanos aborda una problemática de creciente preocupación en los últimos años a nivel regional y mundial. Los discursos de odio que alimentan el accionar de los movimientos de extrema derecha e impulsan el ascenso de los partidos políticos que los representan constituyen un problema esencial que amenaza a la democracia tal y como la defendemos hace 40 años. En Argentina, la lucha incansable del movimiento de derechos humanos y, posteriormente, las políticas de los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, lograron avanzar en la reparación de las víctimas del terrorismo de Estado y ampliar los derechos de importantes sectores de la sociedad. Eso ha hecho que nuestro país, a lo largo de los años, sea considerado ejemplo en el mundo en esta materia. Supimos construir un acuerdo prácticamente indiscutido: la democracia es el mejor sistema posible para promover la equidad, la igualdad y el acceso a derechos fundamentales como la salud, la educación y la justicia. Estos discursos, con la excusa la libertad de expresión, individual o de mercado, intentan debilitar y discutir estos pilares, poniendo en realidad en riesgo los logros alcanzados en estos años y a la población en su conjunto.

Hace 40 años las dictaduras se encargaron de generar mayor desigualdad en nuestra región implantando el neoliberalismo y el disciplinamiento a través del terror. Hoy, quienes niegan esa caracterización son los mismos que sostienen discursos de odio y alientan estos grupos, demostrando así que la estrategia cambió pero que el objetivo es el mismo. Los movimientos de extrema derecha degradan institucionalmente la democracia cuando distorsionan los procedimientos del Estado de derecho para privilegiar a los poderes económico y judicial, pero sobre todo la vulneran cuando atacan derechos que son producto de conquistas históricas y deben ser garantizados por el Estado. El mayor problema de estas prácticas no es lo que dicen, es que se traducen con el tiempo en violencia social y política de maneras cada vez más intensas. Violencia social porque alientan lógicas que avalan la “justicia por mano propia”, la violencia institucional y la discriminación, dejando expuestos a los sectores más vulnerables de la sociedad. Violencia política porque, junto con otras prácticas como el lawfare y la colaboración de los medios de comunicación y grupos económicos concentrados, llegan incluso a atacar a organizaciones y referentes populares que les resultan una amenaza, siendo el intento de asesinato de la vicepresidenta Cristina Fernández de Kirchner el 1 de septiembre de 2022 el caso más grave que vivimos en Argentina en los últimos años.

Este número, como todos los de la colección, trae a la mesa uno de los temas que consideramos urgente abordar hoy. Este año cumplimos 40 años del proceso democrático más largo que tuvimos como país: nuestra tarea es, entonces, alertar y debatir sobre los problemas que amenazan y violentan aquello que logramos construir y nuestra responsabilidad es reafirmar los pilares de justicia y respeto por el otro que permitan impedir definitivamente que la ruptura del pacto democrático que estos grupos pretenden instalar nos vuelvan a poner en peligro a todos y todas.

Horacio Pietragalla Corti
Secretario de Derechos Humanos de la Nación

Los autores

Ezequiel Ipar

Sociólogo (UBA), doctor en Ciencias Sociales (UBA) y doctor en Filosofía (USP). Es Investigador del CONICET y profesor en el área de teoría sociológica en la UBA. Dirige el LEDA-UNSAM (Laboratorio de estudios sobre democracia y autoritarismos) y el GECID-UBA (Grupo de estudios críticos sobre ideologías y democracia).

Micaela Cuesta

Doctora en Ciencias Sociales, magister en Comunicación y Cultura y licenciada en Sociología (UBA). Desarrolla sus actividades de docencia e investigación en la Escuela IDAES de la UNSAM y en la carrera de sociología de la UBA. Coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA, Lectura Mundi, UNSAM).

Lucía Wegelin

Licenciada en Sociología y doctora en Ciencias Sociales por la UBA. Investigadora asistente del CONICET en el LICH/UNSAM y docente en la carrera de Sociología (UBA). Dirige los estudios cualitativos del Grupo de Estudios sobre Ideología y Democracia (GECID) y es cocoordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA, Lectura Mundi, UNSAM).

Introducción

Ezequiel Ipar, Micaela Cuesta y Lucía Wegelin

Los 40 años que han pasado desde la recuperación de la democracia en Argentina son una ocasión especial para esta publicación. Aquellas jornadas llenas de entusiasmo y esperanzas del año 1983 les dieron forma a los ideales del primer proceso democrático de larga duración en nuestro país. Esos ideales, forjados al calor de las luchas sociales contra la dictadura, intentaban darle forma a una visión no-violenta del mundo social proyectando la fuerza normativa de los derechos humanos sobre las reglas básicas de la vida pública y la sociedad civil. El proyecto de esta nueva comunidad democrática, que se proponía durar en el tiempo para dejar definitivamente atrás los horrores de la dictadura, sigue siendo el suelo y el horizonte de los mejores anhelos políticos de la sociedad argentina. Por supuesto, mirando hacia el pasado vemos que la lista de las dificultades y las desilusiones también llegarían pronto, en algunos casos motivadas por crisis económicas como la que hoy estamos viviendo a nivel global y en otros casos por las debilidades propias del sistema político. A pesar de todo, la democracia siempre se sobrepuso a las dificultades que motivaban la desilusión, apareciendo incluso como ese movimiento de negatividad política mediante el cual una ciudadanía comprometida con sus valores denuncia sus promesas incumplidas y piensa activamente caminos alternativos.

Sin embargo, el proyecto de la comunidad democrática enfrenta hoy nuevos problemas a nivel global, con sus particularidades a escala regional y local. Las desigualdades que arrastra la globalización de la economía, las transformaciones en la cultura política y el empuje irrefrenable de las nuevas tecnologías de la comunicación social se fusionan en un nuevo tipo de desafíos. De esta combinación de factores surgen los dos grandes temas de esta publicación: la creciente circulación de los discursos de odio que corroen la esfera pública democrática y la emergencia de nuevas formaciones políticas de derecha radical, que canalizan el malestar con esta forma de la globalización capitalista proyectando sobre el presente la memoria y las estrategias de las fuerzas políticas antidemocráticas del pasado.

Los discursos de odio son un problema de las sociedades contemporáneas y al mismo tiempo un síntoma de sus crisis internas. Por tal motivo, adquiere especial relevancia la lectura del trabajo de Jeremy Waldron en el que aborda los problemas que se le plantean al pensamiento jurídico democrático las demandas por establecer una regulación democrática de los discursos de odio. Su planteo nos ayuda a comprender desde la filosofía del derecho el alcance de este concepto tanto en los términos del debate jurídico-político como en el significado que adquiere desde el punto de vista de la experiencia de la vida social de los grupos particularmente afectados. En su debate con Dworkin se abordan las objeciones a la regulación que parten del argumento de la pérdida de legitimidad democrática de cualquier política que se haya decidido en un contexto en el que no se pudieron escuchar todas las voces de la ciudadanía, inclusive aquellas que encarnan formas ancestrales del odio social y los prejuicios violentos. Lo que Waldron quiere resaltar es que la cultura jurídica democrática requiere que los saldos epistémicos o procesos de aprendizaje moral que tutelan la dignidad humana se transformen en garantías básicas para el reconocimiento simbólico del valor de todos los miembros de la comunidad política. Bajo este prisma se piensan a las regulaciones razonables de los discursos de odio como requisitos aceptables y justos de la esfera pública.

El artículo de Abramovich complementa al texto de Waldron partiendo del reconocimiento de una contradicción jurídica: los principios constitucionales sobre la igualdad y la no discriminación confrontan con la imposibilidad de la censura previa que establece el principio de la libertad de expresión. Desplegando las tensiones internas del propio principio de igualdad, el autor muestra que las acciones contra las “injusticias culturales” articuladas en discursos estigmatizadores constituyen una exigencia a los Estados democráticos contemporáneos. En el texto se recorren las convenciones y pactos internacionales sobre derechos humanos y también la legislación local en donde aparece expresada esa exigencia, de manera que se reconstruye el marco conceptual y normativo que permite justificar la regulación estatal de determinadas expresiones de odio. Si bien en el artículo se plantea inicialmente la tensión con el principio de la libertad de expresión, una complejización interna de ese principio permite reconocer que hay una concepción igualitaria de la libertad de expresión que también considera la posibilidad –o incluso la necesidad– de la intervención estatal en función de la garantía de la pluralidad de voces en estructuras de comunicación muy desiguales. El autor muestra que de esa manera no se resuelve la tensión, sino que se la vuelve interna al propio principio de la libertad de expresión. Por eso, él busca en el sistema de convenciones y pactos interamericanos la clasificación de discursos protegidos por la libertad de expresión que puede resultar provechosa para pensar el problema de los discursos de odio. A partir de esa clasificación se abre también una discusión interesante y particularmente relevante para el contexto de la democracia argentina contemporánea: qué puede hacer el Estado con las expresiones discriminatorias realizadas en el marco de críticas a una gestión, un funcionario o una propuesta política en tanto se trataría de discursos especialmente protegidos por tratarse de temas de interés público para el debate democrático. El camino a seguir no parece estar definido de modo claro en la legislación existente, aunque sí está claro que la censura previa y las sanciones penales estarían fuera de los límites de las capacidades estatales sobre este tipo de discurso. De todos modos, Abramovich justifica la necesidad de un escrutinio más estricto para determinar la posibilidad de la intervención estatal en estos casos y la necesidad de imaginar otro tipo de medidas de reparación que contribuyan a combatir los estereotipos. La posibilidad de garantizar el derecho a réplica (tal como aparece mentada en la CIDH) por parte de los colectivos afectados podría resultar un mecanismo útil para la esfera pública en tanto no sería restrictivo sino potenciador de las voces, pero se trata de una acción para la cual no existe un marco normativo vigente. El llamado a imaginar y avanzar con mecanismos no punitivos en nombre de un concepto complejo de libertad de expresión que incluya la preocupación por las “injusticias culturales” es una preocupación que toda esta compilación busca retomar.

Cerramos esta primera serie de textos enfocados en los problemas teóricos que abre el concepto de discursos de odio con una reflexión de los compiladores –Ezequiel Ipar, Micaela Cuesta y Lucía Wegelin– que titulamos “Sufrimiento y normatividad: para una teoría crítica de los discursos de odio contemporáneos”. Retomando algunas de las intuiciones más relevantes de la filosofía moral de Theodor Adorno, el texto busca resolver algunos de los dilemas que enfrentan los planteos de Waldron y Abramovich a partir de una concepción no–paternalista del punto de vista de los afectados. Esta interrogación explora el significado del sufrimiento individual y colectivo que se reproduce a través de los discursos de odio e intenta conectar estas experiencias del sufrimiento social con los criterios de justicia que podrían utilizarse como principios para el abordaje normativo. Desde un punto de vista que combina la reflexión filosófica con las investigaciones de las ciencias sociales sobre las formas del sufrimiento social, este trabajo pretende abrir un camino para pensar criterios de justicia aplicables al problema contemporáneo de los discursos de odio. En esta dirección puede leerse también el otro texto de los compiladores (escrito en este caso junto con Pablo Villarreal) “Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político–ideológicas en Argentina”, que ofrece el material empírico involucrado en aquella reflexión sobre la justicia y aborda la historia del concepto de esfera pública que aparece siempre como trasfondo de muchas de las polémicas contemporáneas sobre la relación entre discursos y política en las sociedades democráticas.

Los artículos de Esther Solano y Franco Delle Donne desarrollan el otro gran tema de esta compilación: la lógica de funcionamiento y las causas del ascenso de partidos y líderes políticos de la derecha radical. En el trabajo “La bolsionarización de Brasil”, Solano ofrece un seguimiento riguroso y detallado de la trayecto-

ria tanto del expresidente Jair Bolsonaro como de su electorado. La autora recupera investigaciones realizadas durante los años 2016 y 2017 que dan cuenta de cómo narrativas antipartidarias, antipetistas, anti-gualitarias y meritocráticas presentes en redes sociales y *mass media* calaron en porciones significativas de esa población. Sirviéndose de un análisis cualitativo realizado en 2018 de entrevistas en profundidad a votantes de Bolsonaro, brinda un panorama detallado de los motivos ideológicos y las justificaciones político-morales que sostienen el voto del candidato de la derecha de Brasil: negacionismo político, pánico moral, disposiciones antisistema, reacción conservadora a los avances de los movimientos feministas y LGBTQ+, entre otros. Una de las claves más interesantes que entrega el artículo es la de presentar ese “negacionismo político” como el retorno paradójico, de una clara política de derecha que “disputa imaginarios y subjetividades” colocando la emoción y la afectividad en el centro de la escena. El desafío para la democracia queda planteado: cómo confrontar con estas derechas radicales sin caer en la misma lógica de una política de la enemistad que se nutre del miedo y del odio a quienes instituye como amenaza. El campo democrático, concluye la autora: “debe entender que todos esos afectos forman parte del ser humano, de su formación como sujeto político, y debe también dialogar con ellos, pero desde la perspectiva de la construcción del proceso civilizatorio, incluyendo en el debate la potencia de los afectos positivos y creativos como la esperanza, la tolerancia o la posibilidad de una vida en común”.

En una perspectiva de análisis similar a la de Solano se desarrolla el trabajo de Franco Delle Donne, un gran investigador crítico del ascenso de las ideologías antidemocráticas en las sociedades europeas. Su trabajo también se centra en el problema de los afectos, la política y las técnicas discursivas sobre las que se monta el crecimiento de las derechas radicales en este particular contexto de crisis global.

El artículo “¿Por qué votamos a la ultraderecha?” nos muestra el panorama europeo de este tipo de desafíos a la democracia a través de un análisis detallado de figuras, partidos políticos y lógicas del sentido de la propaganda que el lector latinoamericano sabrá reconocer en sus afinidades y diferencias con lo que le toca dentro de su propio horizonte político. Su lectura abre el camino del aprendizaje mutuo sobre un problema que claramente no solo tiene causas globales, sino también formas de articulación y organización de las estrategias ideológicas de las fuerzas políticas que asedian las bases de los consensos democráticos desde la derecha radical.

Para completar el análisis de estos desafíos ideológicos a las formas de vida democráticas, concluimos esta compilación con dos abordajes que piensan esta constelación de problemas a partir de una temática que ha adquirido una gran centralidad en el discurso de la extrema derecha contemporánea: la cuestión del género. Desde la perspectiva del análisis crítico del discurso (siguiendo la línea de trabajo desarrollada por Ruth Wodak) el texto de Sara Pérez y Florencia Moragas se detiene en el discurso de lo que ellas denominan grupos “antiderechos” o “antigenero” en América Latina. El estudio permite destacar el lugar que tienen las críticas a los avances del movimiento feminista en la articulación de un discurso regional capaz de reforzar una identidad política conservadora. En su análisis resulta evidente que las redes sociales han tenido (y tienen) un lugar central en la transnacionalización de un discurso común cuyas estrategias compartidas las autoras se encargan de presentar. Entre ellas se destaca la utilización de una retórica de la guerra que no solo confronta un nosotros contra un ellos (un enemigo en donde se reconoce a veces al gobierno, a los políticos, la escuela o directamente a los feminismos) sino que describe un presente en el que el *nosotros* estaría bajo ataque. El contenido de ese ataque varía según las coyunturas nacionales y los debates públicos de cada caso, pero las metáforas asociadas a la guerra se repiten, así como también se repite un enemigo que se va delineando como un fantasma que asedia a nivel global: la “ideología de género”. Las autoras sostienen que “uno de los logros centrales de los grupos conservadores y antigénero ha sido la divulgación en distintos espacios mediáticos de la expresión ‘ideología de género’, como signo ideológico que estructura el campo discursivo y político, y cuya existencia hoy es reconocida por diversos actores y cuestionado en su definición por otros”. Es interesante que, cuando se pone el foco en las repeticiones de metáforas o frases en distintas coyunturas, se puede observar que los mecanismos de replicación discursiva de las redes sociales como el hashtag #salvemosalasdosvidas o #conmishijosnotemetas terminan siendo centrales para las estrategias de legitimación y el reforzamiento identitario de estos grupos.

Esta publicación cierra con el “Manifiesto en cuatro temas” de Rita Segato, que trae la cuestión de género –piedra angular de todo orden patriarcal de poder– para realizar una crítica y una contrapropuesta radical. La virulencia con la cual hoy los movimientos más o menos de derecha resisten las victorias en el plano de las luchas feministas nos habla de la fuerza con la que se anuda el orden patriarcal con el orden capitalista y la moralidad cristiana–familiarista. El mandato de masculinidad del que también y quizás en primer término son presas los propios hombres es la apariencia que adopta esa pedagogía primera de la expropiación y la dominación que se continuará en formas de la crueldad y la guerra, así como también en prácticas homofóbicas, transfóbicas y misóginas. En palabras de la autora, combatir la desigualdad de género es combatir, en simultáneo “todas las desigualdades de prestigio y poder en todos los otros ámbitos de la vida [...]. Las supremacías en los órdenes económico, político, colonial, racial son réplicas funcionales del orden patriarcal”. Sostenido en relatos míticos, arcaicos, a través suyo se reproducen la subordinación y obediencia sobre la que se extiende y generaliza la expropiación más amplia y heterogénea de plusvalía (sexual, bélica, económica, política, moral). Impugnar el modelo de “hombre” como principio universal conduciría a la reformulación crítica del modelo de Estado, de esfera pública, de mercado, de corporación, de “otredad” que, sobre él, se erige. Romper la matriz binaria es atentar contra esa otra matriz apropiadora, de dueñidad, que se extiende sobre el planeta. “La crueldad habitual es directamente proporcional al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización al sufrimiento de los otros y a formas de gozo narcísico y consumista”. Para Rita Segato no se trata ya de politizar lo doméstico (mentado en la consigna “lo personal es político”) sino de “domesticar la política, desburocratizarla, humanizarla en clave doméstica, de una domesticidad repolitizada”. Intervenir en los estilos a través de una resignificación de la política y la politicidad en clave feminista habilita una redefinición crítica de la utopía (evolucionista y eurocéntrica) que devuelve la mirada hacia aquellas “experiencias concretas que los pueblos de organización comunitaria y colectiva todavía hoy, y entre nosotros, ponen en práctica para limitar la acumulación descontrolada y cohibir la grieta de desigualdad entre sus miembros”. Para contrarrestar la pedagogía de la crueldad, solidaria de un apego hacia las cosas a las que nos empuja la intemperie del proyecto histórico del capital, una política de los vínculos, de la cercanía, de la proximidad, del amparo. Ese otro proyecto, disfuncional desde el punto de vista del capital, será plural y, sin duda, más democrático.

El conjunto de las miradas sobre los discursos de odio y las derechas radicales que acabamos de glosar interrogan a algunos de los peligros más importantes que enfrentan las democracias contemporáneas. Volver a revisar estas reflexiones nos debería servir para tener mejores herramientas a la hora de enfrentar las estrategias discursivas que en nuestro tiempo recurren abiertamente a la politización del racismo, la misoginia o la aporofobia, así como a la promoción del autoritarismo y la exaltación de las formas más crueles de la violencia social. En este contexto de crisis múltiples y manipulación del padecimiento que produce en los sujetos, la cultura de los derechos humanos vuelve a transformarse en un baluarte de los Estados constitucionales democráticos. Pero al resaltar el vínculo interno que existe entre los derechos humanos y la constitución democrática no deberíamos caer en el idealismo de lo ya logrado. La democracia no existe solo en las instituciones o en un conjunto de valores ideales que pretenden sintetizar aprendizajes políticos del pasado. Democracia es también un modo particular –abierto, participativo y no violento– de enfrentar y de resolver los problemas graves (pensemos en el cambio climático, las desigualdades y la marginación económica, el nuevo militarismo y los riesgos planetarios que implica) de una época. El mejor homenaje que le podemos hacer a los 40 años de democracia es revisar críticamente esa historia con un sentido emancipador y crear nuevas soluciones democráticas que nos permitan superar, lejos de la estridente cultura del odio, los desafíos que tiene hacia adelante nuestra sociedad.

El autor

Jeremy Waldron

Experto en teoría jurídica y derecho constitucional. Como profesor pasó por las universidades de Edimburgo, Berkeley, Princeton y Columbia antes de unirse, en 2006, a la Escuela de Derecho de la Universidad de Nueva York. Ha escrito numerosos trabajos académicos y de divulgación sobre instituciones políticas, supremacía legislativa y control judicial de constitucionalidad, el derecho de propiedad, los límites de la libertad de expresión, la tortura, la igualdad y el Estado de derecho, además de trabajos muy difundidos sobre historia de la teoría política. Entre sus libros más recientes se cuentan *Derecho y desacuerdos* (1999), *Political Political Theory* (2016) y *One Another's Equals* (2017).

Discursos de odio y legitimidad política

Jeremy Waldron

Las propuestas para prohibir los discursos de odio a veces se encuentran con la objeción de que las restricciones a la libertad de expresión que prevén socavan la legitimidad del sistema político que las impone. He defendido la idea de esas restricciones en otros sitios,¹ y en este capítulo considero si esta preocupación sobre la legitimidad constituye una objeción seria.

Hay una serie de argumentos en la literatura que conectan la protección de la libertad de expresión con el florecimiento del autogobierno en una democracia. Algunos dicen poco más que eso, aunque lo hacen de manera extensa y estentórea.² En varios de estos argumentos, sin embargo, la posición avanza más allá de una preocupación general por el proceso democrático. Se dice a veces que el discurso público libre y sin restricciones es condición *sine qua non* de la legitimidad política en una democracia.³ Robert Post sostiene este argumento.⁴ Algunos llevan este punto aún más allá al argumentar que la legitimidad política de ciertas provisiones legales específicas y arreglos institucionales puede ponerse en peligro por la promulgación y aplicación de leyes de discursos de odio.

1. Dworkin sobre la legitimidad

El argumento más poderoso de este tipo lo presenta Ronald Dworkin, en un prólogo que contribuyó a un volumen largo, reciente y valioso titulado *Discursos extremos y democracia* ("Extreme Speech and Democracy"), editado por Ivan Hare y James Weinstein.⁵ De acuerdo con el profesor Dworkin, la libertad de expresar discursos de odio o de difamar grupos es el precio que pagamos por aplicar las leyes a las que se oponen quienes odian y difaman (por ejemplo, las que prohíben la discriminación). El argumento es el siguiente: Dworkin está de acuerdo con que es importante que la ley proteja a la gente, particularmente a las minorías vulnerables, de la discriminación, de la "injusticia y desigualdad laboral o educacional o de vivienda (...) por ejemplo".⁶ Está tan comprometido con estas leyes como cualquier defensor de la igualdad racial. Como ellos, no obstante, reconoce que, si adoptamos tales leyes, usualmente va a ser por sobre la oposición de unas pocas personas que están a favor de la discriminación. Ahora, normalmente decimos que es suficiente con que tales leyes sean apoyadas por la mayoría de los votantes o representantes electos, con la condición de que los oponentes a los proyectos de ley no sean privados de sus derechos en ese proceso. Sin embargo, en realidad, dice Dworkin, eso no es todo lo que se requiere:

1 Véase Jeremy Waldron "Dignity and Defamation: The Visibility of Hate (2009 Oliver Wendell Holmes Lectures)", 123 *Harv L. Rev.* 1596 (2010). El presente capítulo se toma de la Sección III de ese artículo.

2 Véase, por ej., Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* 26 (The Lawbook Exchange 2000) (1948) ("El principio de la libertad de expresión surge de las necesidades del programa de autogobierno").

3 Véase, por ej., James Weinstein, "Extreme Speech, Public Order, and Democracy: Lessons from *The Masses*", en *Extreme Speech and Democracy* 28, 38 (eds. Ivan Hare y James Weinstein, Oxford University Press 2009).

4 Robert C. Post, "Racist Speech, Democracy, and the First Amendment", 32 *Wm y Mary L. Rev.* 267, 279-83 (1991).

5 Ronald Dworkin, "Foreword" en *Extreme Speech and Democracy*, *supra* nota 3, en v-ix.

6 *Ibid.*, en viii.

La democracia justa requiere (...) que cada ciudadano no solo tenga un voto, sino también una voz: una decisión de la mayoría no es justa a menos que todo el mundo haya tenido una oportunidad justa de expresar sus actitudes u opiniones o miedos o gustos o presunciones o prejuicios o ideales, no solo con la esperanza de tener influencia en los otros (aunque esa esperanza es de crucial importancia), sino también simplemente para confirmar su posición como agente responsable dentro de la acción colectiva, en lugar de ser una víctima pasiva de la misma.⁷

La libre expresión, en otras palabras, es parte del precio que pagamos por la legitimidad política: “La mayoría no tiene ningún derecho a imponer su voluntad sobre alguien que tiene prohibido alzar la voz como protesta (...) antes de que se tome la decisión”.⁸ Si queremos leyes *legítimas* contra la violencia o la discriminación, debemos dejar que hablen aquellos que se oponen. Y *después* podemos legitimar esas leyes al votar.

Ahora, algunos de los que se oponen a las leyes antidiscriminación no tendrán ningún deseo de expresar sus opiniones con odio. Sin embargo, algunos podrían hacerlo: para ellos, difamar a los grupos que estas leyes, se supone, deben proteger es la esencia de su oposición. La posición del profesor Dworkin es que realmente no importa cuán inmundas y atroces sea la contribución de los incitadores al odio. Se les debe permitir expresar su opinión. De otra manera, no habrá legitimidad adherida a las leyes promulgadas por sobre su oposición. Ni siquiera importa que el discurso de los incitadores al odio no sea expresado como una contribución formal al debate político. La legislación y las políticas de una comunidad, dice Dworkin, se determinan tanto por su ambiente moral y cultural, y la mezcla de las opiniones y prejuicios del pueblo, como por los discursos políticos de campaña.⁹ Es tan injusto imponer una decisión colectiva sobre alguien al que no se le ha permitido contribuir al ambiente moral expresando sus convicciones sociales o prejuicios como lo es imponerla sobre alguien cuyos volantes políticos contra la decisión fueron destruidos por la policía. Ya sea garabateado en las paredes, escrito en un panfleto, pintado en un cartel, escupido en internet o iluminado por el brillo de una cruz prendida fuego, hay que permitir que hasta a los mensajes con más odio se les sienta la presencia en el torbellino de mensajes que pueblan el mercado de ideas.¹⁰

De esta manera, el argumento de legitimidad de Dworkin se resume a esto. Queremos proteger a la gente con leyes contra la discriminación y la violencia, y es natural querer legislar también contra las causas de estas (debería mencionar que el profesor Dworkin tiene sus dudas sobre algunas de las declaraciones causales realizadas por quienes defienden las leyes de discursos de odio: “Muchas de estas afirmaciones son exageradas”, dice, “Y algunas son absurdas”;¹¹ pero dejaré esto como una línea de ataque separada). Aun así, incluso si quienes defienden las leyes de discursos de odio están en lo correcto, y este discurso efectivamente lleva a la desesperación y la violencia y la discriminación, hay poco que hacer sobre el discurso con tales consecuencias sin que se pierda la legitimidad de las leyes que más nos importan. Podemos legislar contra la incitación directa a la violencia inminente, pero (dice Dworkin):

Debemos intentar no intervenir corriente arriba prohibiendo cualquier expresión de las actitudes o prejuicios que creemos que nutren (...) la desigualdad, porque si intervenimos demasiado pronto en el proceso a través del cual se forma la opinión colectiva, arruinamos la única justificación democrática que tenemos para insistir en que todo el mundo obedezca estas leyes, incluso quienes las odian y resienten.¹²

La estructura de la posición es interesante. El profesor Dworkin nota que los argumentos sobre los discursos de odio suelen involucrar dos tipos de leyes, no uno. Por un lado, están las propias leyes de discursos de odio (o las propuestas que la gente querría ver promulgadas): regulaciones que restringen expresiones de odio racial o religioso, difamación de grupos y más. Por el otro, hay leyes vigentes que protegen a las personas que supuestamente también son protegidas por las leyes de discursos de odio:

7 *Ibid.*, en vii.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.* en viii.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.* en vi. Véase también Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* 230 (Oxford University Press 1996) (expresa un escepticismo similar sobre las afirmaciones empíricas de escritoras feministas, como Catherine MacKinnon, sobre los daños producidos por la pornografía).

12 Dworkin, *supra* nota 5, en viii.

hablo de las leyes contra la discriminación, contra la violencia y más. Siguiendo la metáfora de Dworkin, voy a llamarlas leyes corriente arriba y leyes corriente abajo respectivamente.¹³

Quienes apoyan las leyes “corriente arriba” suelen decir que son necesarias para abordar las causas de las leyes “corriente abajo”: si dejamos en paz al discurso de odio, entonces estamos dejando en paz al lento veneno que lleva a la violencia y discriminación. El profesor Dworkin da la vuelta a este argumento diciendo que, si interferimos de forma coercitiva corriente arriba, socavamos la legitimidad política corriente abajo. Eso, piensa, es incurrir en un costo que incluso los defensores de la legislación de los discursos de odio no deberían estar dispuestos a aceptar.

2. ¿Es la legitimidad una cuestión de nivel?

¿Cómo deberíamos responder a este argumento? No hay duda de que Dworkin ha llamado la atención sobre una consecuencia preocupante de la legislación que prohíbe los discursos de odio. ¿Pero qué tan serias son estas consecuencias? Es difícil saberlo porque la “legitimidad” es un término ambiguo y surge la pregunta de qué significa “arruinar” la legitimidad de estas leyes.¹⁴ En las ciencias sociales, la legitimidad suele involucrar poco más que el hecho del apoyo popular.¹⁵ El profesor Dworkin le da el significado, sin embargo, de propiedad normativa: o la existencia de una obligación política a obedecer las leyes o la pertinencia de usar la fuerza para defenderlas.¹⁶ Sin importar a cuál se refiera, queda la pregunta de cuán literalmente deberíamos tomar la posición de que la legitimidad se arruina al hacer cumplir las leyes de discursos de odio. Por ejemplo, sé que Dworkin no se refiere a que los racistas tienen derecho a hacer estallar una revolución contra una sociedad que hace cumplir la regulación de los discursos de odio: no es una pérdida de legitimidad en un sentido tan drástico.¹⁷ Un régimen elegido libremente que promulga límites a los discursos de odio y luego leyes antidiscriminación no es ilegítimo en el mismo sentido que, por ejemplo, una dictadura militar que derrocó a un gobierno elegido democráticamente.

En el peor de los casos, las restricciones a los discursos de odio llevan a una pérdida de legitimidad de *estas leyes en particular* en lugar de a una pérdida de legitimidad catastrófica para el sistema político en general. Incluso con esa limitación, sin embargo, la posición parece contraintuitiva. En Reino Unido hay leyes que prohíben el odio racial.¹⁸ También hay leyes que prohíben la discriminación racial, sin mencionar a las que prohíben la violencia e intimidación racial y étnica,¹⁹ y leyes contra el vandalismo que protegen las mezquitas y sinagogas de su profanación.²⁰ Estas son leyes corriente abajo, las leyes cuya legitimidad, según Dworkin, es rehén de la aplicación de la regulación de los discursos de odio. ¿Realmente debemos creer que los ciudadanos del Reino Unido no tienen obligación de obedecer estas leyes “corriente abajo”? ¿O en serio debemos pensar que la aplicación de estas leyes “corriente abajo” es moralmente incorrecta y que el uso de la fuerza para defenderlas es como cualquier otro uso ilegítimo de la fuerza?

Por ejemplo: un propietario adinerado discrimina a familias inglesas de ascendencia sudasiática, esto es, viola la Ley de Relaciones Raciales (*Race Relations Act*). ¿Realmente queremos decir que no tiene obligación de obedecer la ley antidiscriminación y que no se debe tomar acción contra él, al menos mientras la legislación también contenga provisiones que le prohíben la publicación de virulentas perspectivas anti-pakistaníes? Supongamos que unos *skinheads* golpean a un conductor de taxi musulmán a raíz de las atrocidades del 7/7. ¿Está mal que la policía persiga, arreste y acuse a estos agresores porque el Reino

13 *Ibid.*

14 Será obvio en lo que continúa que estoy en deuda con el profesor Dworkin por discutir conmigo las ideas que se encuentran en esta parte del capítulo.

15 Véase, por ej., Max Weber *Economy and Society* (“Economía y sociedad”) 212–15 (eds. Guenther Roth y Claus Wittich, University of California Press 1978).

16 Véase Ronald Dworkin, *Law's Empire* (“El imperio del derecho”) 190–2 (Belknap Press de Harvard University Press 1986).

17 Correo electrónico de Ronald Dworkin al autor (4 de octubre, 2009, 21:34 EST).

18 Public Order Act, 1986, cap. 64, p. 3, 3A.

19 Race Relations Act, 1976, cap. 74, p. 70.

20 Me refiero aquí a las prohibiciones al vandalismo del derecho penal básico.

Unido tiene leyes de discursos de odio religioso que despojan de legitimidad a las leyes “corriente abajo” que prohíben este tipo de ataque? ¿Deben quedarse mirando y no interceder porque cualquier intervención estaría mal? De forma literal, eso es lo que quiere decir “despojado de legitimidad”. No es solo en el Reino Unido. Casi todas las democracias avanzadas tienen leyes contra los discursos de odio que, de acuerdo con Dworkin, arruinan la legitimidad de cualquier ley antidiscriminación que tengan.²¹ Pareciera que la única democracia avanzada en su derecho a tener y aplicar tales leyes es Estados Unidos. ¿Será posible? ¡Eso es el excepcionalismo estadounidense volviendo para vengarse!

No creo que el profesor Dworkin realmente quiera que nos tomemos la frase “arruinar la única justificación democrática que tenemos para insistir en que todo el mundo obedezca” las leyes “corriente abajo” en su sentido literal.²² Se dice que cualquier argumento se verá tonto si se “lleva a un extremo”.²³ Entonces consideremos algunas posibilidades más moderadas. Una es que la aplicación de las leyes de discursos de odio socava la legitimidad de algunas leyes “corriente abajo” y no otras: quizás socava la legitimidad de las leyes que prohíben la discriminación, pero no la de las leyes que prohíben la violencia racial o el vandalismo. Estas, después de todo, tienen un apoyo independiente y más general. La intervención policial con el objetivo de detener la violencia o rescatar a gente que está siendo atacada puede no necesitar el tipo de legitimación que el proceso político mayoritario debería proveer, o puede no necesitar ser legitimada a través de una discusión sin tapujos sobre raza que atravesase a toda la sociedad. No obstante, esta posición será difícil de mantener para Dworkin debido a sus observaciones más holísticas sobre la importancia de la legitimación del discurso, que es simplemente parte del ambiente cultural, aunque no se pretenda como contribución a la discusión formal de una ley particular.²⁴ De cualquier manera, igual nos deja atrapados con una conclusión desagradable en cuanto a las leyes antidiscriminación respecta.

Una segunda posibilidad (compatible con la primera) es que la legitimidad de cualquier ley es en sí una cuestión de nivel y que, en la versión moderada del argumento de Dworkin, la aplicación de leyes de discursos de odio *disminuye* la legitimidad de otras leyes sin destruirla por completo. Voy a tratar esta posibilidad en un momento.

Una tercera posibilidad (también compatible con las otras dos) es que la legitimidad es relativa a las personas. Robert Post ha sugerido una versión de esto: “Si el Estado prohibiera la expresión de una idea particular, el gobierno se convertiría, *con respecto a los individuos que tienen esa idea*, heterónomo y antidemocrático”.²⁵ En el argumento de Dworkin, uno podría decir que la ley “corriente abajo” se vuelve legítimamente inaplicable contra la persona silenciada por la ley “corriente arriba”, incluso aunque pueda ser legítimamente aplicable contra otras personas. Sin embargo, esta tercera posibilidad se enmaraña con temas de generalidad. Las leyes de discursos de odio son presentadas en términos bastante generales: prohíben la difamación racial, étnica y de grupos religiosos a *cualquiera*. Incluso si solo deben aplicarse contra algunos extremistas aislados, tienen (y poseen la intención de tener) un efecto escalofriante sobre el discurso de todas las personas. Esto llega hasta tal punto que puede ser difícil identificar la base para el tipo de ilegitimidad *in personam* enfocada restrictivamente del tipo que la tercera posibilidad moderada sugiere.

La segunda posibilidad moderada es la más plausible: la legitimidad no es una cuestión a todo o nada, la existencia de las leyes de discursos de odio disminuye la legitimidad de las leyes “corriente abajo”, pero no la elimina del todo. Dworkin lo pone de esta manera:

Hay algo moral de lo que arrepentirse cuando se aplican leyes generales de no discriminación contra racistas a los que no se les permitió influenciar la cultura política formal e informal de la manera en que de-

21 Véase Dworkin, *supra* nota 5, en viii.

22 *Ibid.*

23 *Cfr.* John Stuart Mill, *On Liberty* (“Sobre la libertad”) 26 (ed. Currin V. Shields, Liberal Arts Press 1956) (1859) (“Es extraño que los hombres admitan la validez de los argumentos de la libre discusión, pero objeten que se ‘lleven al extremo’ sin ver que, a menos que las razones sean buenas para un caso extremo, no son buenas para ningún caso”).

24 Véase Waldron, *supra* nota 1.

25 Post, *supra* nota 4 (cursivas añadidas).

seaban hacerlo. En balance, el Reino Unido está en su derecho de aplicar tales leyes, creo, pero nos queda un déficit de legitimidad (algo de lo que arrepentirse bajo tal criterio) por la censura.²⁶

Entonces es todo una cuestión de grado:²⁷ el “algo moral de lo que arrepentirse” puede ser más o menos considerable; el “déficit de legitimidad” puede ser más grande o más pequeño.

No obstante, si vamos a reconocer las diferencias de nivel, deberíamos reconocerlas del otro lado de la ecuación también. Permítanme explicarlo. Un individuo “X” puede estar en contra de algo (por ejemplo, una ley antidiscriminación) por una variedad de razones:

1. Puede oponerse porque cree que lo va a hacer estar peor.
2. Puede oponerse porque cree que va a generar incentivos económicos perversos, socavar la eficiencia económica o de alguna manera reducir el bienestar general.
3. Puede oponerse porque no confía en la burocracia necesaria para administrarla.
4. Puede oponerse porque niega que los beneficiarios a los que apunta la ley sean merecedores de la protección que esta ofrece.

Concentrémonos particularmente en la posición 4. Esta posición puede ser expresada por su partidario de varias maneras:

- 4.a “X” puede simplemente expresar su desacuerdo con el principio abstracto de que los individuos deben mostrar igual preocupación por y respetar a todos los miembros de la comunidad.
- 4.b “X” puede exponer alguna teoría racial que cree que demuestra la inferioridad, según ciertas medidas, de ciertas líneas de ascendencia humanas.
- 4.c “X” puede expresar la visión de que aquellos que la ley antidiscriminación busca proteger no son mejores que animales.
- 4.d “X” puede decir en un volante o en la radio que aquellos a quienes busca proteger la ley antidiscriminación no son mejores que los tipos de animales que normalmente buscamos exterminar, como las ratas o las cucarachas.

De todas estas varias perspectivas y expresiones, las leyes contra los discursos de odio y la difamación de grupos (del tipo con el que estamos familiarizados en las democracias existentes) casi siempre restringen (4.d), suelen restringir (4.c), y quizás restringen algunas versiones de (4.b), dependiendo del odio con que se expresaran las visiones.

Por otro lado, la mayoría de estas leyes hacen lo imposible para asegurar que haya una forma legal de expresar algo como el contenido proposicional de las perspectivas que se hacen objetables cuando se expresan como injuria. Intentan definir un modo legítimo de una expresión equivalente a grandes rasgos, una especie de puerto seguro para la expresión moderada de la idea general de la perspectiva cuyas expresiones de odio o de incitación al odio están prohibidas. La más generosa de esas provisiones que conozco es en la Ley de Odio Racial Australiana (*Australian Racial Hatred Act*) de 1995 (que es un estatuto federal para el Territorio de la Capital Australiana, compuesto por la ciudad de Canberra y sus alrededores), que dispone que su prohibición básica a acciones que insultan, humillan o intimidan a un grupo de gente realizadas por su raza, color u origen nacional o étnico “no hace ilegal nada dicho o hecho razonablemente de buena fe: (...) en el marco de ninguna declaración, publicación, discusión o debate hecho o tenido por ningún propósito académico, artístico o científico genuino o ningún otro propósito genuino

26 Correo electrónico de Ronald Dworkin, *supra* nota 17.

27 Para un reconocimiento más general que la legitimidad es una cuestión de nivel, véase Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here?* (“La democracia posible”) 97 (Princeton University Press).

de interés público”.²⁸ El propósito de estas salvedades es precisamente limitar la aplicación de las restricciones al nivel más bajo de algo como el espectro (4.a)–(4.d).

Ahora, si aceptamos el marco básico de la posición del profesor Dworkin, podríamos querer decir que una ley que prohibiera la expresión de (4.a) y (4.b) así como de (4.c) y (4d) tendría un efecto peor en la legitimidad corriente abajo que una ley que simplemente prohibiera algo como (4.d). Esto sería, como he argumentado, una cuestión de nivel. Si tuviéramos una ley diseñada específicamente para prohibir solo la expresión del nivel más brutalmente injurioso del espectro, podría ser una pregunta abierta si esto tendría algo más que un efecto mínimo en la legitimidad.

Parte de nuestra estimación del efecto sobre la legitimidad definitivamente también gira en torno a lo razonables e importantes que sean los objetivos que se buscan con las leyes restrictivas corriente arriba. Vemos esto todo el tiempo en relación con las restricciones del discurso que no están basadas en su contenido (leyes que restringen tiempo, lugar y forma de las manifestaciones políticas, por ejemplo). Si son arbitrarias o están motivadas solo por consideraciones menores del orden público, podríamos decir que menoscaban de manera grave la legitimidad de las decisiones colectivas sobre las cuestiones que los manifestantes querían abordar. Sin embargo, si la motivación tiene base en consideraciones serias sobre la seguridad, podríamos ser más comprensivos. Algo similar puede ser verdad en el caso de las leyes contra los discursos de odio. Una motivación orientada puramente a proteger los sentimientos de las personas contra la ofensa es una cosa. No obstante, una restricción de los discursos de odio orientada a proteger el estatus social básico (la “dignidad fundamental”, como lo expreso en las Conferencias Holmes)²⁹ de los miembros de grupos vulnerables y a mantener la seguridad que necesitan para vivir sus vidas de manera segura y digna parece ser un objetivo mucho más imperioso; y las quejas que intentan asegurar que dañe la legitimidad de otras leyes pueden ser mucho menos creíbles como resultado.

3. Tiempo y acuerdos

No le estaríamos haciendo justicia al argumento de Dworkin si no discutiéramos una respuesta mucho más complicada y desafiante. Lo que quiero decir acá es difícil y (creo) invita a mayor reflexión, y porque no estoy del todo seguro, quiero apelar a la paciencia y consideración de quienes me leen. Empezaré con algunos recordatorios.

La preocupación por la dignidad y reputación que creo está en juego en el debate sobre los discursos de odio se involucra con las bases de la justicia y los derechos, no con elementos discutibles como, por ejemplo, las teorías de igualdad económica.³⁰ Si la propuesta fuera a prohibir que la gente expresara perspectivas discutibles sobre los beneficiarios de asistencia social o los socialdemócratas, entonces creo que habría un argumento a tener en cuenta en la línea de lo que propone el profesor Dworkin. Esto, en el sentido de que esta supresión pondría en tela de juicio la legitimidad de nuestra búsqueda de políticas basadas en premisas que las personas fueran multadas o encarceladas por negar (injuriosamente). Sin embargo, estamos, como dije, hablando de las bases de la justicia, no de elementos discutibles. Por “bases de la justicia” me refiero a temas como la igualdad racial elemental, la igualdad básica de los sexos, la dignidad de la persona humana, el ser libre de violencia y discriminación y cuestiones por el estilo. Estas son fundamentales en dos sentidos. Por un lado, representan cosas en las que las personas confían comprensiva y ampliamente para casi todo aspecto del lidiar con otros. Si no se puede exigir respeto por el estatus propio básico como individuo de derechos, entonces casi todo puede cuestionarse. Por el otro, también son fundamentales en el sentido de que representan puntos o premisas relativamente resueltas de la orga-

28 Racial Hatred Act, 1995, p. 18D. Véase también la sección 18(1)(a) del Public Order Act de 1986 (Reino Unido), que prohíbe la demostración de “cualquier material escrito que sea amenazante, abusivo o insultante” si su demostración está asociada a una intención de “fomentar odio racial”, pero dice que no se comete ninguna ofensa si el mismo material no se presenta de manera amenazante, abusiva o insultante o si la persona en cuestión “no tuvo la intención... de que el material escrito fuera, o no tenía noción de que podía ser, amenazante, abusivo o insultante”.

29 Véase Waldron, *supra* nota 1, en 1605, 1646.

30 *Cfr. Ibid.*

nización social y legal moderna.³¹ No me refiero a que haya unanimidad literal sobre ellas, los incitadores del odio lo demuestran. Aun así, estos temas están más o menos resueltos en las leyes y constituciones de la mayoría de las democracias modernas, entonces no es solo moralmente necesario, sino también bastante razonable que los tratemos como fundamentales para muchas otras cosas que hacemos. Un debate puede estar terminado en el sentido de que la opinión inteligente lo ha resuelto y es inconcebible que las políticas públicas pudieran proceder desde cualquier otra base; incluso cuando sigue habiendo enclaves peligrosos de casos aparte, políticamente impotentes, pero socialmente destructivos, que hacen lo que pueden para socavar el suministro de seguridades basado en estos arreglos que se da a miembros de minorías raciales. Entonces prohibir los discursos de odio no debe entenderse como un modo de influenciar un gran debate nacional sobre igualdad racial o sexual o tolerancia religiosa, ni se debe ver como una forma de contribuir al fin de este debate (como si sin la intervención de estas leyes los racistas pudieran ganar). Como argumenté en las Conferencias Holmes, el mal que la legislación de discursos de odio busca remediar no es el mal de los racistas pensando o creyendo ciertas cosas. Mejor dicho, es el mal de los intentos de estos racistas por crear la impresión de que la posición de igualdad de los miembros de minorías vulnerables en una sociedad que respeta los derechos es menos segura que lo que se da a entender por los compromisos fundacionales reales de la sociedad.³²

Quizás hubo un momento en el que las democracias modernas tenían que tener un gran debate sobre *raza*: sobre si había diferentes tipos de seres humanos, ascendencias inferiores y superiores, clasificados en jerarquías de capacidad, responsabilidad y autoridad.³³ Sin embargo, creo que es necio sugerir que estamos en medio de tal debate ahora: un debate vital y continuo de un tipo que requiere que soportemos la fea invectiva de la difamación racial como contribución en nuestra continuación de una pregunta más o menos abierta. Hay un sentido en que el debate racial está finalizado, ganado, terminado. Hay opositores aislados, pero estamos yendo hacia adelante como sociedad como si este ya no fuera un tema que requiera una respuesta seria o considerable. La base sobre la cual avanzamos es que la resolución de este debate es fundamental para casi todo aspecto del bienestar, dignidad y seguridad de las minorías antes vulnerables. En cuestiones como la discriminación positiva, continuamos debatiendo formas de ir hacia adelante sobre la base de la convicción asegurada de que el racismo está mal, pero ya no necesitamos un debate continuo sobre las *premisas* fundamentales de ese argumento.

Si algo de todo esto es cierto, entonces hay algo raro en el argumento de legitimidad del profesor Dworkin. La impresión que da es que el discurso al que los racistas incitadores del odio ofrecen sus “contribuciones” es un elemento vivo del debate público, sobre el que nos dividimos temporalmente entre mayoría y minoría, pero con respecto al cual ninguna ley mayoritaria puede ser legítima a menos que haya cierta provisión para que este importante debate continúe sin tapujos para que los perdedores (los racistas y los intolerantes) tengan la posibilidad de persuadir a la mayoría de su posición sobre estos fundamentales la próxima vez. Uno puede entender lo que Dworkin quiere decir; me pregunto, no obstante, si comparto mi sensación de cuán *rara* es su posición. Parece asumir que los debates no existen en el tiempo y que las consideraciones de legitimidad política relativas al debate público deben entenderse necesariamente como inmunes al progreso.

Quizás no comparto mi sensación de la artificialidad extraña de esta posición. Entiendo la fragilidad de cualquier afirmación de que el debate está listo y terminado, y que, por lo tanto, los intentos de poner bajo tela de juicio una posición que la mayoría de nosotros hemos aceptado debería suprimirse. Para clarificar: esta idea de que el debate está *terminado* se usa solo con referencia a esta pregunta de con cuánta seriedad deberíamos tomar la alarma dworkiniana sobre la legitimidad política, particularmente si tenemos en cuenta el propio reconocimiento del profesor Dworkin de que el efecto de las leyes de los discursos de odio sobre la legitimidad es una cuestión de nivel. El impacto en la legitimidad de restringir el debate sobre un tema vivo y abierto me parece a mí bastante diferente al impacto en la legitimidad de

31 Para una caracterización que sea de ayuda sobre este acuerdo (en relación con la igualdad racial) véase David Kretzmer, “Freedom of Speech and Racism”, 8 *Cardozo L. Rev.* 445, 447 (1987).

32 Véase Waldron, *supra* nota 1.

33 Véase, p. ej., Ivan Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West* 277-368 (John Hopkins University Press 1996).

restringir la continuación de un debate sobre un tema fundacional que fue resuelto efectivamente hace décadas. Es con respecto a eso, y solo eso, que introduzco esta idea en la discusión de que algunos debates están *terminados*.

Soy consciente del punto de John Mill Stuart sobre la importancia de sostener un “recelo vivo” de las verdades sobre las que nuestro sistema social se organiza, incluso cuando algunos debates están, a efectos prácticos, resueltos.³⁴ La mayoría de nosotros, sin embargo, dejamos de estar con Mill cuando parece sugerir que podría ser apropiado cultivar el racismo, por ejemplo, para avivar nuestras convicciones igualitarias.³⁵ Quiero decir que la mayoría de nosotros estaría de acuerdo con Mill cuando dice que:

A medida que la humanidad mejora, el número de doctrinas que ya no se disputan (...) aumentará constantemente; y el bienestar de la humanidad casi podrá medirse por el número y gravedad de las verdades que han llegado al punto de ser indisputables. La cesión, en una pregunta tras otra, de la controversia sería es (...) tan saludable en el caso de opiniones verdaderas como lo es peligrosa y nociva cuando las opiniones son erróneas.³⁶

Podemos aceptar eso sin necesariamente aceptar su propuesta de que esto viene con cierto costo: a saber, “la pérdida de tan importante ayuda al (...) recelo vivo de una verdad que es conferida por la necesidad de (...) defenderse contra los oponentes”.³⁷ Mill concede que esto no es suficiente para compensar el beneficio del reconocimiento universal de cierta verdad, pero dice que “no es un inconveniente trivial”.³⁸ Incluso sugiere que si no tuviéramos racistas locales para mantener nuestro igualitarismo vivo y coleando, quizás tendríamos que inventarlos.³⁹ La mayoría de la gente, creo, es muy cautelosa de esa sugerencia un poco tonta de Mill, particularmente cuando el efecto de manufacturar o empoderar a un “paladín disidente”⁴⁰ no solo es perpetuar un (ya completado) debate sino también, imprudente o destructivamente, hacerlo a expensas de la dignidad, seguridad y garantías de los miembros vulnerables de la sociedad.⁴¹

Permítanme enfatizar otra vez que el argumento de esta sección se desarrolla no como una posición por su cuenta, sino como respuesta al argumento del profesor Dworkin sobre la legitimidad. Creo que ya hemos pasado la etapa en la que tenemos la necesidad de un debate tan robusto sobre temas como la raza como para que tengamos que pagar el costo de algo que equivale a ataques sobre la dignidad de grupos minoritarios (o, más importante, *que requieren que los individuos y las familias dentro de esos grupos* paguen el costo de tan humillantes ataques a su dignidad y estatus social) con el discurso público y la legitimidad política en mente. Creo que ya hemos pasado el punto en el que sacrificaríamos la legitimidad de nuestras leyes antidiscriminación o de las leyes que prohíben la violencia racial si no le permitiéramos a la gente difamar al otro en estos términos.

4. Mostrar las cartas

La legitimidad no es un concepto sencillo, de ninguna manera. Se utiliza ambiguamente en el discurso cotidiano y su uso en la filosofía política también es bastante variado. Como filósofos políticos, se supone que es nuestro trabajo usar este término con cuidado, con un buen sentido de lo que conlleva y de cuáles son sus condiciones. Dije al principio de este capítulo que, en la literatura, algunos argumentos sobre el vínculo entre las leyes de discursos de odio y la legitimidad política ofrecen solo la explicación más ambigua y banal de la conexión. Me concentré en el argumento del profesor Dworkin porque pare-

34 Mill, *supra* nota 23, en 48–55.

35 Véase *ibíd.* en 53-5.

36 *Ibid.* en 53.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 Véase *ibíd.* en 54.

40 *Ibid.*

41 Véase Frederick Schauer, “Social Epistemology, Holocaust Denial, and the Post-Millian Calculus”, cap. 7 (“Es una omisión seria de parte de Mill que casi nunca, si alguna vez, considere la posibilidad de supresión por otras razones que no sean la falsedad de la perspectiva suprimida (...) y por lo tanto descuide la posibilidad de varios beneficios no epistémicos que podrían valer el costo de una pérdida epistémica...”).

cía un poco más inteligente que eso: nos da una explicación razonablemente clara de las causas por las que se podría decir que aplicar leyes de discursos de odio disminuye la legitimidad política en otros espacios del sistema legal. Espero haberle hecho justicia a la declaración de Dworkin.

Donde su argumento se extralimita es en su fracaso para moderar las afirmaciones que se hacen sobre cuán seria podría ser la pérdida de legitimidad (supuestamente derivada de la operación de leyes de discursos de odio). De la forma en que lo presentó el profesor Dworkin en el prólogo a *Discursos extremos y democracia* (“Extreme Speech and Democracy”), pareciera afirmar que la pérdida de legitimidad sería una calamidad: “Arruinamos la única justificación democrática que tenemos para insistir en que todos obedezcan estas leyes [antidiscriminación], incluso aquellos que las odian y resienten”.⁴² Dworkin estaba satisfecho con dejarlo hasta ahí en el prólogo y quienes comparten su oposición a las leyes de discursos de odio parecen felices de aceptar su afirmación al pie de la letra,⁴³ esperando presuntamente que las personas de alguna manera inclinadas a defender tales leyes no la examinaran demasiado de cerca. No obstante, cuando la posición se escudriña, hay un repliegue precipitado por parte de su mayor partidario a afirmar algo mucho más moderado: las leyes de discursos de odio pueden disminuir la legitimidad de las leyes “corriente abajo” (o podrían llevar a algo llamado “déficit” de legitimidad) incluso cuando no “arruinan” la legitimidad de estas leyes del todo. En efecto, bajo presión, se repliega a alegar algo que podría ser de relevancia evanescente en relación con las leyes del tipo que se están considerando de forma realista y los debates públicos concretos del tipo en el que tales leyes típicamente intervienen. Puede que haya algo que argumentar contra las leyes de discursos de odio, pero tiene que hacerse con mayor cuidado.

WALDRON, J. (2012). “Hate Speech and Political Legitimacy”. En M. Herz & P. Molnar (Eds.), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses* (pp. 329-340). Cambridge: Cambridge University Press

42 Dworkin, *supra* nota 5, en viii.

43 Véase Weinstein, *supra* nota 3, en 28 n° 19.

El autor

Víctor Abramovich

Abogado, LLM, en American University. Profesor adjunto de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA), y profesor titular en la Universidad Nacional de Lanús -UNLA-. Fue director Ejecutivo del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) (2001/2005), miembro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (2006–2009), y secretario ejecutivo del Instituto de Políticas Públicas de Derechos Humanos del MERCOSUR, (2010–2014). Desde octubre de 2015 se desempeña como procurador fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación.

Dilemas jurídicos en la restricción de los discursos de odio¹

Víctor Abramovich

Las expresiones discriminatorias contribuyen a reafirmar estigmas que afectan a diferentes sectores sociales. Ello se ve agravado desde el inicio del siglo por la emergencia de grupos políticos que construyen identidad a partir de discursos de odio sostenidos en visiones autoritarias de temas como la migración, la seguridad pública, los modelos de familia y sexualidad, y las identidades de género, entre otros asuntos.

En el plano jurídico los Estados nacionales enfrentan ciertas tensiones a partir de la imposición de mandatos de actuación en apariencia contradictorios. Por un lado, los principios constitucionales sobre igualdad y no discriminación exigen que los Estados intervengan y restrinjan la circulación de los discursos de odio violentos y las expresiones estigmatizadoras. Por otro lado, los principios jurídicos que amparan la libertad de expresión imponen la prohibición de censura previa, delimitan la facultad de regular el contenido de la expresión, y acotan la atribución de responsabilidades penales y civiles por las expresiones sobre asuntos de interés público.

En este artículo nos proponemos examinar esta aparente contradicción. Para ello partiremos de una somera descripción de las transformaciones producidas en el alcance de los derechos a la igualdad y a la libre expresión en los regímenes internacionales de derechos humanos, para ofrecer luego, a la luz de los estándares jurídicos desarrollados en esos ámbitos, algunas pautas básicas para orientar la respuesta estatal ante este tipo de discursos hostiles.

1. La evolución del principio de igualdad y las esferas de intervención de las políticas públicas

El concepto de igualdad evoluciona en el régimen internacional de los derechos humanos desde su formulación inicial como regla formal (“todos somos iguales ante la ley”), basada en la noción de igual tratamiento legal, que demanda del Estado neutralidad y no injerencia, a otra concepción de *igualdad estructural, positiva o sustancial*, que obliga a los Estados a considerar las condiciones económicas, culturales y sociales que generan para algunos sectores de la población disparidades en el ejercicio de los derechos, y que requieren por ello intervenciones públicas dirigidas a su transformación.²

Este principio de igualdad presupone que ciertos conflictos de derechos emergen de estructuras sociales caracterizadas por fuertes asimetrías entre sectores, por lo que estos conflictos persisten luego de alcanzado un piso de igualdad jurídica formal, y aun cuando se eliminan las segregaciones consagradas en los

1 Este fragmento es el primer capítulo del libro “El límite democrático de las expresiones de odio: El límite democrático de las expresiones de odio: Principios constitucionales, modelos regulatorios y políticas públicas”, Buenos Aires, Teseo (2021).

2 Las conferencias mundiales de la mujer, de Beijing, de 1995, y contra el racismo, de Durban, de 2001, configuran puntos de inflexión en el debate de la comunidad internacional sobre el concepto de igualdad y no discriminación, lo que se refleja en los recientes instrumentos internacionales de derechos humanos y en los cambios de interpretación de los órganos de los tratados.

sistemas normativos. Por lo tanto, para este enfoque, la restitución de los derechos vulnerados a partir de un cuadro de relaciones desiguales no se alcanza únicamente a través de un tratamiento imparcial, o “ciego a las diferencias”, que se le limite a evitar los sesgos en los dispositivos jurídicos. Se impone, por el contrario, una acción pública dirigida a crear condiciones de igualdad real, en especial respecto de colectivos históricamente marginados. La igualdad formal de trato permite superar situaciones de segregación legal, sin embargo, en la medida en que invisibiliza las disparidades que subsisten en la vida social, puede conducir a preservar e incluso a profundizar las relaciones de subordinación. De ese modo, esta perspectiva estructural se enfoca en el contexto social en que se desarrolla un conflicto, y observa, más allá de la situación particular de una víctima, las condiciones de marginación del grupo social que integra o al que se la adscribe.

La noción de igualdad material o estructural, entonces, parte del reconocimiento de que ciertos sectores de la población están en desventaja en el ejercicio de sus derechos por obstáculos legales o fácticos, y requieren por consiguiente la adopción de medidas especiales de equiparación, e incluso en ocasiones las transformaciones de los factores estructurales que definen esas asimetrías. Ello implica la necesidad de un trato diferenciado –o bien el reconocimiento de derechos colectivos diferenciados– cuando, debido a las circunstancias que afectan a un grupo desaventajado, la igualdad formal de trato suponga coartar o empeorar el acceso a un servicio o bien, o el ejercicio de derechos. También conduce a examinar, más allá del plano normativo formal, el impacto material de la aplicación de las leyes, así como de las políticas y acciones públicas cuestionadas, para lo cual este enfoque se abastece de datos sociales que explican las condiciones y la dinámica de los procesos de marginación.

A su vez este concepto de igualdad positiva proyecta sobre los Estados una expectativa de acción más enérgica. Se espera que brinden un tratamiento legal imparcial a las personas, y además que actúen cuando se lo requiera para compensar desequilibrios y desventajas, haciendo valer el peso del poder público en pos del objetivo igualitario. Para cumplir con este mandato los Estados deben desarrollar políticas, organizar prestaciones y servicios sociales e incluso establecer marcos regulatorios de la actividad de los particulares –y de los mercados– con el propósito de revertir patrones de desigualdad y de violencia. Esto último produce un cambio profundo de la función estatal, pues se amplía al mismo tiempo la órbita de las facultades y de las responsabilidades públicas.³

En línea con lo expuesto la Corte Interamericana (Corte IDH) ha establecido que existen en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos dos concepciones de igualdad, una igualdad negativa relacionada con la prohibición de diferencias de tratamiento arbitrarias, y una igualdad positiva relacionada con la obligación de los Estados de crear condiciones de igualdad real frente a grupos que han sido históricamente excluidos o que se encuentran en riesgo de ser discriminados.⁴

Es posible identificar aquí, al menos esquemáticamente, algunas consecuencias jurídicas que se derivan de la adopción de este principio de igualdad sustancial, a partir de la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En primer lugar, la Corte IDH sostiene que los Estados están obligados a adoptar medidas de acción positivas para revertir o transformar situaciones discriminatorias existentes en sus sociedades en perjuicio de determinados grupos subordinados. Esto implica el deber especial de protección que el Estado debe ejercer con respecto a actuaciones y prácticas de particulares –actores no estatales– que, bajo su tolerancia o aquiescencia, creen, mantengan o favorezcan las situaciones discriminatorias, o bien cuando la actuación de esos particulares represente un riesgo previsible y evitable de violencia para las

3 En un informe de la CIDH se sistematizan algunas decisiones jurisprudenciales del sistema que marcan esta evolución en el concepto de igualdad en relación con los derechos de las mujeres: CIDH, “El acceso a la justicia para las mujeres víctimas de violencia en las Américas”, 20 de enero de 2007, (pp. 33–51).

4 Corte IDH, caso “Furlán y Familia c. Argentina”, 2012, párr. 26.

personas o grupos afectados.⁵ También requiere que los Estados, como un presupuesto para la formulación de sus políticas preventivas, identifiquen a aquellos sectores en situación de mayor vulnerabilidad para ejercer sus derechos, y cuenten con diagnósticos adecuados sobre la dinámica de los procesos de exclusión.⁶

En segundo lugar, las acciones afirmativas o de trato diferenciado más favorable en beneficio de un grupo vulnerable no pueden en principio ser impugnadas con el argumento que violan la igualdad formal. En todo caso la impugnación deberá basarse en críticas concretas de su razonabilidad en función de la situación de los grupos beneficiados en un momento histórico determinado.

En tercer lugar, se presume arbitraria y contraria al principio de igualdad la utilización de un criterio diferenciador basado en los factores expresamente prohibidos por la Convención (art. 1.1), o bien que corresponda a rasgos permanentes de las personas inherentes a su identidad, y que caracterizan a grupos tradicionalmente marginados. El uso de estos criterios será examinado bajo un estándar de revisión estricto.⁷

En cuarto lugar, resultan contrarias al principio de igualdad las normas, políticas o prácticas que generan un *impacto discriminatorio* sobre ciertos grupos marginados, aunque en su formulación parezcan neutrales respecto de ellos, o no medie la intención directa de afectarlos. A esta regla se la denomina discriminación indirecta, y tiene gran relevancia en la cuestión que analizamos.⁸ Cuando analizamos actos o conductas que puedan tener un efecto discriminatorio, debemos considerar a los discursos de autoridades y funcionarios públicos y el lenguaje estigmatizador de las propias normas jurídicas, pero también el efecto concreto que puede producir en la autoestima de un grupo las expresiones estigmatizadoras, más allá de la intención de quien las emite.⁹

En quinto lugar, deben considerarse situaciones específicas en las que confluyen diferentes factores o categorías clasificatorias que combinadas agudizan la condición de vulnerabilidad, o bien el riesgo de sufrir violencia y segregación. Es lo que se denomina *discriminación múltiple o interseccional*.¹⁰

5 Cfr. Condición Jurídica y Derechos de los Migrantes Indocumentados, opinión consultiva 18/2003, de 17 de septiembre de 2003, párr. 104. Caso "Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay". Fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 24 de agosto de 2010, párr. 271; caso "Norín Catrimán y otros (dirigentes, miembros y activista del Pueblo Indígena Mapuche) vs. Chile". Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 29 de mayo de 2014, párr. 201; caso "Espinoza Gonzáles vs. Perú". Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 20 de noviembre de 2014, párr. 220; caso "Atala Riffo y niñas vs. Chile". Fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 24 de febrero de 2012, párr. 80; caso "Duque vs. Colombia". Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas, *supra*, párr. 92; caso "Flor Freire vs. Ecuador". Excepción preliminar, fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 31 de agosto de 2016, párr. 110; caso "Trabajadores de la Hacienda Brasil Verde vs. Brasil". Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 20 de octubre de 2016, párr. 318; caso "Azul Rojas Marín y otra vs. Perú", sentencia del 12 de marzo de 2020, párr. 89. Asimismo, ver Observación General n.º 18, "No Discriminación", Naciones Unidas, Comité de Derechos Humanos, del 10 de noviembre de 1989, párr. 5.

6 Varios instrumentos internacionales que abordan esta concepción de la protección antidiscriminatoria establecen deberes de producción de información estadística e investigación cualitativa para determinar esas condiciones estructurales y formular políticas públicas. Así, por ejemplo, el art. 31 de la Convención de Derechos de las Personas con Discapacidad de la ONU, el artículo 7.3 del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, el art. 8, inciso h de la Convención de Belém do Pará –OEA–, art. 4, inciso g de la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos de las Personas Mayores –OEA–. Sobre la implementación efectiva de los sistemas de datos estadísticos para identificar situaciones de violencia estructural, puede consultarse el debate en el caso "Favela Nova Brasilia" sobre el déficit de la información disponible sobre violencia policial en Brasil, y las medidas reparatorias fijadas por la Corte IDH. Ver Corte IDH, caso "Favela Nova Brasilia vs. Brasil", sentencia del 16 de febrero de 2017, párr. 316 y 317.

7 Ver Corte IDH, *lv. vs. Bolivia*, sentencia del 30 de noviembre de 2016, párr. 240, y *Atala Riffo y Niñas vs. Chile*, párr. 85.

8 Ver sobre el concepto de discriminación indirecta e impacto discriminatorio: Corte IDH, caso "Nadege Dorzema y otro vs. República Dominicana", sentencia del 24 de octubre de 2012, párr. 234–236; caso "Norín Catrimán y otros vs. Chile", sentencia de 29 de mayo de 2014, párr. 214; Comité DESC, caso "Trujillo Calero, María Cecilia c. Ecuador", dictamen del 14/11/2018, párr. 13.2 y 13.3.

9 Por ejemplo, la Recomendación General n.º 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (2005) señala los efectos discriminatorios indirectos que pueden tener ciertas legislaciones nacionales sobre terrorismo o migraciones, indicando que los Estados deber eliminar esos efectos discriminatorios respecto de las personas que pertenecen a ciertos grupos raciales o étnicos, como los inmigrantes, refugiados, apátridas y solicitantes de asilo, entre otros.

10 Ver Corte IDH, *Gonzales Lluay y otros vs. Ecuador*, párr. 290.

A su vez, la normativa internacional de los derechos humanos asume un enfoque “multidimensional” de la desigualdad, pues considera la dinámica de los procesos de categorización en las diferentes esferas de las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Estas dimensiones interconectadas contribuyen también a demarcar, en un plano teórico, los diversos ámbitos en que se reconocen derechos diferenciados y se desarrollan las políticas afirmativas.¹¹

En primer término, *la dimensión económica y social de la desigualdad*, que Fraser denomina “injusticias distributivas”, comprende entre otras cuestiones la marginalización de los sistemas productivos, de los mercados de trabajo, de las brechas salariales y de las condiciones de pobreza extrema.¹² En segundo término, *la dimensión política de la desigualdad, o injusticias políticas*, abarca aquellos asuntos referidos a la exclusión de los sistemas electorales y del acceso al poder político, pero también el cierre de la esfera pública política, lo que se vincula, por ejemplo, con la criminalización de las movilizaciones sociales y de la actividad sindical o política, así como con las distorsiones en el ámbito de la comunicación social y la ausencia de pluralismo en los medios de comunicación, entre muchas otras cuestiones. Un aspecto de las injusticias políticas son las dificultades expresivas que enfrentan determinados sectores marginados, sobre lo cual volveremos luego. Iris Young incorpora una tercera cuestión relevante para la temática examinada, que es la exposición a *patrones de violencia*.¹³

En ese marco teórico cabe desagregar una cuarta dimensión que merece especial tratamiento en el estudio de los discursos de odio y estigmatización, representada por las denominadas *injusticias culturales o de reconocimiento*.

2. Las injusticias de reconocimiento y los estereotipos negativos

La esfera cultural de la desigualdad está vinculada con los conflictos de reconocimiento. El concepto de *reconocimiento* surge en los debates sobre multiculturalismo y diversidad cultural. En un clásico texto, Charles Taylor define a las injusticias de reconocimiento en el marco de los procesos históricos de dominación colonial. Según este autor, desde el punto de vista social, la identidad se construye en un diálogo abierto, sin un guion social predeterminado, como el que plantea un sistema de castas, donde el lugar de nacimiento impone el rol en la sociedad. Por el contrario, la identidad se construye en un proceso social de diálogo de unos con otros. En consecuencia, la proyección sobre el otro de una imagen inferior o humillante puede deformar y oprimir hasta el grado de que esa imagen sea internalizada.

11 Así, por ejemplo, la Convención contra la Discriminación Racial (CDR) señala que aborda la discriminación racial en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (art. 1). La Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Mujeres especifica las esferas política, económica, social, cultural y civil, y en cualquier otra esfera (arts. 1 y 3 de la CEDAW).

12 Fraser, Nancy, *Justitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre–Universidad de Los Andes, 1997

13 Young, Iris, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996. Como dije, estas dimensiones de la desigualdad –la social, la política, la vinculada a la violencia– configuran los campos en los que se desarrollan las políticas igualitarias que incluyen el reconocimiento de derechos colectivos diferenciados en favor de determinados grupos sociales. Podemos encontrar políticas en la esfera distributiva que buscan reducir las brechas salariales entre varones y mujeres, o una distribución equitativa de las tareas de cuidado, o que promueven el acceso de las mujeres a los sistemas de protección social o los cupos raciales y por estratos sociales en el acceso a los sistemas educativos. En la esfera política las acciones afirmativas o los mecanismos de participación diferenciados, como los distritos indígenas, las cuotas electorales y las reglas de paridad en los organismos públicos. Por su parte, en la tercera dimensión mencionada ubicamos las políticas de prevención y erradicación de la violencia de género, racial, homofóbica o xenófoba, así como las políticas de control del uso de la fuerza pública dirigidas a la prevención de prácticas discriminatorias como el hostigamiento policial hacia los jóvenes en los barrios populares o los perfiles raciales en los interrogatorios, cacheos y razias, entre otros asuntos. Ver recomendación general n.º 31 sobre la prevención de la discriminación racial en la administración y el funcionamiento de la justicia penal del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, doc. A/60/18 del 2005, obs. 20.

Un individuo o un grupo pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación, si la sociedad que lo rodea le muestra como reflejo un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismo.¹⁴

Este concepto adquirió centralidad en los debates por la igualdad desde la segunda mitad del pasado siglo. El feminismo, los movimientos contra el racismo y la xenofobia y en favor de las diversidades sexuales y de género promueven que las políticas de reconocimiento igualitario ocupen un lugar clave en las estrategias públicas, sobre el presupuesto de que la ausencia de reconocimiento, o bien los falsos reconocimientos, pueden constituir una forma de opresión. Bajo esta perspectiva, las injusticias culturales favorecen y legitiman prácticas de violencia, así como procesos de marginación del acceso a bienes, recursos y servicios sociales. Al mismo tiempo socavan la capacidad de los sectores discriminados para participar en la esfera pública política, debilitan la acción colectiva e impiden que sus demandas sectoriales sean percibidas por la comunidad como asuntos relevantes de interés general.¹⁵

En el marco de las injusticias culturales cobra relevancia el concepto de “estereotipo negativo”, recogido en varios instrumentos internacionales de derechos humanos¹⁶ y contemplado en los análisis de conflictos de derechos por los órganos de aplicación.¹⁷ Los estereotipos negativos –motivados por el origen nacional, el género, la filiación étnica o racial– socialmente dominantes y persistentes constituyen de forma consciente e inconsciente la base de prácticas que refuerzan las clasificaciones categoriales y la posición de subordinación.¹⁸

Así, por ejemplo, Cook y Cusack definen a los estereotipos de género como una visión negativa o una preconcepción sobre atributos y características de los miembros de un grupo particular o sobre los roles que los miembros de ese grupo deben cumplir, en razón de sus diferentes funciones físicas, biológicas y sexuales.¹⁹

A su vez, la Corte IDH ha definido los estereotipos negativos de género como la preconcepción de atributos, conductas, características o funciones sociales que son o deberían ser ejecutados por hombres y mujeres respectivamente.²⁰ En el marco de otros conflictos ha considerado las construcciones sociales de estereotipos raciales, homofóbicos o xenófobos, y su influencia decisiva en el desarrollo de prácticas arraigadas de discriminación y violencia.

Sobre la base del principio de igualdad sustancial enunciado los Estados están obligados a definir políticas y estrategias dirigidas a revertir las injusticias culturales. Esta obligación estatal conduce a desplegar estrategias específicas en el área de las políticas educativas y culturales, y proyecta sus consecuencias en la esfera de la comunicación social, pues se prohíbe que los Estados promuevan discursos estigmatizadores, y además se les exige un papel activo para restringir, dismantelar y contrarrestar la circulación de esos discursos cualquiera sea su emisor.

En esa línea, la Convención contra la Discriminación Racial impone a los Estados la prohibición y sanción de los discursos de incitación al odio racista, y el deber de promover medidas inmediatas y eficaces en las esferas de la educación, la cultura y la información para combatir prejuicios raciales (arts. 4 y 7 de la CEDR). Por su lado, el Pacto de Derechos Civiles y Políticos (PDCP) y la Convención Americana (CA)

14 Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

15 Véase en este sentido Fraser, 1997, y Fiss, Owen, “Grupos y cláusulas de igual protección” en R. Gargarella (comp.), *Derechos y grupos desaventajados*, Barcelona, Gedisa, 1999, (pp. 137–167).

16 La CDR, en los arts. 4 y 7, y la CEDAW, en los arts. 5 (inciso a) y 10 (inciso c).

17 Ver Corte IDH, IV c. Bolivia, sentencia del 30 de noviembre de 2016, párr. 186 y 187.

18 Los estudios sociales han abordado el uso de los estereotipos y estigmas sociales en los complejos procesos de categorización que definen desigualdades persistentes. Ver Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

19 Cook, Rebecca y Cusack, Simone, *Gender Stereotyping: Transnational Legal Perspectives*, University of Pennsylvania Press, 2010. Colombia: Profamilia.

20 Ver sobre el concepto de estereotipos negativos de género, entre otros, Corte IDH, González, J. y otras c. México “Campo algodnero”, sentencia del 16/11/2009, párr. 401; Espinoza, Gonzalez y otra c. Perú, sentencia del 20/11/2014, párr. 268.

imponen la prohibición legal de los discursos de odio que inciten a la violencia contra cualquier persona o grupo social (art. 20 del PDCP y 13.5 de la CA).²¹

La normativa internacional de derechos humanos vincula la construcción de estigmas sociales no solo con la exclusión socioeconómica y política, sino también con la exposición a riesgos de violencia. En esa línea, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida como Convención de Belém do Pará reconoce (en su art. 8) la existencia de estereotipos y representaciones en los medios de comunicación, y plantea como parte de las políticas de acción positiva del Estado para prevenir la violencia de género la intervención en la reversión de estos patrones socioculturales que pueden reproducir, naturalizar o profundizar la desigualdad. Además, el art. 6 de la Convención de Belém do Pará señala que el derecho de toda mujer a una vida libre de violencia incluye el derecho a ser libre de toda forma de discriminación y a ser valorada y educada libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de inferioridad o subordinación.

De ello se sigue que las medidas de restricción de discursos de odio violentos contra grupos discriminados encuentran un sólido fundamento adicional en la obligación estatal de prevenir la afectación del derecho a la vida y a la integridad física, que conlleva a su vez el deber específico de actuar con debida diligencia para evitar la materialización de riesgos de violencia, lo cual incluye, en un sentido más abarcativo, el deber de actuar para revertir patrones y prácticas extendidas de violencia desarrolladas por órganos estatales y por particulares.

Si bien la Convención Americana establece un deber general de garantía respecto a la protección del derecho a la vida y a la integridad personal, la Corte IDH, por vía jurisprudencial, ha establecido un deber reforzado de protección con base en el principio de igualdad sustancial ante riesgos de violencia que enfrentan grupos o sectores sociales en condición de extrema vulnerabilidad. Esta obligación es consistente con el deber de diligencia que establece el mencionado art. 7 de la Convención de Belém do Pará con relación a la violencia de género²².

Al respecto la Corte IDH ha desarrollado una valiosa jurisprudencia interpretativa de esta obligación diferenciada de protección, y ha precisado su alcance en relación con los diversos ámbitos sociales en que se originan y desarrollan las situaciones de riesgo.²³ El tribunal ha sostenido que existe una obligación reforzada de debida diligencia en la prevención de riesgos particularizados, ciertos y actuales de violencia, en que se encuentran las víctimas, incluso por su posición económica y social.²⁴

En ese marco conceptual, el tribunal interamericano ha reconocido que las personas LGBTI han sido históricamente víctimas de discriminación estructural, estigmatización, diversas formas de violencia y violaciones a sus derechos fundamentales. En este sentido, ha establecido que la orientación sexual, la identidad de género o la expresión de género de las personas son categorías protegidas por la

21 La Convención Interamericana contra Toda Forma de Discriminación e Intolerancia, y la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia, ambas firmadas por Argentina, pero aún no ratificadas, entraron en vigor en 2020 y en 2017 respectivamente, y establecen en su art. 4, en similares términos, que "los Estados se comprometen a prevenir, eliminar, prohibir y sancionar, de acuerdo con su normas constitucionales y con las disposiciones de esta Convención, todos los actos y manifestaciones de discriminación e intolerancia, incluyendo: [...] ii. La publicación, circulación o diseminación, por cualquier forma y/o medio de comunicación, incluida la internet, de cualquier material que a) defienda, promueva o incite al odio, la discriminación y la intolerancia; b) apruebe, justifique o defienda actos que constituyan o hayan constituido genocidio o crímenes de lesa humanidad, según se definen en el derecho internacional, o promueva o incite a la realización de tales actos".

22 Véase en este sentido Abramovich, Víctor, "Responsabilidad estatal por violencia de género. Comentarios al caso "Campo Algodonero de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", en *Anuario de la Universidad Nacional de Chile*, Santiago, 2010.

23 Ver Corte IDH, caso "Campo Algodonero", ya citado. Además, Corte IDH, "Veliz Franco c. Ecuador", sentencia del 19/5/2014; "Velásquez Paiz y otros c. Guatemala", sentencia del 19/11/2015; "Gutiérrez Hernández y otros c. Guatemala", sentencia del 24/8/2017; "IV. c. Bolivia", sentencia del 30/11/2016.

24 Ver Corte IDH, caso "Trabajadores de la Hacienda Brasil Verde c. Brasil", sentencia del 20 de octubre de 2016, párr. 322 y ss.

Convención Americana. En consecuencia, el Estado no puede actuar en contra de una persona sobre la base de esa categoría, ni emplearla para sostener un trato legal diferenciado más gravoso.

A juicio de la Corte IDH, las formas de discriminación en contra de las personas LGBTI se manifiestan en numerosos aspectos en el ámbito público y privado. Una de las formas más extremas de discriminación en contra de las personas LGBTI es la que se materializa en situaciones de violencia. La violencia contra las personas LGBTI tiene a juicio del tribunal interamericano en muchos casos un fin simbólico, la víctima es elegida con el propósito de comunicar un mensaje de exclusión o de subordinación.

Sobre este punto, el tribunal ha señalado que la violencia ejercida por razones discriminatorias tiene como efecto o propósito el de impedir o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades fundamentales de la persona objeto de dicha discriminación, independientemente de si dicha persona se autoidentifica o no con una determinada categoría. En palabras de la Corte IDH: “Esta violencia, alimentada por discursos de odio, puede dar lugar a crímenes de odio”.²⁵

En otros casos, la Corte IDH examinó cómo algunas prácticas de violencia institucional –como por ejemplo las detenciones basadas en perfiles– guardan una estrecha relación con la construcción social de estereotipos raciales y xenófobos.²⁶ Observó además que en una lógica circular esas prácticas violentas reafirman la estigmatización y agravan las condiciones de desigualdad.

Ahora bien, con relación a la obligación convencional de restringir expresiones estigmatizadoras, corresponde puntualizar que en nuestro país el Congreso de la Nación ha establecido pautas precisas en diversas normativas. Así, por ejemplo, la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual sancionada en 2009 establece que serán objetivos de los medios de comunicación audiovisual y de sus contenidos, entre otros, “promover la protección y salvaguarda de la igualdad entre hombres y mujeres, y el tratamiento plural, igualitario y no estereotipado, evitando toda discriminación por género u orientación sexual” (art. 3, inciso m). Por otro lado, la Ley de Protección Integral para Prevenir la Violencia contra las Mujeres incorpora el concepto de “violencia mediática” derivado de la noción más amplia de “violencia simbólica”, que apunta a intervenir ante este tipo de expresiones discriminatorias. Estas normas se integran a una serie de disposiciones jurídicas de protección antidiscriminatoria, articuladas sobre la base de la Ley 23.592, que sanciona expresamente las conductas encuadradas como “propaganda de odio” (art. 3).

En este marco conceptual y normativo cabe concluir que existe en nuestro orden constitucional un deber jurídico específico a cargo del Estado de intervenir para limitar la circulación de las expresiones de odio violentas, y, en un sentido más amplio, las expresiones estigmatizadoras y discriminatorias.

Esta obligación positiva estatal dispara una evidente tensión con el alcance de la libertad de expresión. En particular si el punto de partida del examen se apoya en la postura tradicional respecto de esta libertad, según la cual los Estados deben abstenerse de establecer regulaciones sobre los contenidos expresivos en resguardo del pluralismo de ideas de toda índole, y de una amplia y desinhibida deliberación pública.

Entonces, ¿cómo resolver esa tensión? Si tenemos en cuenta que el ámbito de la expresión es clave para hacer avanzar las agendas de igualdad, ¿en qué medida podemos garantizar igualdad y revertir injusticias culturales sin afectar ciertos principios básicos de la libertad de expresión? ¿Cómo podemos desarrollar un marco regulatorio ante estas expresiones denigrantes que no acote la esfera pública, ni imponga cargas excesivas sobre los medios? ¿Hasta dónde llega la prohibición de censura y de supresión de contenidos? ¿Qué responsabilidades jurídicas se pueden imponer a los emisores y a los medios por la difusión de discursos de odio y expresiones discriminatorias?

25 Caso “Azul Rojas Marín y otra vs. Perú”, sentencia de 12/3/2020, párr. 90 a 94. Corte Interamericana, opinión consultiva 24/2017, párr. 36.

26 Ver Corte IDH, caso “Personas dominicanas y haitianas expulsadas vs. República Dominicana”, sentencia del 28/8/2014, párr. 167–171, 404; caso “Acosta Martínez vs. Argentina”, sentencia del 31/8/2020, párr. 95–110.

3. La evolución del derecho a la libertad de expresión: dimensiones y fundamentos

Una de las claves para intentar responder esas preguntas es advertir que la evolución del concepto de igualdad determinó una nueva conceptualización del derecho a la expresión.

La postura clásica sobre la libertad de expresión, asociada a las teorías liberales conservadoras, que vincula el derecho a expresarse con la autonomía individual, comenzó a dejar paso a una visión más compleja, en la que el derecho individual de cada persona a expresarse se vincula con el derecho social a buscar y a recibir información, ideas y pensamientos, y que considera como condición del ejercicio de ambos derechos a la solidez y amplitud de la deliberación pública en el marco del proceso democrático. Para esta mirada más amplia las condiciones de desigualdad persistentes afectan tanto el derecho a expresarse de cada persona como el derecho de la comunidad a recibir información.

Así, en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) se considera la libertad de expresión como un derecho que presenta dos dimensiones, como derecho individual y social. Es el derecho de cada persona a emitir una expresión o una información, pero es también el derecho del conjunto de la sociedad a recibir información y a tomar conocimiento de las ideas y pensamientos de otros. Estas dos dimensiones son interdependientes, lo que genera desde ya distintas tensiones, provocadas a su vez por diferentes concepciones acerca de los fundamentos de la libertad de expresión.

En tal sentido, según el informe de la Relatoría de Libertad de Expresión de la OEA del año 2009 –que recoge jurisprudencia del sistema interamericano y del sistema universal–, podemos identificar tres grandes fundamentos para proteger la libertad de expresión. Por un lado, la libertad de expresión protege el derecho de autonomía individual. En segundo lugar, protege el funcionamiento de la democracia y los procesos de autogobierno colectivo. En este sentido, la libertad de expresión es un pilar donde se construye un debate público, plural, abierto, sin exclusiones y es, al mismo tiempo, la condición para que la democracia funcione como un proceso de autogobierno, para que la comunidad decida sus políticas y lo haga sin discursos excluidos, pero también sin personas o grupos expulsados de esos procesos deliberativos. El tercer fundamento de la protección de la libertad de expresión es que, además de ser un derecho en sí mismo, resulta una garantía para el ejercicio de otros derechos, como ocurre con la protección judicial o los derechos de participación política. Entonces, para el sistema interamericano, la libertad de expresión defiende la autonomía, garantiza el autogobierno democrático y es una herramienta para la protección de otros derechos fundamentales.

Más allá de este postulado teórico sobre la posibilidad de articular las diferentes funciones de la libertad de expresión, en la práctica no siempre es posible lograr equilibrios y evitar conflictos entre las distintas facetas. Esto se ve reflejado en los debates que tienen lugar en nuestra región en materia de regulación de la propiedad y concentración de los medios de comunicación. Desde una concepción clásica de la libertad de expresión, se pone el énfasis en el primer fundamento de la libertad de expresión, en la idea de la autonomía, y, por lo tanto, la libertad de expresión funciona como una suerte de coraza protectora frente a la acción estatal. Desde esta postura, se sospecha de cualquier intervención pública, y se sostiene como regla la prohibición de regular contenidos de la expresión y de fijar reglas para la propiedad y concentración de medios. En cambio, para otra concepción de la libertad de expresión –que no escapa del amplio marco del liberalismo político–, el énfasis está en garantizar un debate público robusto y sin distorsiones significativas. Ello exige asegurar el acceso en condiciones igualitarias a la posibilidad de expresión. También la participación política democrática, en el marco de las estructuras sociales desiguales que caracterizan a nuestros países. En este enfoque cobra centralidad el análisis del papel de los poderes fácticos y económicos concentrados, su capacidad de determinar el ingreso a la esfera pública, de influir en aspectos de la agenda y de los actores de la comunicación social, amplificando algunas voces y enmudeciendo a otras.

Esta segunda concepción de libertad de expresión que podemos denominar “igualitaria” no asume una desconfianza ciega en el papel de los Estados. Es verdad que su intervención puede obturar el debate libre de ideas y opiniones y se justifica imponerle límites y resguardos, por ejemplo, para que no reprima

el discurso político disidente. Pero en ocasiones, ante el papel hegemónico de algunos jugadores privados del ecosistema de la comunicación, la acción distributiva de los Estados contribuye a asegurar la discusión equilibrada y el pluralismo informativo a través de la inclusión de sectores y perspectivas sistemáticamente silenciadas. Ante estructuras desiguales de comunicación el Estado puede ser un amigo de la libertad de expresión.²⁷ No solo puede regular, sino que en ocasiones está obligado a hacerlo para revertir injusticias expresivas, o bien injusticias políticas. De allí que la agenda de la intervención estatal comprende varios temas relevantes, como las regulaciones sobre la concentración de propiedad de medios, las políticas para cerrar las brechas de acceso a internet y a las tecnologías de la información y las políticas sobre medios públicos y comunitarios, entre otras cuestiones.²⁸

Al mismo tiempo, esta concepción igualitaria de la libertad de expresión promueve mecanismos regulatorios, prohibiciones y sistemas de observación y de responsabilización ante expresiones de odio y discriminatorias. En los Estados Unidos, cuya Primera Enmienda constitucional contribuyó a forjar en gran medida el marco conceptual con el que aún hoy concebimos la libertad de expresión, se desarrollan agudos debates sobre el alcance de esas prohibiciones, por su potencial efecto inhibitorio o de silenciamiento (*chilling effect*).²⁹

Ahora bien, si tenemos en cuenta que los discursos discriminatorios contribuyen a configurar representaciones distorsivas y denigrantes que profundizan la subordinación de grupos sociales, cabe concluir que este tipo de expresiones no solo ahondan la desigualdad, sino que afectan la libre expresión de estos colectivos. Ello ocurre así pues la construcción de estigmas sociales agrava las dificultades expresivas de los sectores vulnerados y limita su capacidad de movilización y de acción colectiva, así como su acceso a la esfera pública política. Al mismo tiempo reducen la posibilidad de que sus demandas sectoriales sean aceptadas y compartidas como asuntos transversales a la comunidad y de interés general. Por ende, el sentido excluyente de este tipo de discursos daña el debate democrático.

En estos términos, entonces, la tensión que enfrentamos no es únicamente entre la libre expresión y la igualdad, sino entre dos concepciones –una conservadora y otra igualitaria– de la propia libertad de expresión. Bajo esta perspectiva, la preservación de una esfera pública íntegra, plural y heterogénea requerirá estrategias para desmontar estereotipos y segregaciones en los procesos comunicativos.

Como sostiene el Comité de para la Eliminación de la Discriminación Racial:

El discurso de odio racista puede llegar a silenciar la libre expresión de sus víctimas [...] y la libertad de expresión ayuda a los grupos vulnerables a restablecer el equilibrio de poder entre los componentes de la sociedad, promueve la comprensión y tolerancia entre las culturas, favorece la deconstrucción de los estereotipos raciales".³⁰

De allí que los principios de la Convención se verán enaltecidos si se alienta el pluralismo de los medios de difusión, por ejemplo, facilitando a las minorías, a los grupos indígenas y a otros grupos amparados por la Convención el acceso a los medios y la propiedad de estos, incluidos los que difundan información en su idioma. El empoderamiento local gracias al pluralismo de los medios facilita el surgimiento de discursos que pueden contrarrestar el discurso de odio racista.³¹ Así comprendido el problema, puede afirmarse que las injusticias de reconocimiento profundizan las dificultades expresivas y de participa-

27 Véase al respecto Fiss, Owen, *Libertad de expresión y estructura social*, México, Fontamara, 1997.

28 Véase sobre este tema Loreti, Damián y Lozano, Luis, *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

29 Véase Fiss, Owen, 1997, y Post, Robert, "Igualdad y autonomía en la jurisprudencia sobre la primera enmienda", en R. Post y Siegel, R. (Eds.), *Constitucionalismo democrático. Por una reconciliación entre Constitución y pueblo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, (pp. 141–172), y Post, Robert, *Racist Speech, Democracy, and the First Amendment*, 32 Wm. & Mary L. Rev. 267, 1991. Asimismo, puede consultarse el artículo de Roberto Saba publicado en este libro.

30 Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), recomendación general n.º 35, "La lucha contra el discurso de odio racista", 2013, párr. 27.

31 CERD, *supra*, párr. 41. En igual sentido ver Alto Comisionado en Derechos Humanos de Naciones Unidas (ACDH-ONU), Plan de Acción de Rabat, 2013, párr. 38.

ción política de los grupos afectados por los procesos de estigmatización, de modo que en este tipo de conflictos la libertad de expresión se encuentra en ambos extremos de la ecuación.

La lectura en clave igualitaria de la libertad de expresión brinda un fundamento complementario a las obligaciones jurídicas de los Estados de combatir los discursos de odio y revertir patrones de estigmatización. Este enfoque además contribuye a orientar la solución de ciertos conflictos que surgen al imponer restricciones a esos discursos y expresiones.

4. La clasificación del discurso y los diferentes estándares de protección

En la interpretación del art. 13 de la Convención Americana se ha definido un núcleo básico de garantía de la libertad de expresión que se integra con tres resguardos o “candados” fundamentales. El primero es la prohibición absoluta de la censura previa, que limita también la supresión de información ya emitida. El segundo es el principio de neutralidad, que limita la regulación de contenidos expresivos. El tercero es la regla que sujeta a estrictas condiciones la procedencia de las responsabilidades posteriores a la expresión, determina la no penalización de las expresiones sobre asuntos de interés público y circunscribe la responsabilidad civil indemnizatoria a supuestos de real malicia.

El segundo “candado” del engranaje protectorio merece algunas aclaraciones adicionales. El principio de neutralidad significa que el Estado tiene que garantizar la circulación de cualquier tipo de expresión o de ideas. No solo se deben permitir las ideas y las informaciones recibidas favorablemente, o consideradas inofensivas o diferentes, sino también aquellas que ofenden, chocan, inquietan, que resultan ingratas o perturban al Estado o a cualquier sector de la población. Un punto para destacar es que el art. 13 de la Convención Americana señala que se tutelan las expresiones de “cualquier índole”. El principio de neutralidad establece que el contenido de la expresión no puede justificar por sí mismo la restricción, y que toda restricción basada en el contenido de lo que se expresa debe sujetarse a un escrutinio estricto. Esta regla surge para evitar la censura directa e indirecta de los discursos políticos calificados como subversivos, disolventes o peligrosos para la seguridad y el orden público, situación común en el escenario de la Guerra Fría y de las dictaduras americanas. La jurisprudencia constitucional diferencia por eso las regulaciones basadas en criterios de oportunidad y tiempo de la expresión de aquellas basadas en el contenido de esta, y somete a estas últimas a un test de escrutinio riguroso de razonabilidad.³² En este punto es bueno recordar que la preservación de la regla de neutralidad que contribuye a evitar la censura de las ideas y discursos “peligrosos” para la defensa del orden establecido es una condición necesaria para promover en la arena política la agenda de cambios sociales que demanda la igualdad, sobre todo en su dimensión más profunda y estructural.

¿Pero cómo se aplican estos principios al caso de las expresiones de odio y discriminatorias? ¿Hasta dónde se pueden autorizar o permitir?

Para determinar los niveles de injerencia estatal sobre los discursos en circulación, el sistema interamericano –la Relatoría, la CIDH y la Corte IDH– ha desarrollado una suerte de clasificación de los discursos según el grado de tutela requerido por la libertad de expresión, e identificó tres niveles: en los extremos, el discurso no protegido y el discurso especialmente protegido, y en el medio, el discurso protegido.³³

Para el sistema interamericano es *discurso no protegido* aquel que por su contenido debe ser prohibido legalmente, y que por ende no está amparado por el sistema de garantías del art. 13 de la Convención Americana, de modo que sobre ese tipo de discursos los Estados tienen amplias facultades de intervención.³⁴ Pueden avanzar en el establecimiento de responsabilidades ulteriores, y en ciertos supuestos pueden imponer mecanismos limitados de censura o de restricción de circulación de información, para

32 Ver Corte Suprema de los Estados Unidos, caso “United States et al. vs. Playboy Entertainment Group Inc.”, del 22 de mayo de 2000; ver además votos de Petracchi y Belluscio en el caso “Asociación de Teleradiodifusoras Argentinas y otros c. gobierno de la ciudad de Buenos Aires”, 7 de junio de 2005, de la Corte Suprema.

33 Relatoría Especial para la Libertad de Expresión CIDH–OEA (RELE–OEA), *Marco jurídico interamericano sobre el derecho a la libertad de expresión*, 2009.

34 *Ibidem*.

evitar la materialización de riesgos particularizados, claros e inminentes de violencia. La posibilidad de aplicar mecanismos de censura previa a los discursos de odio violentos es, sin embargo, una cuestión debatida. Algunas posiciones consideran que aun en estos casos rige la prohibición absoluta de censura previa que caracteriza al sistema regional de derechos humanos. Señalan por ejemplo que en la versión en inglés del art. 13.5 de la Convención no se establece un deber de prohibición legal del discurso de odio, y solo se impone la sanción de la ofensa, lo que apuntaría a las responsabilidades posteriores a la expresión, sin habilitación de la censura.³⁵

El art. 13.5 de la Convención Americana se refiere a la prohibición legal de la propaganda de la guerra y de la apología del odio (nacional, racial o religioso, entre otros) que constituya incitación a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas por ningún motivo. Esa misma definición se contempla en otros instrumentos internacionales vinculantes –conforme el art. 20 del PDCP y 4 de la CDR–. Asimismo, la Convención Internacional contra el Genocidio impone castigar las expresiones que constituyan instigación directa y pública al genocidio –art. 3 de la Convención–.

El discurso no protegido entonces es el discurso de odio cuando concurre otro requisito esencial que lo identifica, que es la incitación directa a la violencia, lo que comprende la violencia física, la amenaza a la vida y a la integridad física, y también la creación de un clima grave de hostigamiento y persecución directa de un grupo social determinado. Corresponde precisar que la prohibición de este tipo de discursos de odio obedece a un propósito que trasciende el objetivo de evitar la discriminación racial, étnica o religiosa, pues integra además las políticas de prevención y no repetición de los crímenes masivos. La obligación de prohibir y de penalizar este tipo de expresiones surge con mayor nitidez en contextos históricos o estructurales específicos en los que la política de prevención estatal emerge por la existencia de un riesgo real e inminente de violencia que enfrentan determinados grupos sociales, nacionales, étnicos o religiosos, por ejemplo en el marco de conflictos en curso o en función de antecedentes cercanos de exterminio o ataques sistemáticos.³⁶

Un punto relevante es que el discurso de odio no protegido por la Convención Americana es aquel que podríamos denominar *discurso de odio en sentido estricto*. Este tipo de discurso no abarca a cualquier discurso estigmatizador por los factores enunciados, sino que comprende solo aquellas expresiones que conllevan un *peligro claro, actual y particularizado*, pues están en condiciones de determinar comportamientos violentos inminentes, o un clima ostensible de hostigamiento, o de persecución en perjuicio de un determinado sector de la población por sus características ya mencionadas.³⁷ En estos casos el discurso de odio que incita directamente a la violencia se entiende como una conducta hostil hacia un grupo de personas, que tiene la vocación de producir un daño en ellas, y que por lo tanto trasciende y va más allá del simple intercambio de opiniones o ideas.

El Comité Contra la Discriminación Racial de las Naciones Unidas (CERD), retomando el Plan de Acción de Rabat de la ONU, brinda algunos factores contextuales para considerar que un discurso de odio debe ser punible, entre los que menciona: i) el contenido y la forma del discurso: si el discurso es o no provocativo y directo, la forma en que está construido y es difundido y el estilo en el que se expresa; ii) el clima económico, social y político que prevalecía en el momento en que se formuló y difundió el discurso; iii) la posición o condición del emisor del discurso en la sociedad y el público al que se dirige el discurso; iv)

35 *Ibidem*. Véase además Loreti, Damián, "Tensiones entre libertad de expresión y protección contra la discriminación: la incidencia de las regulaciones sobre censura previa y el debate sobre el rol del Estado", *Democracia y derechos. Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratizaciones para América Latina*, Año 1, n.º 1, 2012; Bertoni, Eduardo, *La libertad de expresión en el Estado de derecho*, Buenos Aires, Del Puerto, 2007, (pp. 179–184).

36 Ver al respecto: Tribunal Constitucional de España, sentencia 235/2007 sobre constitucionalidad de delitos de negación y de justificación de genocidio en Código Penal español, caso TEDH, "Garaudy vs. Francia", 2001, y "Perincek vs. Suiza", 2013. El debate más complejo se refiere a las normas que penan la negación y justificación del genocidio y crímenes de lesa humanidad, asimilando estas expresiones con discursos de incitación al odio, y por lo tanto calificando a esas expresiones como no protegidas por la libertad de expresión, a fin de extender los márgenes de restricción estatal.

37 Ver doctrina de la Corte Suprema de Estados Unidos en *Brandenburg vs. Ohio* 395 U.S. 444, de 1969, y en sentido similar, la observación general n.º 35 del Comité Contra la Discriminación Racial de las Naciones Unidas. Al respecto, consultar Bianchi, Henrique y Gullco, Hernán V., *El derecho a la libertad de expresión. Análisis de fallos nacionales y extranjeros*, La Plata, Editorial Platense, 2009, (pp. 9-139); y Bertoni, Eduardo, 2007.

el alcance del discurso, con inclusión del tipo de audiencia y los medios de transmisión y la frecuencia y amplitud de la comunicación, en particular cuando la repetición del mensaje sugiere la existencia de una estrategia deliberada para suscitar hostilidad hacia grupos sociales; v) los objetivos del discurso.³⁸

Respecto a la valoración de la posición o condición del emisor del discurso de odio, se ha señalado en diversos organismos de los sistemas de protección de derechos humanos la influencia de los dirigentes políticos, funcionarios y formadores de opinión en la creación de climas negativos favorecedores de violencia respecto de grupos sociales vulnerados.³⁹

Un aspecto para precisar es que la prohibición del discurso de odio violento apunta siempre a proteger a grupos en situación de riesgo histórico o estructural de violencia o persecución. Por eso los supuestos que se sancionan deben ser definidos estrictamente atendiendo a abarcar los casos graves y sin perder de vista ese objetivo igualitario. De lo contrario puede ocurrir que el concepto resulte malversado y se lo utilice en un sentido contrario al objetivo tenido en miras por la normativa internacional, por ejemplo, como herramienta para censurar de manera directa o indirecta discursos contestatarios que impugnan un orden político o social, o que cuestionan un sistema de creencias religiosas.

Otra cuestión que debe puntualizarse es que existe una amplia gama de discursos o expresiones de odio (racial, religioso, xenófobo, clasista o de género, por ejemplo) que no encuadran en esta definición estricta, pues no conducen a actos lesivos inminentes, y por lo tanto no pueden situarse estrictamente como discursos no protegidos por la libertad de expresión. Por el contrario, ese tipo de expresiones, que no alcanzan el umbral del art. 13.5 de la Convención Americana, se insertan en el concepto más amplio y abarcador de las *expresiones discriminatorias*, que incluyen además otras expresiones denigrantes, agraviantes o que promueven estereotipos negativos, o bien la estigmatización de grupos sociales vulnerados. Las expresiones discriminatorias también originan deberes de intervención del Estado en aras de asegurar igualdad en la esfera de la comunicación y el debate público, pero, a diferencia de los discursos de odio en sentido estricto, se encuentran alcanzadas por el sistema de garantías de la libertad de expresión de la Convención Americana. Por eso el examen de las restricciones que se impongan a este tipo de expresiones requiere un estudio más cuidadoso.⁴⁰

Admito que esta clasificación teórica no es sencilla de aplicar en los casos particulares. Por ejemplo, si tomamos el concepto de “violencia mediática” de la Ley de Protección Integral para Prevenir la Violencia contra las Mujeres, es importante diferenciar entre un discurso que incita a la violencia directa contra una mujer o un grupo determinado de personas en circunstancias particulares de aquel otro discurso que profundiza la desigualdad al reproducir estereotipos negativos, aun cuando resulte correcto afirmar que este discurso estigmatizador, en una perspectiva más amplia, contribuye a la reproducción de patrones de violencia, como lo evidencia la misma Convención de Belém do Pará. Entonces, en el estricto sentido jurídico de la regulación de la libertad de expresión, únicamente puede entenderse como no protegido bajo la Convención Americana un discurso que incita o promueve la violencia o el hostigamiento de forma directa y determinada hacia una persona o un grupo de personas. Por el contrario, la amplia gama de expresiones discriminatorias que difunden agravios, injurias o estereotipos negativos de género, pero que no contengan ese elemento lesivo inmediato, deben examinarse como *expresiones discriminatorias*, y por lo tanto la respuesta estatal deberá formularse dentro de las opciones que autoriza el sistema de garantías básicas de la libertad de expresión.

En el otro extremo de la clasificación encontramos lo que se denomina *discursos especialmente protegidos*. Son aquellos discursos respecto de los cuales la intervención estatal no está permitida o debería ser mínima, excepcional y basada en los mecanismos de responsabilidad posterior al acto expresivo. Se trata de las expresiones vinculadas con las críticas al gobierno, a los funcionarios públicos o a quienes aspiran a serlo, o bien intervienen en la formulación de políticas, así como en general el discurso político y

38 Ver recomendación general n.º 35 del CERD, y el Plan de Acción de Rabat.

39 Ver, entre otros, Corte IDH, Ríos y otros c. Venezuela, sentencia del 28/1/2009. Relatoría Especial para la Libertad de Expresión CIDH-OEA (RELE-OEA), Informe Anual de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión, 2015.

40 Véase, RELE-OEA, 2015, y RELE-OEA, 2009.

cualquier expresión que verse sobre asuntos de interés público. En los últimos años se agregan también los discursos vinculados con elementos de la identidad cultural o religiosa.⁴¹

Según los estándares internacionales de derechos humanos, cuando el discurso especialmente protegido colisiona con otros derechos (la intimidad o la reputación, por ejemplo), el establecimiento de responsabilidades ulteriores a la expresión debe ajustarse a los parámetros de legalidad, estricta necesidad y proporcionalidad antes mencionados. Además, se deben priorizar los mecanismos de réplica, respuesta o rectificación cuando sean posibles, en lugar de las medidas de reparación económicas. También se ha definido con claridad que la responsabilidad ulterior, en este tipo de discursos especialmente protegidos, en principio no debe ser la sanción criminal. La CIDH y su Relatoría han establecido que este tipo de expresiones de interés público no deberían en ningún caso originar responsabilidades penales por ser estas una respuesta desproporcionada y con un efecto inhibitorio grave sobre la expresión y el debate de ideas.⁴² La Corte IDH, por ejemplo, en el caso *Kimel*⁴³ sostuvo que la responsabilidad penal por expresiones de interés público es una medida excepcional y un último recurso, y ponderó que la condena que recaía contra un periodista que había informado sobre el comportamiento de un juez durante la dictadura era de una severidad desproporcionada en relación con el perjuicio causado, por lo que resultaba violatoria de la libertad de expresión. La Corte regional también se ha pronunciado sobre las responsabilidades civiles en el caso de expresiones especialmente protegidas en el caso *Fontevicchia*⁴⁴. Allí consideró que solo se podrán aplicar sanciones civiles para reparar los daños provocados por este tipo de expresiones (en este caso, se trataba de información vinculada a la situación familiar del entonces presidente Carlos Menem) cuando sean en un sentido estricto necesarias para satisfacer un interés social imperioso, y la reparación resulte proporcional a la magnitud del daño causado. La CIDH y su Relatoría tienen una postura más garantista, y consideran que en estos supuestos la imposición de reparaciones patrimoniales civiles debe guiarse por la doctrina de la real malicia, que obliga a quien reclama la reparación a demostrar que la información difundida es inexacta, y que quien la divulgó actuó a sabiendas de su falsedad, o con absoluto desinterés por corroborar su veracidad.⁴⁵

Cuando se trata de opiniones sobre asuntos de interés público, a lo que se asimilan las expresiones artísticas y humorísticas como la sátira política, el principio es la absoluta libertad de expresión, pues no se trata de afirmaciones de hechos sobre las que se puedan realizar juicios de veracidad o falsedad.⁴⁶ Únicamente puede establecerse alguna forma de responsabilidad civil ulterior cuando se trate de opiniones estricta y nítidamente agraviantes, en la medida que ese agravio además no guarde ningún tipo de relación con las ideas expresadas en el debate sobre asuntos públicos.⁴⁷

Sobre la base de esta clasificación, la cuestión más ardua consiste en determinar las reglas que corresponden aplicar a aquellas *expresiones discriminatorias emitidas en el marco de discursos especialmente protegidos*, tales como las críticas políticas, electorales, los debates con funcionarios públicos, sobre políticas públicas, o bien las expresiones de valor histórico o científico o sobre cualquier otro asunto de interés general. Lo que resulta paradójico de este tipo de discursos es que reciben la máxima protec-

41 En este sentido, en el caso "López Álvarez", la Corte IDH analizó la situación de miembros de la comunidad garífuna detenidos en una cárcel en Honduras a quienes que no se les permitía hablar en su idioma. Para la Corte IDH, en la medida en que la lengua propia es expresión de la identidad cultural, se trata de un discurso especialmente protegido por la libertad de expresión –RELE–OEA, 2009–.

42 RELE–OEA, 2009, y CIDH, alegatos ante la Corte IDH en el caso "Herrera Ulloa vs. Costa Rica", transcritos en: Corte IDH, caso "Herrera Ulloa vs. Costa Rica", sentencia del 2/7/2004. Serie C, n.º 107, párr. 101.2; CIDH, alegatos ante la Corte IDH en el caso "Ricardo Canese vs. Paraguay", transcritos en: Corte IDH, caso "Ricardo Canese vs. Paraguay", sentencia del 31/8/2004. Serie C, n.º 111, párr. 101. 4) C).

43 Corte IDH, caso "Kimel vs. Argentina", sentencia del 2/5/2008.

44 Corte IDH, caso "Fontevicchia y D'Amico vs. Argentina", sentencia del 29/11/2011.

45 RELE–OEA, 2009; CIDH, alegatos ante la Corte IDH en el caso "Ricardo Canese vs. Paraguay", transcritos en: Corte IDH, caso "Ricardo Canese vs. Paraguay", sentencia del 31/7/2004. Serie C n.º 111, párr. 72.h).

46 Corte IDH, "Kimel vs. Argentina", párr. 93; Corte IDH, caso "Tristán Donoso vs. Panamá", sentencia de 27/1/2009, párr. 124.

47 Ver dictamen de la Procuración General ante la Corte Suprema en la causa "Pando de Mercado, María Cecilia c. Gente Grossa SRL s. daños y perjuicios", y jurisprudencia allí citada, en www.fiscales.org.ar

ción al amparo del art. 13 de la Convención Americana, y al mismo tiempo, por su alcance social, tienen la mayor potencia discriminatoria. La paradoja podría formularse en estos términos: *como expresiones deben ser protegidas, por ser conductas discriminatorias deben ser limitadas*.

Considero importante pensar algunas cuestiones al momento de graduar el alcance de su regulación.

En primer lugar, en la medida que estas expresiones discriminatorias están amparadas por el sistema de garantías de la libertad de expresión del art. 13 de la Convención Americana, no corresponde aplicar mecanismos de censura previa.

En segundo lugar, al insertarse estas expresiones discriminatorias en el marco de un discurso especialmente protegido, cualquier restricción deberá limitarse a la imposición de responsabilidades ulteriores a la expresión, y a su vez estas serán examinadas en su configuración legislativa y en su revisión judicial bajo parámetros de razonabilidad estrictos.

Por un lado, las medidas de responsabilidad posterior a la emisión deben ser establecidas por una ley formal, en la cual corresponde definir de manera clara y precisa, sin ambigüedades, en qué supuestos objetivos se podrá restringir esa expresión y el tipo de sanciones o reparaciones que afrontará su emisor. Esto es igual a sostener que la restricción debe estar *tipificada en una ley formal*.

Por otro lado, las responsabilidades posteriores deben obedecer a una necesidad social imperiosa y no basta invocar razones de mera conveniencia o utilidad de la medida. Además, su alcance debe ser estrictamente necesario para satisfacer esa finalidad, lo que implica demostrar que la medida es idónea para alcanzar el fin propuesto y que no existen otras medidas menos lesivas disponibles para alcanzar igual objetivo. Acreditada la necesidad de la medida, deberá ponderarse además que la magnitud de la restricción impuesta a la libertad de expresión por la sanción civil o penal guarde relación de adecuada proporcionalidad con la magnitud del perjuicio causado por la expresión cuestionada. No existe una fórmula rígida para realizar ese examen, pero corresponde graduar ambos extremos de la ecuación en función de las circunstancias específicas de cada caso.

El hecho de que la regulación estatal deba ponderarse bajo un estándar de escrutinio estricto obedece además a la idea de que se trata, como dijimos, de una restricción no neutral, basada en el contenido de la expresión. Pero si bien las restricciones a la expresión basadas en el contenido de la expresión disparan una revisión estricta, existen casos en que aún bajo esa vara es posible justificarlas. Se exige que quien propuso la restricción pruebe algo más que la mera razonabilidad de la norma, su necesidad para el logro de un “apremiante interés público”, y que está “ajustadamente diseñada” para servir a ese interés.⁴⁸

Podría observarse la contradicción de que exista un interés estatal en resguardar la circulación de una expresión estigmatizadora de un grupo social. Sin embargo, es posible identificar situaciones que evidencian este tipo de conflicto. Pensemos, en el marco de un debate electoral, en un dirigente político y candidato a un cargo electivo que al referirse a la política migratoria alude a una colectividad migrante por su tendencia a cometer determinados delitos y con ello refuerza su argumento en favor de extremar el control en las fronteras. El asunto discutido reviste interés público, e incluso también reviste ese interés general conocer las ideas de un candidato sobre esa temática. Otro ejemplo: un periodista con alta audiencia critica la Ley de identidad de género sancionada por el Congreso de la Nación y sostiene su resistencia a considerar la nueva identidad de una famosa actriz. En la medida en que se expresa una crítica sobre una política específica adoptada por el Congreso el asunto que se debate presenta interés social evidente. En ambos casos, las expresiones discriminatorias se emiten en el contexto de un discurso de interés para la sociedad. Las restricciones que se impongan a esas expresiones en aras de revertir patrones estigmatizadores tienen también el efecto de limitar o inhibir la circulación de ideas u opiniones políticas y por lo tanto estrechan el terreno de la discusión. De allí se explica por qué las restricciones deben ser cuidadosamente diseñadas.

Ahora bien, el hecho de que se imponga un escrutinio más estricto de la restricción no significa que el Estado no puede establecer límites y responsabilidades posteriores por este tipo de expresiones.

48 Por ejemplo, votos de Petracchi y Belluscio, en Asociación de Teleradiodifusoras Argentinas, citado.

Por un lado, el objetivo de evitar la difusión de estereotipos negativos y denigrantes es una *finalidad social imperiosa de suficiente entidad como para justificar restricciones a la expresión aun en el marco de asuntos públicos*. Aquí es donde las políticas de igualdad en la esfera del reconocimiento le brindan a los Estados democráticos argumentos de suficiente peso para intervenir en la esfera comunicativa.

El examen estricto de la medida se volcará entonces al siguiente paso del test de control, que es la evaluación de su necesidad y de su alcance proporcional, para determinar si se ajusta adecuadamente a la finalidad igualitaria perseguida. Dicho de otro modo, en la medida en que la limitación de la circulación de expresiones discriminatorias es en general una necesidad social imperiosa, el examen estricto quedará acotado a calibrar el grado de esa restricción, o bien si es adecuado el diseño de la medida restrictiva.

En este punto, deberá acreditarse la estricta necesidad de la medida de restricción, y la ausencia de mecanismos de responsabilidad menos lesivos disponibles e idóneos para alcanzar el objetivo igualitario enunciado. Para ponderar el alcance de las responsabilidades posteriores, deberán considerarse también los factores contextuales de cada acto expresivo, como antes dijimos. Sin entrar en detalles sobre esta compleja cuestión, se puede adelantar que la imposición de sanciones penales privativas de libertad resultará excepcional por su severidad, y requerirá acreditar que no existen otras vías menos lesivas para alcanzar iguales objetivos antidiscriminatorios. En gran medida las consideraciones jurisprudenciales tenidas en vista para evitar la penalización de expresiones sobre asuntos públicos en los conflictos que involucran la reputación o la intimidación, que vedan la vía penal, o bien la conciben como *ultima ratio*, serán también de aplicación en esta temática particular.

Entiendo, por el contrario, que el interés social imperioso en la reversión de este tipo de expresiones discriminatorias brinda un margen mayor para imponer en determinados casos responsabilidades indemnizatorias y administrativas y mecanismos de réplica o respuesta individual y colectiva, incluso con un criterio más amplio que el que rige la responsabilidad ante las expresiones injuriantes o invasivas.

Finalmente, en medio de ambos extremos, encontramos un discurso que la Relatoría de Libertad de Expresión de la OEA denomina “discurso simplemente protegido”: se trata de expresiones de información, ideas y pensamientos que no están prohibidos, pero que tampoco abordan asuntos de interés público. Por eso la protección estatal de este tipo de discurso es menos intensa al no estar comprometidos de manera directa la deliberación pública ni el autogobierno democrático. La intervención del Estado ante expresiones discriminatorias insertas en discursos de esta índole dependerá entonces de la gravedad de la afectación que haya provocado la expresión en algún derecho de un tercero, y del tipo o alcance de la injerencia estatal que se pretende ejercer. En esta categoría podríamos incluir a ciertos discursos discriminatorios que, al no ser discursos de odio o de incitación directa a la violencia, no pueden ser considerados “no protegidos”, pero tampoco son discursos políticos o de interés público que justifiquen ser “especialmente protegidos”. Por ejemplo, las expresiones discriminatorias que circulen en una esfera privada, o entre particulares, en el ámbito laboral o profesional, o bien en la esfera de la propaganda comercial, o cuando el asunto discutido no revista interés más allá de las personas directamente involucradas en esa comunicación. En estos casos no procede la censura previa. Las responsabilidades ulteriores de las expresiones discriminatorias en el marco de este tipo de discursos serán examinadas con mayor laxitud, y requerirán el respeto de las reglas básicas de razonabilidad y proporcionalidad inherentes a cualquier medida restrictiva de derechos fundamentales.

5. Algunas alternativas reparatorias frente a expresiones discriminatorias

Entonces, el desafío más complejo es cómo garantizar el derecho a la igualdad y el interés social en revertir las injusticias culturales sin alterar el núcleo duro de la libertad de expresión.

En definitiva, en el caso de expresiones discriminatorias insertas en un discurso especialmente protegido –vinculado a asuntos de interés público–, el margen de intervención estatal es menor. No puede haber mecanismos de censura previa, y las responsabilidades posteriores estarán acotadas a aquellas que resulten estrictamente necesarias para el objetivo de igualdad ya mencionado.

En este punto, entiendo que es necesario explorar otro tipo de medidas de reparación no tradicionales, que contribuyan a combatir estereotipos y al mismo tiempo no afecten la circulación de expresiones en la esfera pública.

Por un lado, una política de intervención posible reside en los mecanismos no sancionatorios ni coactivos que apuntan a revertir prejuicios y preconcepciones, y a modificar prácticas profesionales en los medios de comunicación en el abordaje de ciertas temáticas. Podemos mencionar al respecto los mecanismos que promueve la Defensoría del Público de Argentina, que, sin ser vinculantes, instan al diálogo con los medios de comunicación, elaboran guías orientadoras para las políticas de comunicación y contemplan la reparación del daño provocado por los discursos discriminatorios.

Este tipo de experiencias –también podría incluirse el Observatorio de Medios en el ámbito de la Facultad de Ciencias Sociales o los observatorios de medios de los institutos contra la discriminación–, si bien implican una cierta fiscalización ciudadana sobre el discurso social y sus enunciados discriminatorios, no constituyen injerencias arbitrarias en el campo de la libre expresión. Estos mecanismos influyen sobre las políticas editoriales de los medios de comunicación, pero no para censurar información u opiniones, sino para explorar formas alternativas de comunicación no discriminatorias. Al no conllevar sistemas sancionatorios ni disciplinarios, no afectan ni restringen el derecho a expresarse.

Otra alternativa es la regulación de la vía de la réplica. El derecho de réplica, tal como está consagrado en el art. 14 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), fue considerado históricamente como un mecanismo de respuesta individual frente a afectaciones al honor o a la honra personal y la intimidad frente a informaciones inexactas o agraviantes, dirigidos a una persona en particular. Sin embargo, también podrían contemplarse mecanismos de réplica más amplios que abarquen la respuesta a expresiones discriminatorias de alcance general, no dirigidas a una persona determinada, pero que afecten de manera directa y desproporcionada a determinados grupos o a sectores sociales. Es aquí que valoramos el principio de prohibición de cualquier forma de “discriminación indirecta”, entendida como el resultado o impacto gravoso en perjuicio del estatus de un grupo, más allá de la intención del emisor de la expresión, o incluso del destinatario de su mensaje. En cuanto a la naturaleza del agravio causado por el acto expresivo, consideramos aplicable el concepto de “injusticia de reconocimiento” al que ya aludimos. La expresión estigmatizadora agravia la reputación del sector directamente perjudicado por ella. Este agravio es equiparable a la referencia del art. 14 de la Convención y habilita la posibilidad de la réplica de índole colectiva. Aquí, entonces, el bien jurídico tutelado por la réplica no sería la honra en sentido estricto, sino el derecho a no ser discriminado que comprende la reputación e identidad del grupo agraviado, en la medida que, como sostuvimos, los agravios de reconocimiento son vías para profundizar la subordinación y el sometimiento.⁴⁹ La protección especial tiene su punto de apoyo en el principio constitucional de no discriminación (art. 75, inciso 23 y tratados de derechos humanos que integran la Constitución).

El problema jurídico en este caso es escapar del límite formal del art. 14 de la CADH, que solo contempla la réplica frente a la información inexacta o agraviante que provoque afectación individual. En cambio, con el mecanismo de la réplica colectiva se busca actuar en representación de un grupo social afectado para alcanzar una rectificación voluntaria del emisor, en el marco de una solución amistosa del conflicto, o bien que se lo condene judicialmente a emitir o sostener un mensaje alternativo para revertir –restituir a la situación previa, en la medida de lo posible– el efecto de la expresión discriminatoria. Este procedimiento de tutela busca generar un mensaje comunicacional alternativo, que podría producirse en formato de entrevista, comunicado, producción audiovisual o programa de capacitación. Se trataría de

49 Al respecto, consultar doctrina desarrollada por el TEDH en *Perincek vs. Suiza* de 2015, citado. Ver además el análisis de la Corte Constitucional colombiana en la acción de tutela, sentencia T-500 de 2016, expediente T-5336862, asunto Acción de tutela instaurada por Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, en contra del director del programa “Séptimo Día”, del director del canal Caracol y de la Agencia Nacional de Televisión (ANTV). En este caso el tribunal aceptó la legitimación activa de las organizaciones indígenas para actuar en representación de la honra, dignidad y el derecho a la igualdad de las comunidades indígenas afectadas por información errónea y estigmatizadora referida al funcionamiento de la jurisdicción autónoma y la vinculación de las comunidades con grupos armados ilegales, disponiendo medidas de rectificación de la información al medio de prensa accionado. Se tramitó el caso como una acción de tutela de alcance colectivo

una medida reparatoria que, según los estándares de derechos humanos, puede ser considerada como medida simbólica de no repetición.

El concepto de “afectación colectiva” puede traer inconvenientes. En algunos países está regulada la “injuria religiosa”, en otros, la “injuria patriótica” o el ultraje patriótico; esto es, la posibilidad de un grupo de sentirse afectado en sus sentimientos religiosos o patrióticos, y así se contempla la posibilidad de intervenir en la regulación de contenidos: similar a lo que la Corte Suprema decidió en el caso Ekmekdjian, en el cual se buscaba reparar el agravio de un sentimiento religioso colectivo ante una expresión de índole artística. La definición normativa de un agravio de esa extensión puede resultar un riesgo para la libertad de expresión. El Comité de Derechos Humanos señaló que la prohibición de las demostraciones de falta de respeto por una religión u otro sistema de creencias incluidas en las leyes sobre blasfemia es incompatible con el alcance de la libertad de expresión consagrada en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, con excepción de los casos de discurso de odio violento. Sería inadmisibles la aplicación de institutos de esta índole para impedir o sancionar las críticas contra dirigentes religiosos o los comentarios sobre la doctrina religiosa o el dogma de las iglesias.⁵⁰

Para evitar un sistema de réplica o respuesta de esta latitud entiendo que es necesario encuadrar el procedimiento en la tutela antidiscriminatoria, acotando el sistema para reaccionar ante expresiones que produzcan un daño comprobable, y no frente a cualquier discurso agravante, hiriente u ofensivo. En el caso de las expresiones discriminatorias la afectación o agravio colectivo se produce como consecuencia de estereotipos negativos, estigmatizaciones, ridiculizaciones, humillaciones y descalificaciones insertos en prácticas sociales que naturalizan, reproducen y profundizan las condiciones de dominación o desigualdad.

Otra manera de evitar la malversación del mecanismo es contar con una definición precisa de la expresión discriminatoria que puede valerse de los conceptos de estereotipos y de acto discriminatorio que se establecen en los instrumentos internacionales referidos y en la ley antidiscriminatoria vigente. Este punto es relevante porque la mayoría de los proyectos de reforma de la ley antidiscriminatoria incluyen implícitamente a las expresiones discriminatorias dentro del acto discriminatorio genérico, pero no cuentan con una definición específica. El problema es que por la propia naturaleza de la normativa antidiscriminatoria se tiende a una definición amplia de la conducta prohibida, a fin de captar la variedad de prácticas y comportamientos posibles, pero esto no es compatible con el principio de tipicidad que impone el sistema de garantías de la libertad de expresión. Este principio exige que la definición de la expresión discriminatoria que habilitará una restricción a su emisión y circulación esté pormenorizadamente detallada en la ley. De acuerdo a lo que hemos enunciado una definición tentativa podría ser la siguiente: *son expresiones discriminatorias las expresiones denigrantes, difamatorias o aquellas que se basan en o promueven estereotipos negativos en razón de la raza, etnia, nacionalidad, identidad de género, orientación sexual, opinión política o gremial, posición económica, clase social, religión o cualquier otra condición social, cualquiera sea el medio de expresión empleado, y que afectan el ejercicio en condiciones de igualdad de los derechos fundamentales reconocidos por la Constitución.*

Un proyecto de reforma de la ley antidiscriminatoria elaborado por el INADI contemplaba una “acción colectiva antidiscriminatoria”.⁵¹ Si bien no estaba pensada para expresiones discriminatorias, sino para cualquier acto de esta índole, preveía la posibilidad de que grupos, colectivos o instituciones en su representación instaran a una serie de medidas reparatorias como las que proponemos (de no repetición). No sería un mecanismo de “respuesta” en el sentido tradicional de la réplica, pues no buscaría rectificar una información inexacta, *sino el acceso a un medio de comunicación para permitir la realización de una expresión alternativa a la discriminatoria.*

Las expresiones discriminatorias, como especie de un acto discriminatorio, generan además un derecho a la reparación tanto para víctimas individuales, que pueden establecer un daño concreto particular, como en beneficio de grupos afectados por expresiones peyorativas de alcance general. Este sistema de reparación

50 Ver observación general n.º 34 del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, párrafo 48, y en igual sentido, el Plan de Acción de Rabat-ONU, párrafo 17.

51 Proyecto del senador Juan Manuel Abal Medina, proyecto S-1552716, Senado de la Nación.

civil colectivo podría regularse junto con el mecanismo de respuesta reseñado. La ley antidiscriminatoria en su actual redacción prevé la reparación de daños materiales y morales derivados del acto discriminatorio, además del derecho a dejar sin efecto y a hacer cesar ese acto. Para regular el remedio podría considerarse la práctica relevante del SIDH sobre reparaciones económicas en beneficio de comunidades afectadas, por ejemplo, el establecimiento de fondos de fomento o desarrollo comunitario, o de los tribunales nacionales en materia de reparaciones patrimoniales colectivas en acciones de clase de consumidores o en asuntos ambientales.

Por último, entiendo que debería establecerse en la regulación del mecanismo un listado de legitimados activos para promover la acción, similar al de un amparo colectivo o una acción por derechos de incidencia colectiva por intereses individuales homogéneos. Debería contemplarse la capacidad de demandar en representación del grupo o clase afectada por la expresión discriminatoria, a miembros del grupo como afectados directos, o bien a organizaciones sociales representativas del sector afectado, al Defensor del Pueblo y a los ministerios públicos.

Sin perjuicio de lo dicho, entiendo conveniente que la regulación del mecanismo se efectúe en el marco de la misma ley antidiscriminatoria, pues esa norma ha sido encuadrada por la propia Corte Suprema como reglamentación directa de la garantía de igualdad y no discriminación de la Constitución, y fuente de un remedio de protección de naturaleza federal. La inserción en ese marco normativo de las expresiones discriminatorias permitiría brindar a todo el sistema remedial específico de las expresiones discriminatorias esa naturaleza federal.

El mecanismo reparatorio también debería incluir las expresiones discriminatorias realizadas en internet, en redes sociales y en plataformas digitales. Si tenemos en cuenta que internet ofrece posibilidades de réplica o de respuesta mucho más amplias que otros medios, especialmente en el caso de discursos especialmente protegidos, la regulación debería abordar los aspectos propios del entorno digital. En este libro se analizan los dilemas regulatorios referidos a estas plataformas.

6. Palabras de cierre

En suma, las tensiones que se generan en la relación entre libertad de expresión e igualdad provienen de la evolución que atravesaron ambos conceptos en las últimas décadas.

La noción de igualdad estructural impacta en el campo de las políticas públicas y plantea como una de las esferas de intervención del Estado para promover la igualdad, la comunicación social y los medios. Para asegurar la igualdad, el Estado debe intervenir y en muchos casos regular el discurso para contrarrestar injusticias de reconocimiento.

La libertad de expresión también ha evolucionado. De la concepción liberal, tradicional, de protección de la autonomía individual frente a cualquier injerencia estatal, a la idea de la libertad de expresión como herramienta del debate público y del autogobierno democrático, para la cual el Estado no solo puede, sino que debe intervenir, por ejemplo, regulando la concentración de las voces y garantizando que no haya discriminación en el acceso a la esfera comunicativa. En esta perspectiva las expresiones discriminatorias no solo afectan la igualdad, sino también contribuyen a silenciar sistemáticamente las voces de determinados sectores sociales en la esfera pública, agudizando injusticias distributivas y políticas y exponiendo a estos sectores a riesgos de violencia. Al mismo tiempo, la preservación de la libertad de expresión como límite a la injerencia estatal es un aspecto relevante para resguardar la capacidad de acción colectiva de los movimientos sociales y de los colectivos que luchan por la igualdad en el escenario público político, así como para evitar la criminalización de la movilización y la protesta social.

La distinción entre discurso no protegido, discurso especialmente protegido y discurso simplemente protegido puede resultar de utilidad para determinar pautas de regulación y generar estrategias diferenciadas frente a distintos tipos de expresiones discriminatorias. Si bien los discursos de odio que incitan directamente a la violencia no están amparados por la libertad de expresión, aquellas expresiones discriminatorias emitidas en el contexto de discusiones sobre asuntos de interés público requieren por el contrario especial protección, y limitan el margen de la intervención estatal.

En ese sentido, si el objetivo es revertir patrones de discriminación y estereotipos negativos en la esfera de la comunicación social, el énfasis debe ser puesto en mecanismos no coercitivos, de acción colectiva, que superen la respuesta penal. De esta manera, avanzaríamos en el plano de la igualdad sin sacrificar el núcleo de la libertad de expresión.

ABRAMOVICH, Víctor, "El límite democrático de las expresiones de odio: Principios constitucionales, modelos regulatorios y políticas públicas", Buenos Aires, Teseo, 2021, pp. 17–57, cap. 1.

Los autores

Ezequiel Ipar

Sociólogo (UBA), doctor en Ciencias Sociales (UBA) y doctor en Filosofía (USP). Es Investigador del CONICET y profesor en el área de teoría sociológica en la UBA. Dirige el LEDA-UNSAM (Laboratorio de estudios sobre democracia y autoritarismos) y el GECID-UBA (Grupo de estudios críticos sobre ideologías y democracia).

Micaela Cuesta

Doctora en Ciencias Sociales, magister en Comunicación y Cultura y licenciada en Sociología (UBA). Desarrolla sus actividades de docencia e investigación en la Escuela IDAES de la UNSAM y en la carrera de sociología de la UBA. Coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA, Lectura Mundi, UNSAM).

Lucía Wegelin

Licenciada en Sociología y doctora en Ciencias Sociales por la UBA. Investigadora asistente del CONICET en el LICH/UNSAM y docente en la carrera de Sociología (UBA). Dirige los estudios cualitativos del Grupo de Estudios sobre Ideología y Democracia (GECID) y es cocoordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA, Lectura Mundi, UNSAM).

Sufrimiento y normatividad: para una teoría crítica de los discursos de odio contemporáneos

Ezequiel Ipar, Micaela Cuesta y Lucía Wegelin

Introducción

Observando los dilemas internos que enfrentan las democracias, así como los desafíos de un contexto internacional signado por la guerra y el nacionalismo agresivo, nos damos cuenta que el fantasma del autoritarismo dejó de ser una especulación de los intelectuales apocalípticos para transformarse en una presencia activa y desconcertante de la escena política. En la punta de este iceberg, lo que vemos son las tendencias antigualitarias y antiliberales que han ganado protagonismo en distintas fuerzas políticas que de manera abierta se proponen restringir la esfera pública democrática. En el debate académico ha (re)cobrado creciente interés lo que se denomina “discurso de odio”, siguiendo una nomenclatura –equívoca pero interesante– que puede combinar la definición jurídica de su significado con el uso ordinario del término por parte de los individuos afectados por estas prácticas lingüísticas violentas. En este trabajo quisiéramos desarrollar esta cuestión a partir de una reflexión en tres momentos. En primer lugar, vamos a reconstruir en trazos muy generales las investigaciones críticas referidas a la difícil relación que existe entre los problemas normativos (morales, jurídicos, éticos) y las teorías del discurso. En segundo lugar, vamos a tratar de abrir y precisar algunas orientaciones básicas para el desarrollo de una investigación centrada en el tipo de daños que hacen ciertos (no todos) *discursos de odio*, intentando responder a la difícil pregunta por su performatividad (objetiva/subjetiva). Finalmente, quisiéramos avanzar en el esquema que tendría que tener un modelo teórico que sirva para la elaboración dialógica de normas (jurídicas y morales) que atiendan a una vasta serie de cuestiones que van desde el cuidado de la calidad de la democracia hasta el trazado de límites razonables (justificables en una sociedad pluralista) frente a crímenes cometidos a través de actos de habla.

1. Teoría crítica: entre los discursos sobre la normatividad y la normatividad de los discursos.

El concepto de discursos de odio tiene varios significados, ya sea que lo pensemos desde una perspectiva jurídica, moral, sociológica, lingüística o psicológica. Dentro del debate público, sin dudas, la dimensión normativa es la más importante y, de alguna manera, la que moviliza a las otras interpretaciones e investigaciones. Así aparecen, en primer lugar, todos los esfuerzos por derivar de los tratados de derechos humanos y el sistema de derecho internacional las estrategias para prohibir “toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia”¹. Esta

1 En este pacto internacional del año 1966 la advertencia y el llamado a prevenir cualquier política del odio por motivos nacional, racial o religioso, aparece inmediatamente después del art. 19 de dicho pacto que era el que establecía el derecho a la libertad de expresión y consideraba los casos en los que podrían justificarse restricciones. Art. 19 del ICCPR: 1) Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones. 2) Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección. 3) El ejercicio del derecho previsto en el párrafo 2 de este artículo entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente, puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para: a) Asegurar el respeto a los derechos o a la reputación de los demás; b) La protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas. Actualmente un grupo de expertos dentro de la ONU trabaja para adecuar esta normativa en marco del Plan de Acción de Rabat.

construcción jurídica posee algunas referencias históricas muy precisas, vinculadas a esfuerzos por superar e intentar realizar aprendizajes de las tragedias históricas o, en una dirección contrapuesta, surgen de procesos de ampliación de derechos. En el primer caso, el concepto *discursos de odio* viene asociado a la conmoción que provocaron en la memoria histórica los genocidios y las violencias masivas del siglo pasado, acompañados por prácticas de legitimación de esas violencias en las que confluyeron las ideologías totalitarias del siglo XX y los nuevos medios de comunicación de masas. En el segundo caso debemos mencionar a las luchas por los derechos civiles de las minorías étnicas, las mujeres y las diversidades sexuales. En el ámbito anglosajón esta discusión normativa ha dejado un rastro interesante en la polémica que desarrollan a lo largo de los últimos treinta años autores como Ronald Dworkin (1996), Catharine Mackinnon (2014) y Jeremy Waldron (2010), donde el derecho a la libertad de expresión es confrontado con la necesidad de proteger nuevos derechos en términos de dignidad y reconocimiento que buscaban conquistar las mujeres, las diversidades sexuales y las minorías étnicas en el espacio público y privado.

Es importante remarcar que estas violencias históricas, que se imprimieron y se sedimentaron en la comunicación social, persisten en la actualidad y se hacen visibles en el espacio público a través del funcionamiento de prejuicios que incluimos entre los discursos de odio más extendidos en las sociedades contemporáneas. Por cierto, esta sedimentación de violencias históricas en nuestro lenguaje y nuestra cultura se dan en un contexto social y político que los hace volver a circular. El caso de la aporofobia u odio a los pobres implica un viejo problema para el que existe un concepto más reciente, donde lo que se hace sentir son los efectos de un tipo de relación con la exclusión económica en la que las desigualdades sociales van construyendo muros de separación cada vez más violentos entre las poblaciones integradas al sistema y las excluidas. Al mismo tiempo, las luchas sociales han dejado sus propias huellas en este proceso, que reaparecen en muchas de las querellas normativas del presente en torno al concepto de discursos de odio. También entre nosotros el derecho a la libertad de expresión o a la libertad económica de las empresas que gestionan las comunicaciones dentro de las plataformas digitales son esgrimidos como consideraciones últimas que buscan inhibir cualquier reflexión sobre el daño y el sufrimiento que pueden producir este tipo de discursos.

La dimensión normativa es entonces la más importante desde el punto de vista del debate público, que aparece atravesado por los tratados de derechos humanos y el sistema de derecho internacional, así como por la movilización de los grupos afectados y la sociedad civil en general. Como hemos señalado, ninguna de estas estrategias puede librarse de una sospecha por el modo en el que otros derechos fundamentales, en primer lugar, el derecho a la libertad de expresión, pueden verse cercenados al implementarse el corte rígido que establece la legalidad y la ilegalidad de determinados discursos públicos.

Cuando entendemos provisoriamente a los discursos de odio como aquellos discursos que se pronuncian públicamente para promover, incitar o legitimar la discriminación, la deshumanización y/o la violencia hacia una persona o un grupo de personas en función de la pertenencia de las mismas a un grupo religioso, étnico, nacional, político, racial o de género, lo primero que debemos hacer desde una perspectiva crítica es atravesar la sospecha de que: a) las reglas que nos permiten reconocer a los discursos de odio no caigan en ese tipo de abstracciones que sólo sirven para ejercer de una forma violenta y opresiva el poder de las normas legales; b) estar muy atentos a posibles devenires paradójicos de las regulaciones contra los discursos de odio, que pueden terminar coartando otros derechos o aumentando los niveles y las formas de la violencia social; c) advertir que estas normas que van a dividir el universo del discurso público aplicando el código legal/ilegal pueden ser ellas mismas el resultado de una comunicación instrumental y monológica que sólo persigue, detrás de la fachada que se preocupa por la violencia de los discursos, garantizar la censura y la falta de libertades públicas propias de los gobiernos autoritarios; d) también debemos poder criticar las estrategias que busquen impulsar normas que van a limitar o afectar la circulación de los discursos de odio suprimiendo el derecho a la justificación política pluralista, tanto en la forma como en el contenido; e) finalmente, debemos poder sospechar de las ausencias y los desvíos en la formulación de las normas sobre discursos de odio, que pueden terminar suprimiendo la voz y las expectativas de reconocimiento legítimo, sin menoscabo ni agravio, en las identidades subalternizadas por la historia de la cultura dominante.

Todos estos motivos deberían aparecer como suficientes para fundamentar la sospecha contra los avances normativos en materia de discursos de odio. Sin embargo, apenas recordamos la memoria de las víctimas del Holocausto y el imperativo de que Auschwitz (o la ESMA) no se repita esta sospecha se ve confrontada con otro aspecto de esta discusión, un aspecto que inclusive se aleja de la pura lógica de la querrela entre pensamientos contrapuestos. En un pasaje de la *Dialéctica Negativa*, referido específicamente a la cuestión moral, encontramos una reflexión que cobra una sorprendente actualidad para abordar nuestro problema de los discursos de odio. A la (dialéctica de) la reflexión moral Adorno la enuncia del siguiente modo:

Los problemas morales se plantean convincentemente no en su asquerosa parodia, la represión sexual, sino en frases como: nadie debe ser torturado, no deben existir campos de concentración. (...) Pero si un filósofo moral se apodera de esas frases y se alegra ahora de haber atrapado a los críticos de la moral citando los valores que él anuncia gozoso, su conclusión clara sería falsa. Verdaderas son esas frases como impulso, cuando se denuncia que en algún lugar se ha torturado. Esas frases no deben ser racionalizadas; como principios abstractos, caerían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. (Adorno, *Dialéctica Negativa*, 1995a: 281)

Constatamos la vigencia del filo crítico de Adorno apenas proyectamos esta reflexión en la superficie de lo que hoy organizan y estimulan con sus algoritmos las plataformas de la comunicación digital. Las investigaciones actuales nos muestran la reaparición de esta paradoja de la normatividad moral de nuestras sociedades, desplegada ahora a partir de una aceleración de los controles tecnológicos que se obsesionan con la censura de las imágenes de los cuerpos desnudos o el erotismo en las redes sociales, mientras avalan y dejan viralizarse la promoción del odio racial, la violencia política o la estigmatización y el asedio sistemático que se descarga sobre minorías y grupos subalternos. Pero la reflexión de Adorno apunta también en otra dirección que nos interesa aquí. Al advertir sobre los efectos de las racionalizaciones de los discursos morales, Adorno señala a lo convincente, lo que convence en materia moral, como aquello que puede enunciarse bajo la forma de un imperativo sólo porque va acompañado de un impulso concreto, situado y corporal que es el que sostiene lo que se dice cuando se enuncia la frase “nadie debe ser torturado, no deben existir los campos de concentración”.

Junto con la crítica del goce vacío de lo que acá Adorno llama “la apropiación de esas frases” por parte del filósofo moral tradicional, aparece una línea de justificación basada en la expresión de la experiencia y la memoria del sufrimiento. Esta reflexión moral que le interesa a Adorno deja de estar obsesionada con la posibilidad de establecer de una vez y para siempre un juicio práctico–trascendental que depende de la capacidad para formarse una representación acabada de la sociedad justa. En este sentido, la reflexión moral no depende de una *teoría comprensiva de la Justicia*. Lo que busca Adorno aquí son formas *afirmativas de solidaridad* (Menke, 2006b: 73–79) y disposiciones subjetivas que permitan a los sujetos experimentar el sufrimiento ajeno y compartir (miméticamente) el juicio del otro frente a ese sufrimiento: “el dolor debe cesar/este dolor es la injusticia”. La normatividad que se insinúa en esta reflexión no exige en abstracto conservar a la sociedad justa, sino hacer cesar el sufrimiento físico y psíquico del otro. En la *Dialéctica Negativa* Adorno vuelve sobre este planteo:

El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debería cambiar (daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle). “El dolor exige: cesa”. (...) Semejante institución tendría su “telos” en la negación del sufrimiento físico aún del último de sus miembros y de las formas interiores de la reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable mediante una solidaridad transparente hacia ellos mismos y hacia todo lo viviente. (Adorno, 1995a: 203–204)

Con esta concepción de la solidaridad, evidentemente, Adorno se aleja de cualquier escepticismo moral. En este aspecto, tiene razón Rainer Forst cuando sostiene que al criticar la “injusticia de la justicia”, esto es, al explicitar la dialéctica normativa por la cual “la ceguera de un afán individual de justicia” se transforma ella misma en lo dañino y lo injusto, la crítica de Adorno “es primariamente una crítica de la falta de justicia en nombre de la justicia” (Forst, 2015: 183–184). Las razones que expone Forst en este análisis sirven para precisar los motivos de la dialéctica de la moral en Adorno, porque identifican adecuadamente uno de los blancos de su crítica: el narcisismo y la autosuficiencia de la razón en los asuntos prácticos. Efectivamente, para Adorno “tener razón y actuar correctamente son dos cosas distintas” (Forst, 2015: 183). Pero para trazar esta diferencia Adorno no recurre, como lo hace el principio de justificación de Forst, a la constante renovación crítica de las pretensiones de la justicia a las que puede llegar a una autorreflexión racional que es capaz de reconocer la finitud en la justicia instituida. En cambio,

Adorno establece una relación muy precisa entre la normatividad moral y la corporalidad, que es la que le permite al sujeto de la reflexión moral salir del monologismo e insertarse conflictivamente en los diferentes contextos prácticos en los que descubre la necesidad de hacerle justicia a los individuos.

A partir de este vínculo entre solidaridad y corporalidad, Adorno continúa con su crítica de la autonomía del sujeto abstracto, para el que la autonomía “sólo es pensable al precio del distanciamiento frente a la naturaleza propia y exterior”, que suprime “los objetivos eróticos, las necesidades pulsionales del Eros” y termina fundiendo esa fuerza pulsional “con la violencia, el sometimiento y las fantasías de apoderamiento referidas al propio yo y a los otros” (Zamora, 2003: 238). Pero ahora se enfatiza otro aspecto, puesto que se indica que lo que destruye esa subjetividad moral abstracta son los afectos de afinidad y simpatía que están en la base de las posibilidades de una relación justa con los otros (Adorno y Horkheimer, 1994: 140 y ss.). Como vemos en el pasaje que acabamos de citar, es “el momento corporal el que le recuerda” al sujeto el *contenido singular* del imperativo moral (Schweppenhäuser, 2004: 344–347), que queda olvidado en la reflexión abstracta y generalizadora de la justicia.

¿Qué lecciones podemos extraer de esta reflexión para nuestra indagación sobre los problemas de los discursos que se proponen regular los discursos de odio? ¿Sería suficiente la solidaridad con el sufrimiento que pueden producir los discursos de odio contemporáneos para desplegar lo que hace falta desplegar en términos de propuestas regulatorias o este “momento corporal” de lo normativo es sólo el primer momento, parcial e insuficiente, que requiere de un trabajo de justificación posterior? ¿No existen acaso otros daños sociales que trascienden las fronteras del sufrimiento subjetivo que deben llamar nuestra atención cuando pensamos estos dilemas actuales de la comunicación social? ¿Cómo podría pensarse ese trabajo posterior de justificación discursiva abierta que no quiere olvidarse del sufrimiento muchas veces invisible que producen y legitiman los discursos de odio contemporáneos?

2. Sufrimiento, normatividad y discursos

Cuando Jürgen Habermas diferenciaba la acción comunicativa de la acción estratégica (Habermas, 1987, 1990) resaltaba en primer plano la dimensión cooperativa de la primera, su estar orientada al entendimiento y su arraigo en cierto grado de reconocimiento intersubjetivo imprescindible para la presuposición de que el otro tiene buenas razones para decir lo que dice. En la acción estratégica, por el contrario, estas dimensiones quedan soslayadas o subordinadas al interés egocentrado del actor preocupado por producir una intervención particular en el mundo. En la acción estratégica el lenguaje “se encoge”, se neutraliza su capacidad de crear vínculos y se lo reifica como mero medio para transmitir una información. En general, en las acciones estratégicas se socavan las condiciones que sustentan las pretensiones de validez del contenido del acto de habla. La incitación a la violencia, la intimidación, la amenaza y algunas modalidades de la injuria y la difamación hacia otro pueden ubicarse bajo esta clasificación estratégico–instrumental de los actos de habla que erosionan los presupuestos de una ética comunicativa.

Esta diferenciación que acabamos de hacer pretende extremar las posiciones para delimitar mejor las distinciones entre ambas categorías. No obstante, cuando intentamos enfrentarnos con el contenido concreto de lo que aquí denominamos discursos de odio tenemos que poder responder a la pregunta por el modo específico a través del cual los enunciados logran una fuerza lingüística específica que reconfigura las formas del lazo social a partir del desprecio moral, el no–reconocimiento, la segregación y la intolerancia. Y, además, debemos preguntarnos: ¿cómo se reconfigura el poder de este tipo de enunciados a través de las plataformas digitales de conversación? Para empezar a desandar esta cuestión debemos identificar qué declinaciones encontramos en eso que denominamos discurso de odio y qué hacen esos enunciados con la estima social, el reconocimiento cultural y los derechos de las personas.

Podríamos, en primer lugar, intentar hacer una taxonomía de aquello que *hace* el discurso de odio cuando se enuncia.² Esta taxonomía comienza con los tipos más violentos de enunciaciones, que son de algún

2 A esta reflexión hay que agregarle el análisis de la fuerza específica de la reproducción de los discursos de odio a través de las plataformas digitales y sus algoritmos, que reconfiguran la fuerza de los enunciados gracias a su propio poder de amplificación, segmentación, selección, repetición patrocinada y alcance de nuevos públicos.

modo los más sencillos de clasificar. En este extremo de la cuestión, los discursos de odio: 1) pueden realizar al enunciarse actos directamente criminales (amenaza, asedio, intimidación, hostigamiento); 2) pueden movilizar y organizar acciones estratégicas que dañan derechos jurídicos de terceros, pudiendo llegar al caso de la promoción o la instigación a la violencia física o a formas de violencias masivas (genocidios); 3) legitiman el recurso a la violencia que un tercero puede realizar contra otros a quienes previamente se ha depreciado y desvalorizado.

Ahora bien, a estas acciones enunciativas atravesadas por la violencia se las puede llevar a cabo a través de modulaciones retóricas particulares, entre las que se cuentan: 1) la ironía que encubre ataques a las creencias, las costumbres, o las preferencias valorativas de otros individuos o grupos subalternos, sin aludir en el contenido del enunciado a la violencia y sin afectar su dignidad personal como iguales; 2) la “memificación” que, apelando al humor, trafica contenidos violentos o subestima la intensidad del agravio o la posibilidad del daño contenido en el enunciado; 3) la falsificación/tergiversación de información que manipula y/u omiten datos significativos del contexto de enunciación para engañar y orientar estratégicamente la voluntad de unos hacia la realización de acciones violentas en contra de otros³; 4) la producción y reproducción de “teorías conspirativas” dirigidas estratégicamente hacia ciertos colectivos e identidades sociales; 5) la recirculación de formas del prejuicio social excluyente que refuerzan estigmas sociales, o bien, la producción de modalidades novedosas del prejuicio y el estigma social; y 6) finalmente, la enunciación que busca deshumanizar a través de la comparación de ciertos grupos con ejemplares de animales o cosas “abyectas” (bichos rastreros, insectos, bacterias y demás seres susceptibles de provocar infecciones, plagas, enfermedades, patologías). En esta segunda taxonomía, vemos claramente como una perspectiva normativa debe lidiar con diferencias de grados y modos de la violencia discursiva y no sólo con el criterio dicotómico “violento” “no-violento”, para no caer en la trampa de pretender juzgar de la misma manera a una ironía descalificadora con las estrategias de los enunciados deshumanizadores que incitan a la violencia.

Para determinar qué podría ser considerado discurso de odio la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos elaboró una prueba de umbral en octubre de 2012. Su finalidad consiste en llevar a la práctica los principios contra la apología del odio del Pacto internacional de derechos civiles y políticos. El “Plan de Acción Rabat” sugiere un umbral elevado para definir las restricciones a la libertad de expresión y la incitación al odio, que consta de seis parámetros: 1) el contexto social y político; 2) la categoría del hablante; 3) la intención de incitar a la violencia del mismo; 4) el contenido y la forma del discurso; 5) la extensión de su difusión; 6) la probabilidad de causar daño, incluso de manera inminente. Considerar esas determinaciones resulta especialmente relevante si tenemos en cuenta que este tipo de enunciados se han masificado en las plataformas digitales destinadas a la conversación. Por lo tanto, de acuerdo con los parámetros del Plan de Rabat, un discurso que promueva la violencia en la voz de una cuenta/usuario con muchos seguidores no es equivalente al mismo discurso enunciado por alguien con poca capacidad de reproducción de su mensaje. Lo interesante es que en las redes sociales la categoría del hablante, la extensión de la difusión de un mensaje y la probabilidad de causar daños son más fáciles de medir y, al mismo tiempo, más difíciles de controlar que en otros espacios de circulación de la palabra.

Estas consideraciones se hacen para evitar las sospechas justificables de S. Benesh (2008) contra la ambigüedad que abre el concepto de discursos de odio, lo que la lleva a inclinarse por el concepto de “discurso peligroso”⁴. Al buscar especificar los rasgos del “habla peligrosa” Benesh afirma haber identificado cinco características del discurso peligroso: “la deshumanización, la acusación en espejo, las amenazas a la integridad o pureza del grupo, las afirmaciones de ataques contra mujeres y niñas y el cuestionamiento de

3 Tal vez a estos enunciados –y sólo a estos– los podríamos llamar “hate news”, para diferenciarlos de las *fake news* y no mezclar de una manera apresurada el problema de la difusión y colonización del espacio público por parte de discursos de odio con el problema más escurridizo y complejo de la cuestión epistémica de lo verdadero y lo falso referido a temas de interés general.

4 “Las definiciones amplias o vagas del discurso de odio y los delitos relacionados pueden poner en peligro la libertad de expresión, ya que los gobiernos suelen utilizar leyes vagas para castigar a sus oponentes políticos, o a las mismas minorías contra las que abunda el discurso de odio” (Benesch, 2008).

la lealtad dentro del grupo”⁵. Contrariando en alguna medida esta pretensión de precisión jurídica absoluta que hace Benesh, cuando retenemos la ambigüedad del concepto discurso de odio lo hacemos para dar cuenta también de los discursos que contienen injurias que cristalizan en formas esencialistas del prejuicio (racial, misógino, xenófobo, antisemita, entre otros) y que buscan suprimir la participación equitativa y la dignidad que requiere esa participación justa. No obstante, si “la justicia” es algo controversial, luego, ¿no sería injusto suprimir esta querrela entre concepciones de justicia alternativas? Aquí los argumentos se deslizan desde una posición antirregulacionista amparada en la relación entre libertad de expresión y legitimidad de la democracia justa, hacia aquellas que, como la de Waldron, sostiene que siempre que se afecte el principio de igual dignidad de todas las personas sería no sólo necesaria sino legítima la intervención/regulación de este tipo de enunciados. Según Waldron las luchas sociales y políticas, las memorias del horror, dejarían “saldos epistémicos” en nuestras democracias que sería preciso custodiar. Así, para Waldron, existen “grados” que podrían habilitarse en esa expresión pública de las voces disidentes en una democracia, sin dañar la igualdad del respeto a los otros. Ahora bien, aquellas otras opiniones divergentes que expresen teorías raciales supremacistas, o bien que a través de órganos de prensa o medios de difusión manifiesten opiniones deshumanizadoras hacia un grupo de personas, caerían por fuera de las reglas de la democracia e incluso, podríamos agregar, de las deliberaciones en torno a esos principios de “justicia”. Determinar los criterios para estimar el alcance de esos gradientes y grises se sitúa en el corazón de esta polémica. Catherine MacKinnon (2014) aporta a esta discusión al sostener que las publicidades de la pornografía no debieran censurarse sólo por cuanto reproducen formas gozosas de la subordinación y la violencia hacia las mujeres y/o disidencias socavando el derecho a la igualdad sino también porque dañan el derecho mismo a la libertad de expresión. Quienes bajo esos productos de la industria son estereotipadas, degradadas, violentadas, encuentran resistencias al momento de hacer valer su voz política en la esfera pública, así como en el ejercicio de la autoridad política. La imposibilidad, argumenta MacKinnon, de contar con ese poder se debe al trabajo insistente de discursos que performan la percepción de las mujeres instituyendo marcos de interpretación inauténticos (degradados). En estas reflexiones se va delimitando el conflicto entre el derecho a la libertad de expresión y los discursos de odio en referencia no tanto a otros derechos sino al principio mismo de la libertad.

No se trata aquí de cualquier disidencia cultural, de las diferencias privadas de las creencias y las prácticas según un modelo universal que se exigiría a todos por igual que respeten, sino sólo de aquellas expresiones que producen (o pueden producir) daños demostrables a otros según un criterio más o menos operacionalizable de justicia. Según nuestros estudios esos daños se inscriben en distintas esferas del mundo social: 1) el mundo de la conversación pública y la opinión política se ve afectado toda vez que los discursos de odio en su modalidad de acoso/hostigamiento/asedio conducen a la exclusión de determinadas voces de ese intercambio comunicativo; o bien cuando esas voces se vuelven “inaudibles” en virtud del trabajo de desgaste, deslegitimación, subvalorización, subestimación o no reconocimiento que pesa en los “marcos interpretativos” que moldean las condiciones de escucha; 2) el mundo de la inserción laboral, toda vez que esos DDO que afectan a los sujetos por causas múltiples (raza, etnia, religión, género, etc.) se proyectan a los productos de su trabajo o a los objetos propios de la actividad laboral limitando el despliegue de esa actividad y afectando, luego, fuentes de ingreso y reproducción material; 3) el mundo cultural cuando, a raíz de ser objeto de DDO (y de modalidades objetables de “cancelación”) se ve interrumpida o distorsionada la continuidad de una obra artística que podría haber significado un aporte para el acervo cultural; 4) el mundo de la intimidad, es decir, a aquellos casos de DDO que calan en el “sí mismo” conduciendo, sobre todo en adolescentes, a diversas psicopatologías asociadas al autodesprecio, la autopunición y, en el límite, el suicidio, tal como han sugerido los documentos filtrados por Frances Haugen en los Facebook files.⁶

En definitiva, aquello contra lo que atentan los discursos de odio es contra la integridad moral, psicológica, cultural y física de las personas/colectivos afectados. Quizás el deber del no-sufrimiento del otro se

5 Ver “habla peligrosa”: una guía práctica en <https://dangerousspeech.org/guide/>

6 Se puede consultar la entrevista en dónde Haugen cuenta el caso aquí: <https://www.cbsnews.com/news/facebook-whistleblower-frances-haugen-misinformation-public-60-minutes-2021-10-03/>

despierte más inmediatamente en relación a la percepción de los daños que estos discursos producen en la esfera de la intimidad subjetiva de un otro, pero desde allí es posible abrir una reflexividad capaz de considerar todas las esferas sociales afectadas por este tipo de discursos, especialmente la del mundo de la conversación pública en donde la democracia (re)construye sus fundamentos cotidianamente. Porque el peligro es que si esa esfera está dañada se erosionan los mecanismos de tramitación de los desacuerdos sociales y la violencia se instituye como herramienta legítima para resolver controversias.

3. Para una normatividad crítica de los discursos de odio

“Es imposible convertir la Tierra en un cielo, pero debemos evitar que la Tierra se convierta en un infierno”, señaló el doctor Bauer en una entrevista al semanario *Stern*, en vísperas del proceso de Auschwitz en Frankfurt en donde él tuvo un rol central.

En aquel país no era conveniente hurgar el basural de la historia reciente. Eso también corría para la llamada mayoría silenciosa, demasiado a gusto con los flamantes frutos del “milagro alemán”. Pero la gran obstinación del fiscal general de Frankfurt hizo que Auschwitz atravesara la conciencia de los alemanes como un fantasma apenas disimulado.

La necesidad de una norma orientada hacia la realización de un criterio de justicia siempre parece enunciarse en un contexto que le es adverso. En las redes sociales la mayoría silenciosa que habilita la reproducción ampliada de discursos de odio pone en duda la posibilidad de pensar en consensos que reconozcan su capacidad de daño e imaginen límites justos. Pero a la vez, es esa misma dificultad del consenso lo que lo vuelve más necesario, tal como se pone en evidencia, por ejemplo, en el probado vínculo entre el algoritmo de Facebook y las torturas y persecuciones perpetradas por el ejército de Myanmar contra la población rohinyá en 2017:

En 2017, miles de personas rohinyás fueron víctimas de homicidio, tortura, violación y desplazamiento como parte de la campaña de limpieza étnica de las Fuerzas de Seguridad de Myanmar. En los meses y años que desembocaron en las atrocidades, los algoritmos de Facebook intensificaron una tormenta de odio contra la población rohinyá que contribuyó a la violencia en el mundo real

Sostiene Agnès Callamard, secretaria general de Amnistía Internacional.

Los algoritmos que determinan y por lo tanto explican la circulación de los discursos en las redes son diseñados según criterios de maximización económica y ya no puede desconocerse que estos producen daños graves y efectivos no sólo a determinados “otros sociales” sino a la convivencia democrática en sí misma. La promesa de las redes como “plaza pública virtual” ya ha mostrado su radical falsedad en tanto la maximización económica termina poniendo en riesgo la posibilidad de expresión de todas las voces en la esfera pública en condiciones de igualdad. El criterio que hoy dinamiza la circulación de los discursos de odio en las redes es económico pero los daños comprobados que estos discursos producen nos pueden llevar a pensar que algún criterio moral podría disputar la actual autorregulación que las redes producen sobre su propio contenido. Visibilizar que se trata de un dilema moral capaz de problematizar a la libertad de expresión como principio abstracto implica desacoplar a la libertad de expresión de la libertad de mercado. Por sus efectos sobre la socialización democrática, los discursos de odio tienen que pensarse como un problema de la primera y salir del ámbito de la segunda.

Se trata de un problema nuevo capaz de movilizar un proceso autorreflexivo del principio de la libertad de expresión que suele aparecer convocado en esta discusión como normatividad abstracta, desentendiéndose de las controversias del mundo social en el que este principio opera. En su crítica del derecho, Menke sugiere que la forma de la ley moderna implica que en la distinción entre lo legal y lo no legal siempre se produce un extralegal que corresponde a aquello que no es susceptible de entrar en la distinción. Ese exterior es lo que puede hacer reflexionar a la ley y es desde allí que los daños que producen los discursos de odio que circulan en redes sociales pueden cuestionar que la operatoria abstracta del principio de la libertad de abstracción siga siendo justa hoy. Pero no se trata de desatender la potencia de ese principio sino más bien de desatarlo de su operatoria abstracta y abrirlo a su propia capacidad

reflexiva luego de reconocer los sufrimientos que en su nombre se producen o al menos se vuelven posibles y se normalizan.

En ese sentido, ese proceso normativo requiere de un paso previo extranormativo, pero relacionado con la norma: el reconocimiento social del daño que los discursos de odio producen. Para profundizar en ese reconocimiento no habría que desconocer la capacidad de una pedagogía contra el odio orientada a desnaturalizar lo que hoy parece haberse traficando como un presupuesto no deseado de muchas de las conversaciones públicas con un otro social, mostrando lo falso de la neutralidad técnica de las redes sociales. El impulso moral ante el sufrimiento del otro abre quizás una cuña desde donde se puede ampliar el reconocimiento de los daños y visibilizar las condiciones que facilitan la reproducción de discursos de odio en las redes sociales.

Un criterio normativo que incorpore la reflexividad del principio de la libertad de expresión no debería partir de una definición unívoca orientada a la formulación de reglas de distinción de DDO punibles, que no hagan más que reproducir la forma violenta del derecho abstracto, ya que así se corre el riesgo de profundizar modos de la violencia social que se quiere prevenir. El objetivo no puede ser el de la eliminación de un tipo de discursos –que probablemente no sean eliminables completamente en ninguna coyuntura histórica– sino más bien el del reconocimiento de los niveles del daño social. Quizás el impulso moral frente al sufrimiento del otro pueda servir para registrar la posibilidad del silenciamiento de ese otro padeciente, objeto recurrente de este tipo de discursividades, y desde allí impulsar una conversación pública sobre los límites de los discursos que producen daño. El criterio que resulte de esa conversación no debería autonomizarse del sufrimiento sino más bien profundizar los mecanismos de identificación del mismo en un medio, como el de las redes sociales, que parece borrarlos sistemáticamente.

VV. AA., “II Congreso Internacional de Ciencias Humanas: Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital”, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022.

Bibliografía citada

- Adorno, Th. (1995a). *Negative Dialektik*, en GS6, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Adorno, Th. (1995b). *Minima Moralia*, en GS4, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Adorno, Th. (2001). *Problems of moral philosophy*, Stanford University Press, California.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Benesch, S. (2008). Vile Crime or Inalienable Right: Defining Incitement to Genocide. *Virginia Journal of International Law*, 48(3), 486–528.
- Dworkin, R. (1996). *Freedom's Law*, Oxford University Press.
- Forst, R. (1996). *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Forst, R. (2015). La injusticia de la justicia: la dialéctica normativa según Ibsen, *Cavell y Adorno*, en: "Justificación y crítica", Katz, Buenos Aires.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I y II*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, México.
- Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Planeta, Barcelona.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998) *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*, Critica, Barcelona.
- Honneth, A. (2014). *El derecho a la libertad*, Capital intelectual, Buenos Aires.
- Langton, R. (2012). *Beyond Belief: Pragmatics in Hate Speech and Pornography*, MIT Press.
- Langton, R. (2018). "The Authority of Hate Speech", en: *Oxford Studies in Philosophy of Law Volume 3*, Oxford University Press.
- López Álvarez, P. (2001). El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía, *Revista Logos*, n° 34, 23–43.
- Mackinnon, C. (2014). *Feminismo inmodificado*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Menke, C. (2006a). Zur Metakritik der praktischen Vernunft II, Kritik der "abstrakten Moralität", en: "Theodor Adorno Negative Dialektik", Akademie, Berlín.
- Menke, C. (2006b). *Reflections on equality*, Stanford University Press, California.
- Menke, C. (2020). *Critique of Rights*, Polity, Cambridge.
- Menke, C. y Pollmann, A. (2010). *Filosofía de los derechos humanos*, Herder, Barcelona.
- Schweppenhäuser, G. (2004). *Adorno's Negative Moral Philosophy*, en: "The Cambridge companion to Adorno", Cambridge University Press, Cambridge.
- Waldron, J. (2010). Dignity and defamation: The visibility of hate. *Harvard Law Review*, 123(7), 1596–1657.
- Zamora, J. (2003). "Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo", *Revista Isegoría*, no 28, pp. 231–243.
- Zamora, J. (2010). H. Arendt, y Th. Adorno, pensar frente a la barbarie, *Revista Arbor*, n° 742, 245–263.
- Zamora, J. y Maiso, J. (2012). *Teoría crítica del antisemitismo*, *Revista Constelaciones*, n° 4, 133–177.

El autor

Ezequiel Ipar

Sociólogo (UBA), doctor en Ciencias Sociales (UBA) y doctor en Filosofía (USP). Es investigador del CONICET y profesor en el área de teoría sociológica en la UBA. Dirige el LEDA-UNSAM (Laboratorio de estudios sobre democracia y autoritarismos) y el GECID-UBA (Grupo de estudios críticos sobre ideologías y democracia).

Pablo Villarreal

Licenciado en Sociología y Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires, magíster en Sociología Económica por el IDAES-UNSAM y doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA-UNSAM), forma parte del Grupo de Estudios Críticos sobre Ideología y Democracia (GECID) y del Centro Cultural de la Cooperación.

Micaela Cuesta

Doctora en Ciencias Sociales, magíster en Comunicación y Cultura y licenciada en Sociología (UBA). Desarrolla sus actividades de docencia e investigación en la Escuela IDAES de la UNSAM y en la carrera de sociología de la UBA. Coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA, Lectura Mundi, UNSAM).

Lucía Wegelin

Licenciada en Sociología y Doctora en Ciencias Sociales por la UBA. Investigadora asistente del CONICET en el LICH/UNSAM y docente en la carrera de Sociología (UBA). Dirige los estudios cualitativos del Grupo de Estudios sobre Ideología y Democracia (GECID) y es cocoordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA, Lectura Mundi, UNSAM).

Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina

Ezequiel Ipar, Pablo Villarreal, Micaela Cuesta y Lucía Wegelin

Introducción

La creciente circulación de discursos de odio en la esfera pública digital ha despertado preocupación en el mundo académico (Sellars, 2016; Strossen, 2018; Torres & Taricco, 2019; Tsesis, 2002) y ha encendido luces de alarma entre políticos y ciudadanos (ONU, 2019). La organización, incitación y transmisión vía *streaming* de la toma del parlamento en los EEUU ha sido uno de los epifenómenos más resonantes de esta corriente de violencia que atraviesa a los sistemas de la comunicación pública contemporánea. Diferentes análisis de las tecnologías y la circulación de los discursos involucrados en el ataque al Capitolio señalan el creciente protagonismo que están teniendo en nuestra vida política los circuitos de desinformación participativa (Hendrix, 2021), inducidos y habilitados por redes sociales que conectan a miles de millones de personas en condiciones de profunda opacidad y desregulación.

Desde el particular punto de vista de algunos protagonistas de esta industria, la película *El dilema de las redes sociales*¹ refleja con bastante claridad la gravedad de los aspectos económicos, políticos, sociales y psicológicos de esta problemática. El documental expone de una manera muy intuitiva este dilema: lo que nos conecta, nos aproxima y nos abre un acceso muy profundo al mundo de la vida subjetiva de los otros es al mismo tiempo un mecanismo de control sutil, invisible e invasivo que permite que diferentes individuos y grupos sociales sean vigilados, asediados, amenazados y deshumanizados de una manera ampliada, capilar y económica en términos de la disponibilidad de los recursos que se ponen a disposición para poder realizar prácticas crueles (Ipar, 2019). La película sugiere que estos mecanismos de la comunicación de masas podrían estar alimentando –voluntaria o involuntariamente– una lucrativa industria del odio social, que mientras funciona como lubricante del “capitalismo de la atención” (Zuboff, 2020) opera autodestructivamente en otras ramas de la propia economía y de la vida social. Las recientes revelaciones de Frances Haugen y la investigación publicada por Jeff Horwitz (2021) en el *Wall Street Journal* vuelven muy factibles estas hipótesis.

Para dar cuenta de estos problemas, las ciencias sociales tienen que ayudar a entender cuál es su lógica dominante, qué extensión tienen en nuestras sociedades y cómo funcionan en la reproducción de la cultura contemporánea. En el presente trabajo avanzamos en esta compleja problemática a partir de dos momentos. En primer lugar, introducimos el concepto de la esfera pública democrática y analizamos los desafíos concretos que presentan los discursos de odio que son diseminados a través de las redes sociales. En segundo lugar, analizamos una serie de datos elaborados por el Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA/UNSAM) que nos permiten dar cuenta de la problemática de los discursos de odio en las redes sociales. Los datos surgen de dos encuestas, una reali-

1 Para más información visitar <https://www.thesocialdilemma.com/>.

zada en el 2020² y otra en el 2022³, tuvieron como objetivo medir la circulación de los discursos de odio en la sociedad argentina. Debido al contexto en el que fue realizado el trabajo de campo que aquí presentamos, marcado por la crisis sanitaria, social y política que provocó la pandemia del coronavirus y por las limitaciones intrínsecas de este instrumento de medición, no pretendemos extraer de él hallazgos concluyentes sobre una problemática compleja. Los análisis empíricos que presentamos en este trabajo pretenden colaborar con la descripción y caracterización del problema, despejando así el camino para futuras investigaciones.

Los discursos de odio y la corrosión de la esfera pública democrática

En este trabajo entendemos por discursos de odio a cualquier tipo de discurso pronunciado en la esfera pública que procure promover, incitar o legitimar la discriminación, la deshumanización y/o la violencia hacia una persona o un grupo de personas en función de la pertenencia de las mismas a un grupo religioso, étnico, nacional, político, racial, de género o cualquier otra identidad social. Estos discursos frecuentemente generan un clima cultural de intolerancia y odio y, en ciertos contextos, pueden provocar en la sociedad civil prácticas agresivas, segregacionistas o genocidas (Benesch, 2008).

Los discursos de odio tienen efectos directos sobre aquellos que son amenazados, asediados o violentados en la esfera pública, tanto por sus posiciones políticas, sus opiniones, o por pertenecer a minorías sociales (Tsesis, 2002). En sí mismas estas violencias que se realizan a través del lenguaje tienen consecuencias en la vida de las personas, que merecen atención por sus efectos en contextos tan variados como el de la construcción de la propia identidad, las familias, las instituciones escolares o el mundo laboral. A este primer nivel del problema la sociología crítica le debe añadir otra perspectiva complementaria. En esta segunda perspectiva la atención tiene que enfocarse en el daño que los discursos de odio pueden provocar sobre los límites internos de la esfera pública y sobre las reglas básicas de la vida democrática, inhibiendo –por ejemplo– la voz de determinados colectivos sociales o lesionando la dignidad elemental de determinados miembros de grupos vulnerables en un grado tal que les impida sentir que su vida social puede desarrollarse de una manera segura y protegida por el sistema legal (Waldron, 2010). Al mismo tiempo, si incorporamos en esta consideración al discurso digital debemos analizar, junto con la fuerza intrínseca de los discursos, la fuerza específica –y en muchos casos desconocida– de los algoritmos, que clasifican, orientan, incitan y legitiman desde el anonimato del mecanismo un modelo particular de comunicación pública (Sadin, 2020).

Como sabemos, la idea de esfera pública resulta crucial para la tradición democrática. El ideal de esta forma de gobierno depende intrínsecamente de la existencia de un espacio abierto para la participación igualitaria y la comunicación libre sobre los asuntos de interés común. Grandes pensadores del siglo pasado como J. Dewey le asignaban a la esfera pública el lugar de la “inteligencia colectiva” (Dewey, 1946, p. 219). En su perspectiva, esta instancia de comunicación social establecía, de abajo hacia arriba, un vínculo moral reflexivo entre los miembros de la comunidad, que iba de la mano de un vínculo epistémico que prometía ampliar las perspectivas, aumentar la complejidad con la que se tratan los problemas

2 La encuesta incluyó 3140 casos efectivos y se realizó del 27 de noviembre 2020 al 3 de febrero 2021. La población objeto de estudio fueron los mayores de 16 años en todo el territorio de la República Argentina. Se utilizó un muestreo probabilístico, con un cuestionario estructurado a partir de variables con categorías precodificadas, exhaustivas y mutuamente excluyentes como instrumento de recolección de datos. La encuesta se realizó de manera telefónica a celulares, con método IVR. El margen de error fue de más o menos 1,8% y el nivel de confianza de 95%. Ipar, E. (2021, junio). “Discursos de odio en Argentina”. *Informe LEDA #1* [en línea]. Buenos Aires: Unsam. Consultado el 13 de abril de 2023 en <<http://www.unsam.edu.ar/leda/docs/Informe-LEDA-1-Discursos-de-odio-en-Argentina-b.pdf>>.

3 La encuesta incluyó 840 casos (405 casos de ciudad de Buenos Aires y 435 casos de Gran Buenos Aires) y se realizó durante el mes de septiembre de 2022. Estuvo dirigida a personas de 16 años y más, residentes en el Área Metropolitana de la ciudad de Buenos Aires, con una muestra aleatoria estratificada y balanceada según la distribución poblacional. La metodología de relevamiento utilizada fue el procedimiento IVR (llamadas a teléfonos celulares particulares). El margen de error es del 3,9%. Ipar, E. (2022, noviembre). “Configuraciones ideológicas, neoliberalismo y heterogeneidad estructural en el AMBA actual”. *Informe LEDA cualitativo #5* [en línea]. Buenos Aires: Unsam. Consultado el 13 de abril de 2023 en <<http://www.unsam.edu.ar/leda/docs/Configuraciones-ideologicas-neoliberalismo-heterogeneidad-estructural%20-AMBA.pdf>>.

comunes y buscar las mejores soluciones para los mismos a través del ejercicio concreto de la deliberación pública (Dewey, 1946). En su clásico estudio, Habermas (1997) sigue el rastro de esta idea cuando interpreta a la esfera pública burguesa como un espacio social en el cual una ciudadanía activa, que no se limita a legitimar propuestas políticas, puede criticar las decisiones de los poderes del Estado con la expectativa de poder transformarlas haciendo valer sus propios intereses. En la sociología de Habermas, la esfera pública llega a convertirse en la trama de una materialidad social contrapuesta a las formas de dominación –tanto las tradicionales como las modernas– precisamente porque mediante relaciones comunicativas libres de dominación construye un contrapoder que es capaz de hacerle frente al aparato burocrático del Estado y al mercado capitalista (Ipar, 2014).

En su teoría política, Habermas (1996) introdujo cuatro precondiciones para que la esfera pública pueda cumplir realmente un papel democratizador: a) que los participantes intervengan como pares en una comunicación libre de coacciones; b) que las desigualdades de status sean puestas en suspenso; c) que el debate sea abierto y accesible a todos los interesados; y d) que las informaciones relevantes y los intereses en discusión sean susceptibles de una aceptación racional. Habermas sabe que estas precondiciones no se han logrado realizar plenamente en ninguna sociedad, en ningún momento histórico, pero las reconstruye como pretensiones de validez inmanentes al Estado constitucional democrático que transforman objetivamente el potencial de participación de la sociedad civil y de racionalización de las decisiones estatales en la esfera pública política (Habermas, 1996, p. 329). Sus críticos han observado que, en el diseño básico de la infraestructura comunicacional de la esfera pública burguesa que Habermas toma como modelo, existen barreras estructurales, formales y hasta estilísticas para la participación igualitaria de las diferentes clases sociales (Negt & Kluge, 1993) o de los diferentes géneros (Fraser, 1990). Estos bloqueos o imposibilidades estructurales de la esfera pública nos recuerdan el estudio de Bourdieu sobre las derivas del “conocimiento sin concepto” (Bourdieu, 2006, p. 554) de las clases subalternas, así como las dificultades que existen para que éstas realicen el pasaje de la experiencia al discurso, en medio de los ritualismos del lenguaje oficial que se utiliza y requiere en la esfera pública política.

Ahora bien, a pesar de la contundencia de estas críticas, no deberíamos recurrir a las mismas –tal como no lo han pretendido sus autores– para tirar por la borda la idea de esfera pública democrática. Esas críticas deben, por el contrario, recordarnos su carácter dinámico, señalando las tensiones económicas, políticas e ideológicas que marcan sus continuos cambios estructurales, algunos de los cuales se dan a favor y otras en contra de aquel ideal democrático. Inclusive los severos análisis críticos de la creciente industrialización y dependencia económica de la esfera cultural desarrollados por Adorno y Horkheimer, antecesores del gran estudio de Habermas, dependen de una pretensión de autenticidad, igualdad, libertad y potencial de crítica que sólo provee el concepto de esfera pública democrática (Adorno & Horkheimer, 2000).

Si retomamos con este espíritu la perspectiva de Habermas (1997), debemos recordar que este autor se ha limitado a estudiar dos grandes reestructuraciones de la esfera pública. En la primera, que se da en el siglo XVIII, la esfera pública estaba conformada por los cafés y las sociedades civiles donde transcurrían los debates públicos y funcionaban como el vínculo entre la sociedad y el Estado, generando un contrapeso al poder de los Estados absolutistas. Luego, ya a principios del siglo XX, con la masificación de los periódicos y la radiofonía, la esfera pública empezó a estar mediada y regulada por los medios masivos de comunicación. Esta segunda reestructuración de la esfera pública tuvo varias consecuencias sobre las formas de participación política: por un lado, la participación directa fue sustituida por una participación mediada por organismos estatales, civiles y comerciales dedicados a la comunicación; por otro lado, comenzó a extenderse el anonimato en la participación pública, algo que no era posible en la estructura anterior de la esfera pública; junto con los medios masivos de comunicación surgió también una élite comunicacional conformada por los periodistas y aquellas voces respetadas a las que se le permite participar del espacio público; y finalmente, se conformó un público que no participa directamente, sino como audiencia del debate democrático, aunque se lo suponía interesado por la política y capaz de deliberar de forma racional.

De una manera que todavía resulta difícil caracterizar, aparece junto a las dos modalidades anteriores la reestructuración que supone la esfera pública digital (Bruns & Highfield, 2015; Pecourt Gracia, 2015), caracterizada por la flexibilidad, velocidad, personalización, horizontalidad y, en apariencia, la descentralización de las decisiones sobre el contenido y el estilo de lo que merece y puede ser publicado. Pecourt Gracia (2015) ha elaborado una sugerente tipología de las nuevas formas del activismo y la crítica social ligadas a las potencialidades tecnológicas que ofrece la esfera pública digital, en las que, a través de blogs, comunidades de *streaming* o redes sociales como Twitter se consiguen trascender, al menos en parte, las restricciones propias de una esfera pública dominada por la tutela de un lenguaje oficial y por la organización económica de los medios de comunicación de masas. Del otro lado, más recientemente se ha señalado la creciente función editorial y la concentración de las plataformas que proveen la infraestructura de la comunicación digital (Becerra & Waisbord, 2021), que han sido acusadas de operaciones de manipulación y engaño que se vuelven particularmente sensibles para la consideración del espacio público democrático cuando se pone el foco en la circulación de discursos de odio a partir de la gramática propia de las redes sociales. En lo que sigue vamos a analizar este segundo aspecto a partir del análisis de un material empírico centrado en las disposiciones subjetivas hacia esa gramática del odio que circula en la esfera pública digital. Estos análisis pueden pensarse como el complemento negativo de los estudios sobre las potencialidades democratizadoras de la esfera pública digital, que dan cuenta de un problema que evidentemente excede a la influencia y el poder de las redes sociales.

El mapa sociodemográfico de los discursos de odio en Argentina

Antes de exponer nuestros datos estadísticos, es necesario repasar una serie de hipótesis iniciales que existen en el campo académico sobre esta problemática, anticipando que los resultados de este trabajo puntual, que aquí presentamos, sólo permiten contrastar parcialmente algunas de estas hipótesis sobre los discursos de odio. Cada una de estas hipótesis ofrece un grado diferente de complejidad y una explicación diferente de los efectos de las redes sociales. La primera hipótesis, a la que llamamos sintomática, sostiene que las redes sociales expresan e inscriben en la esfera pública digital algo que se produce en otra región de una formación social. En este sentido, las redes sociales no serían más que un campo discursivo donde se imprimen las huellas de las corrientes ideológicas, valorativas y los posicionamientos políticos de una sociedad. Una segunda hipótesis, sostiene que las redes sociales tienen el efecto de mediatizar los discursos de odio hacia la esfera pública digital. De este modo, las redes sociales serían algo más que una mera expresión de algo que se produce en otra región de una formación social, ya que facilitan la circulación de esos discursos de odio, ampliando sus efectos sobre la esfera pública. Una tercera hipótesis, a la que llamamos performativa, sostiene que las redes sociales contribuyen no sólo a la circulación, sino también a la producción e incremento de los discursos de odio (Horwitz, 2021), generando un clima de intolerancia y agresividad. Finalmente, una cuarta hipótesis se centra no ya en el rol de las redes sociales –esto es, si simplemente reflejan el odio de la sociedad o si también lo producen– sino en quienes son los sujetos que hacen circular los discursos de odio en esas redes sociales. Es llamativo que los usuarios de redes sociales que propagan discursos de odio suelen presentarse como individuos que están quebrando un silenciamiento que consideran injusto; mientras que las redes son el elemento que les permite, finalmente, expresar sus valores y su verdad. Y es la fascinación con su verdad, por una necesidad que no siempre pueden explicar, la que los lleva a expresar desprecio y agresividad hacia otros participantes de ese mismo espacio público. Con un gesto que consideran rebeldía, suelen plantear estas verdades como un desborde de lo “políticamente correcto” en el marco de los consensos democráticos contemporáneos, a partir de una clara inclinación hacia los posicionamientos autoritarios, conservadores, xenófobos y antiglobalistas. De este modo, la conjunción entre redes sociales y los sujetos que hacen circular discursos de odio se sostiene en la posibilidad de expresar lo reprimido por el sistema de comunicación tradicional, en una liberación de viejas ataduras que permite al fin darle lugar al odio a través de un artificio tecnológico que, además, encuentra el máximo beneficio económico en la exhibición de aquello que resulta atractivo, curioso y puede mover el interés de los que forman parte de esas comunidades digitales (Ipar, 2021).

Sabiendo que en el campo académico existe un debate que piensa razonablemente a estas interpretaciones como hipótesis rivales (Hendrix, 2021; Norris & Inglehart, 2019; Pecourt Gracia, 2015), tenemos que afirmar que los resultados necesariamente exploratorios de este trabajo sólo aportarán conclusiones provisionarias sobre el mismo. Nuestro propósito es más bien poner en claro la dimensión del problema de los discursos de odio en Argentina, señalando algunos de los elementos que sirven para explicar este fenómeno.

Con estas hipótesis explicitadas, podemos empezar a analizar el mapa de los discursos de odio en Argentina que construimos a partir de nuestro trabajo empírico. Para empezar, según los datos de nuestra encuesta del 2020, observamos valores significativamente altos, por el tipo y las intensidades de los discursos que hemos incorporado en nuestro índice. También observamos una distribución geográfica con matices claros. El gráfico n° 1, que muestra el total del país, ofrece los siguientes resultados: el 26,2% de los encuestados “promovería o apoyaría discursos de odio”, el 17,0% permanecería “indiferente frente a los discursos de odio” y el 56,8% “criticaría o desaprobaría los discursos de odio”.

Por otro lado, en el gráfico n° 2 podemos observar los discursos de odio en términos de su distribución geográfica. El porcentaje de quienes apoyarían o promoverían discursos de odio (DDO) se intensifica en las zonas centro (30,7%) y noroeste del país (30,4%); mientras que los niveles más bajos se encuentran en la Patagonia (20,5%). Ya en el interior de la provincia de Buenos Aires (24,6%) los valores son más altos que en el sur del país y sucede lo mismo con el conurbano bonaerense (25,0%). En la ciudad de Buenos Aires observamos valores relativamente bajos (22,6%), en la zona de Cuyo valores intermedios (23,8%) y finalmente, vemos que en el noreste argentino la cifra vuelve a subir (26,1%).

Gráfico n° 1

Índice DDO en Argentina (en %)

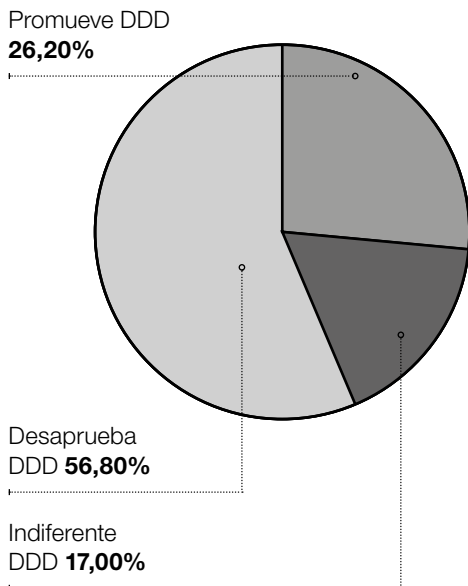
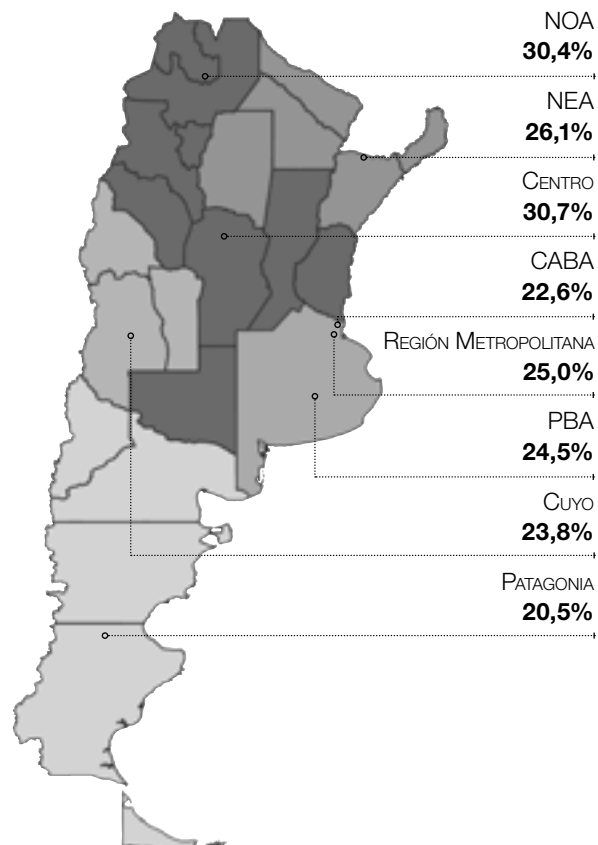


Gráfico n° 2

Índice DDO en Argentina según regiones (en %)



Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

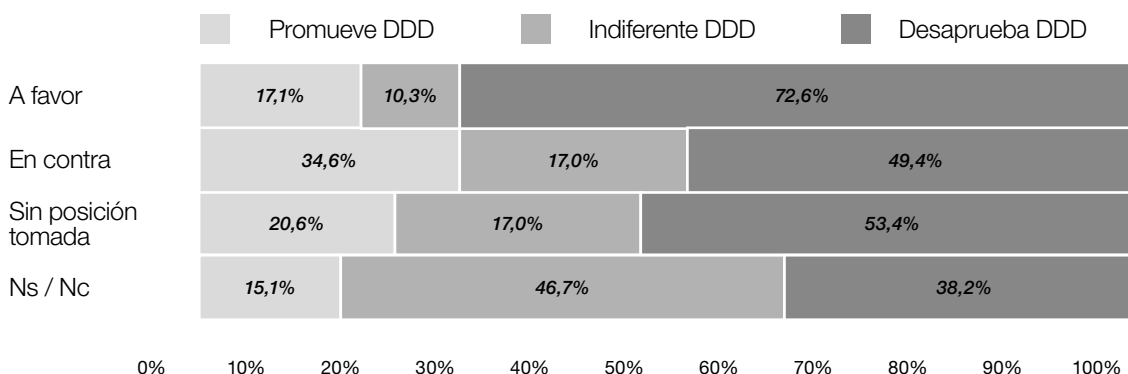
Articulaciones político-ideológicas de los discursos de odio en Argentina

En lo que sigue continuamos el análisis de los discursos de odio a partir de su articulación con otros discursos y tomas de posición política que configuran el mapa ideológico de la sociedad. Como se observará, las relaciones más fuertes con los DDO se dan en el propio campo de las posiciones ideológicas y los posicionamientos políticos, que complementan a las variables sociodemográficas y explican mejor los factores que luego influyen sobre la esfera pública. Incluimos también bajo este registro algunos temas de actualidad, como las posiciones de la ciudadanía sobre la legalización del aborto o, en el apartado siguiente, temas y prejuicios sociales vinculados a la pandemia de COVID-19.

En el gráfico n° 3 se puede observar la asociación significativa que existe entre las disposiciones a reproducir DDO y la posición “antiderechos”, como se denominó durante el debate parlamentario a quienes se oponían a la aprobación de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE). Entre quienes están a favor de la IVE, un escaso 17,1% aprueba los DDO; en tanto entre quienes están en contra de la IVE, un 34,6% apoya o promueve los DDO. Esta afinidad entre formas agresivas de intervenir en el espacio público y determinadas tomas de posición política nos muestra el mismo problema desde otro ángulo: en este caso, su relación con tradiciones culturales que hoy se oponen a cualquier ampliación de los derechos civiles. También podemos observar en esta asociación que no todas las partes que participan de un debate, combatiendo con intensidad a su antagonista, se expresan sistemáticamente a través de lo que tenemos que denominar con propiedad como discursos de odio. Poder trazar una demarcación clara entre, por un lado, la crítica severa, la descalificación o inclusive el desprecio de los puntos de vista de un adversario y, por otro lado, el fenómeno específico de los discursos de odio –la exclusión o el silenciamiento–, es una tarea fundamental para entender los desafíos concretos de nuestra convulsionada esfera pública democrática.

Gráfico n° 3

índice discursos de odio según posición con respecto al aborto

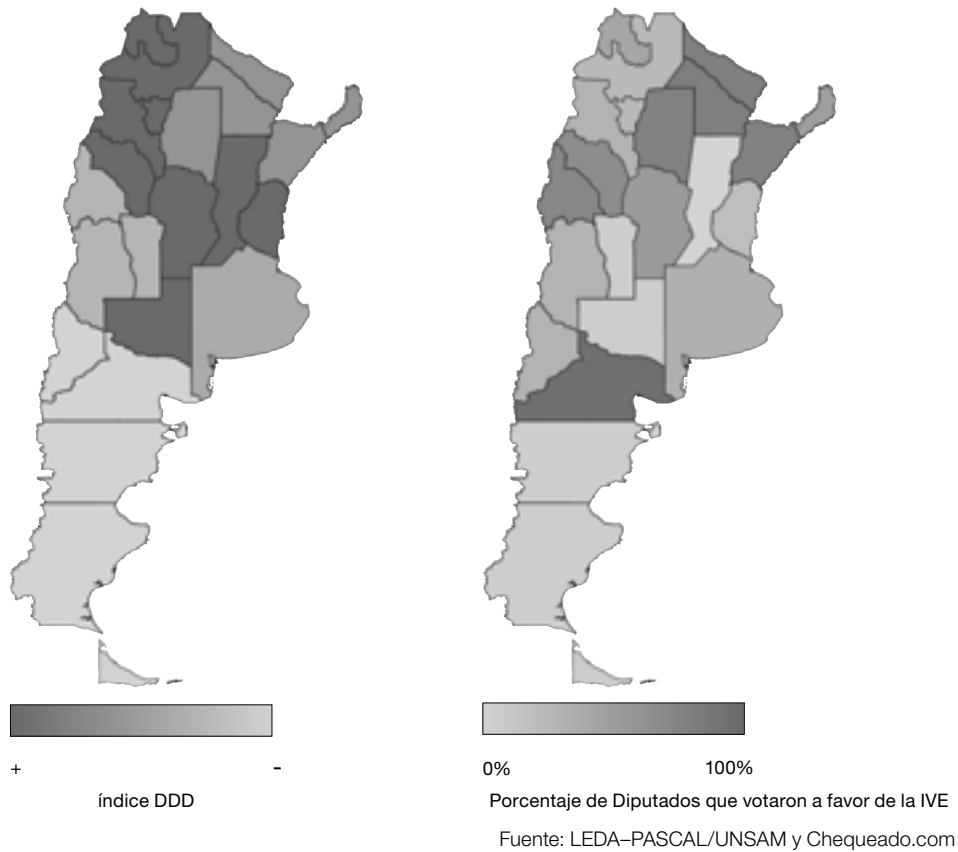


Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

En el gráfico n° 4 comparamos el mapa de los discursos de odio en Argentina (que ya habíamos presentado en el gráfico n° 2 con un mapa que nos muestra el porcentaje de diputados nacionales que votaron a favor de la sanción de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo a finales del 2020. Podemos ver que, en líneas generales, un nivel de intensidad mayor en el índice DDO tiende a coincidir con las provincias y las regiones que se opusieron de manera más tajante a la sanción de la ley.

Gráfico n° 4

Comparación entre índice DDO en Argentina según regiones y porcentaje de diputados que aprobaron la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (en %)



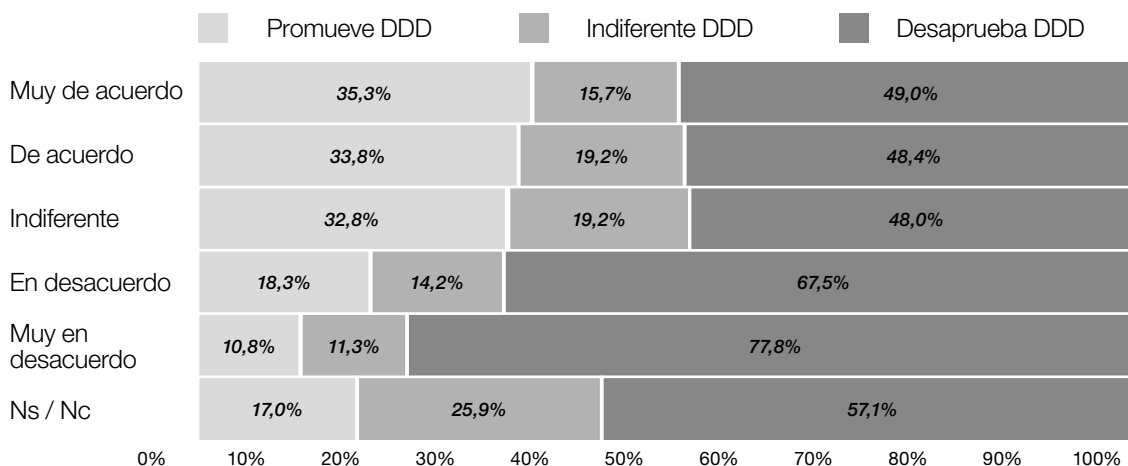
Entre los posicionamientos ideológicos sobre el aborto y los discursos de odio existe una correlación alta. En términos metodológicos, esto nos permite establecer un punto de referencia y una variable de control para el índice DDO. En términos de análisis, esta correlación parece acercarnos a la primera hipótesis, en tanto los discursos de odio actúan como un síntoma de lo que sucede en otras esferas de la vida social; pero también a la cuarta hipótesis, en la medida en que son las posiciones más conservadoras las que tienen una cierta afinidad con la difusión de los discursos de odio.

En relación a esto último, hemos confrontado también nuestro índice de DDO con otro discurso que es una expresión típica del autoritarismo actual: la que justifica castigos injustificables dentro del Estado de derecho. La lógica que subyace en el ítem de nuestra encuesta –trágicamente desplegada en la historia del siglo XX– sería: para resolver algunas ilegalidades es necesario que los que defienden y aplican la ley actúen ilegalmente. Por todo esto, este enunciado es una síntesis muy precisa de la subsistencia de muchas disposiciones autoritarias en el mundo social contemporáneo y sirve para validar indirectamente nuestro índice de DDO. En el gráfico n° 5, los resultados muestran una relación muy fuerte entre los discursos de odio y las tres primeras categorías de adhesión al discurso autoritario (muy de acuerdo 35,3%, de acuerdo 33,8%, indiferente 32,8%). También pasa algo interesante para el análisis en la categoría que registra la “indiferencia” frente a los discursos de odio, que nos permitiría determinar mejor el significado de esa posición. Vemos que entre quienes se manifestaron “muy de acuerdo” con el discurso autoritario, un significativo 15,7% quedó en nuestro índice de DDO en la posición de “indiferencia”. En el caso de los que contestaron “de acuerdo” con el discurso autoritario un 17,8% quedaron en esa posición y entre quienes fueron “indiferentes” frente al discurso autoritario, también lo fueron frente a los DDO en el

19,2%. En el otro extremo de esta relación, vemos que son fundamentalmente quienes se pronunciaron “muy en desacuerdo” con el discurso autoritario los que mostraron los valores más altos en el rechazo a los DDO (77,8%) y los valores más bajos en relación a la posición “indiferente” (11,3%).

Gráfico n° 5

Índice DDO según acuerdo con la frase: “A veces, para resolver algunos crímenes, es necesario que la policía actúe más allá de los procedimientos legales” (en %)



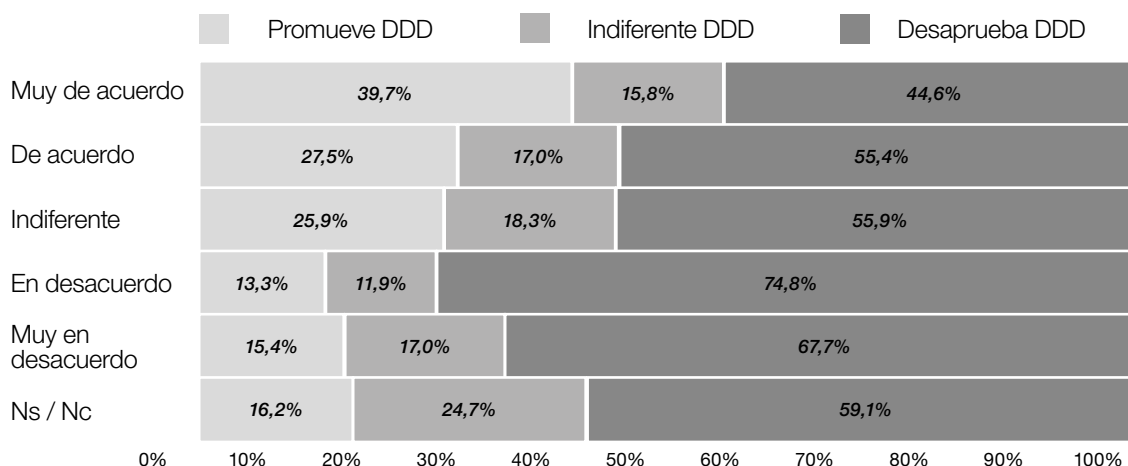
Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

Por otro lado, en el gráfico n° 6 se muestra la relación con una frase que intenta captar la adhesión a un ideograma económico que circula con frecuencia en la opinión pública argentina, y que funciona indistintamente como una explicación de la crisis económica y como una justificación de la demanda por una reducción de los impuestos y los “costos laborales”. Este tipo de posicionamientos suele articularse con discursos antiestatistas y antipolítica, sustentados en la sospecha de una distribución espuria del ingreso que sería el resultado de una intervención estatal que distorsiona el funcionamiento armónico del mercado con objetivos puramente electorales o para beneficiar a una élite política.

Gráfico n° 6

Índice DDO según acuerdo con la frase: “No hay crecimiento económico posible con los altos costos laborales que el gobierno impone a los empresarios” (en %)



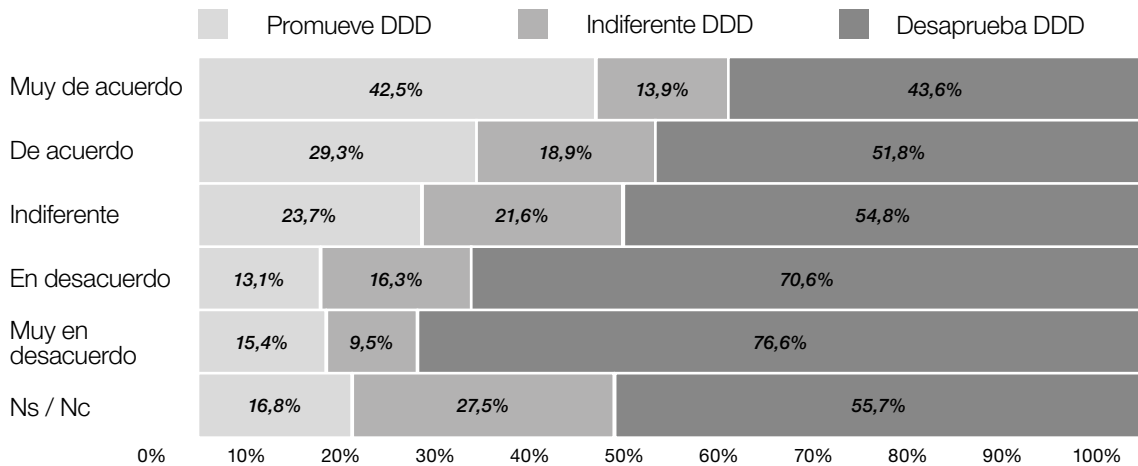
Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

Observamos una correlación significativa entre el nivel de acuerdo con la frase y la actitud frente a los discursos de odio: entre los que manifiestan algún grado de acuerdo, aparecen los mayores porcentajes de aprobación a los discursos de odio (39,7% para quienes están “muy de acuerdo”, 27,5% para quienes están “de acuerdo”); mientras que solo el 15,4% de quienes están “muy en desacuerdo” y el 13,3% de quienes están “en desacuerdo” con esta frase que revela una posición de ideología económica promueven ese tipo de discursos. En el otro extremo, aquellos que muestran un mayor desacuerdo con la frase que vincula los costos laborales con el bajo rendimiento de la economía, son también los que rechazan con más vigor los discursos de odio, con un 74,8% para los que están “en desacuerdo” y un 67,7% para los que están “muy en desacuerdo”.

En el gráfico n° 7 abordamos el análisis de una variación del antiestatismo que está relacionada también con la crítica a la forma en que se redistribuye el ingreso, pero en este caso, haciendo foco en las políticas del Estado de bienestar. Esta frase suele estar articulada con posiciones que adhieren a la meritocracia y ven a la competencia individual de los trabajadores en el mercado como el único mecanismo adecuado para la asignación de recursos económicos. Encontramos también una correlación significativa entre el nivel de acuerdo con la frase y la actitud frente a los DDO: los mayores porcentajes de predisposición a promover DDO se encuentran entre los que acuerdan de alguna manera con la frase que se opone a los planes de asistencia social (entre los que están “muy de acuerdo”, 42,5%; entre los que están “de acuerdo”, 29,3%). Por otro lado, los mayores niveles de desaprobación a los DDO se encuentran entre los que no están de acuerdo con la frase (70,6% para los que están “en desacuerdo” y 76,6% para los que están “muy en desacuerdo”).

Gráfico n° 7

Índice DDO según acuerdo con la frase: “El Estado no debería entregar planes sociales porque con eso fomenta la vagancia” (en %)



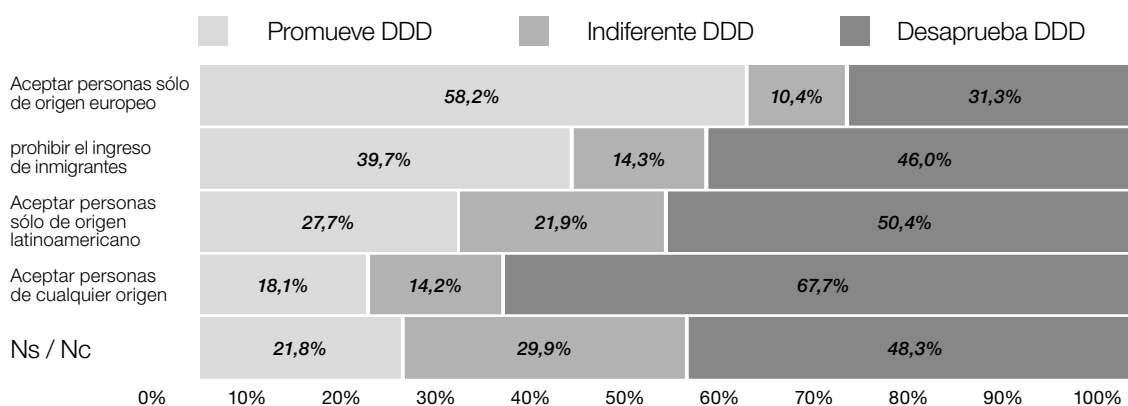
Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

En nuestra investigación también indagamos en temas clásicos de la sociología como los conflictos migratorios y la xenofobia. En este caso, propusimos una pregunta que permite a los entrevistados posicionarse en la “gestión” estatal frente a la inmigración a partir de cuatro respuestas posibles. La que pretende captar las posiciones más xenófobas y nacionalistas es la que sugiere prohibir el ingreso a todo tipo de inmigrantes. Luego, tenemos una respuesta que sugiere algún tipo de admiración y preferencia excluyente por los países europeos. También está la posibilidad de aceptar solo a inmigrantes de origen latinoamericano, que supone la adhesión a cierta ideología latinoamericanista. Finalmente, tenemos a los que sugieren aceptar a inmigrantes de cualquier origen, de acuerdo a la tradición argentina que hoy parece estar en cuestión.

Observando el gráfico n° 8, es sorprendente que las posiciones que promueven con más fuerza los discursos de odio no se encuentran en aquellos que a priori podríamos imaginar como más interpelados por estos discursos, los que sugieren cerrar completamente las fronteras a la inmigración, sino en aquellos que prefieren la llegada exclusiva de europeos. En efecto, entre quienes tienen preferencia por la inmigración europea, el 58,2% aprueba y promueve los discursos de odio, mientras que los que sugieren no recibir a ningún inmigrante se ubican en segundo lugar, con 39,7%. Solo a modo de hipótesis frente a los resultados, parecería que los discursos de odio tienen más fuerza en los posicionamientos racializados sobre la inmigración antes que en aquellos que tienen algún componente nacionalista. En cambio, la actitud que promueve los discursos de odio se reduce drásticamente entre quienes aceptarían solo inmigración de origen latinoamericano (27,7%) y aquellos que mantienen la posición universalista de mantener abiertas las fronteras (18,1%). Son estos últimos también los que rechazan y critican con mayor vehemencia los discursos de odio, con un 67,7%.

Gráfico n° 8

Índice DDO según respuesta a la pregunta: “¿Qué cree Ud. que debería hacer el Estado con la inmigración?” (en %)



Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

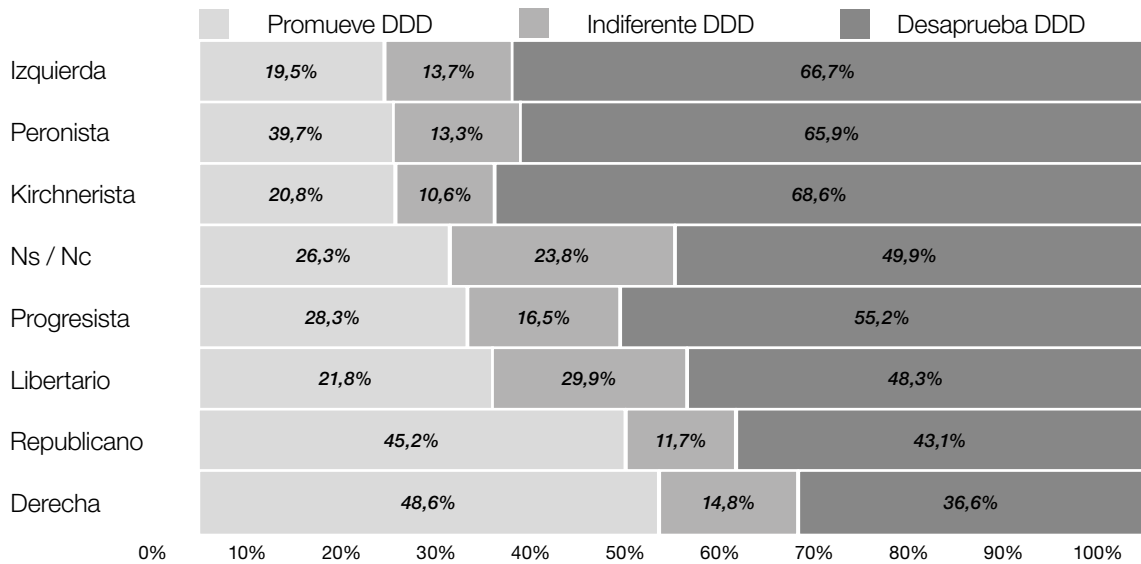
A partir del gráfico n° 9, nos adentramos en el análisis del índice DDO en relación a las posiciones políticas e ideológicas. Sin embargo, antes de avanzar, es necesario aclarar que no pretendemos aquí señalar a ninguna orientación ideológica o espacio político como los portadores exclusivos de discursos de odio. Al contrario, hemos encontrado algún nivel de inclinación a promover o reproducir DDO en todos los espacios políticos e ideológicos, aunque no con la misma intensidad. Entonces, es necesario que hablemos de afinidades entre ciertas tendencias político-ideológicas y los discursos de odio. Por otro lado, es necesario remarcar que los cruces de variables que vamos a analizar a continuación mantienen la coherencia con los que venimos analizando y nos muestran resultados esperables, lo que nos permite concluir que los datos que obtuvimos en la encuesta son consistentes. Veamos.

Las posiciones que se ubican a la derecha del espectro ideológico muestran una mayor afinidad con los discursos de odio. Entre los que se autoperceben de derecha, un 48,6% promueve o adhiere a los discursos de odio. Luego se ubican los que se reconocen republicanos, con un 45,2%. En Argentina, el republicanismo sostiene ante todo el respeto por la ley como elemento ordenador de lo social, y, por ende, la defensa de la Constitución Nacional. Además, reivindica y defiende la separación de poderes en el Estado Nacional contra las prácticas políticas “populistas” que, según la narrativa de esta ideología, suele avasallar desde el ejecutivo las funciones de los demás poderes. En el tercer lugar de afinidad con los discursos de odio se encuentran los libertarios, con un 30,7%. La orientación ideológica libertaria ha resurgido en los últimos años en la sociedad argentina, y tiene en su núcleo una condensación de las posiciones antipolítica, antiestatista (sobre todo en su intervención redistributiva) y reivindica la libertad en un sentido negativo. El discurso libertario se opone ante todo a la intervención del Estado en la Economía, con un especial énfasis en el déficit fiscal, la emisión monetaria y la justicia social como política de Estado. En la coyuntura actual, este núcleo ideológico libertario articula con posiciones que

niegan el terrorismo de Estado durante la última dictadura cívico-militar, que están en contra de la interrupción voluntaria del embarazo, y que plantean una restricción de todos los derechos que no sean los de propiedad, la vida y la libertad.

Gráfico n° 9.

Índice DDO según autopercepción político-ideológica (en %)

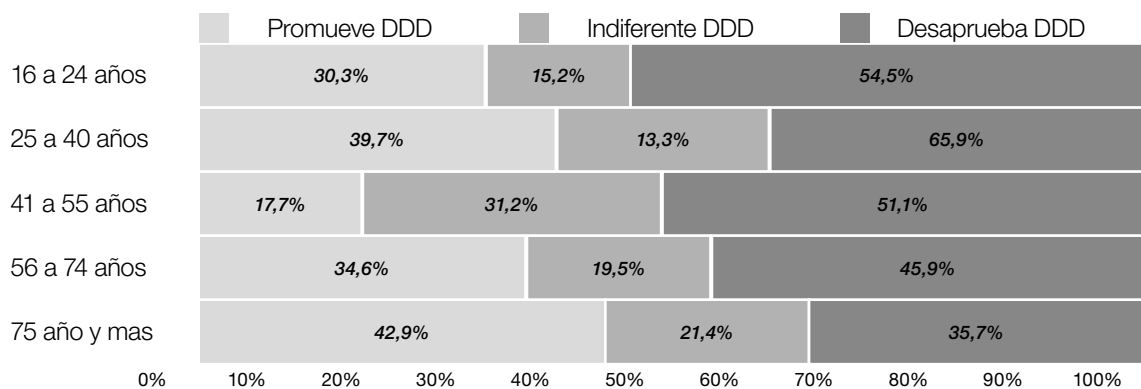


Fuente: LEDA-PASCAL/UNSAM

Ahora bien, nos parece interesante, en la coyuntura de la Argentina actual, indagar cuales son los vínculos entre los jóvenes, sus posicionamientos políticos y su predisposición a los discursos de odio. Vamos a intentar responder a estos interrogantes a partir de algunos datos que surgen de nuestra encuesta del 2022, realizada en la zona del AMBA. En este sentido, el gráfico n° 10 nos muestra que la generación que tiene 75 años y más es la que mayor predisposición tiene a promover DDO (42,9%), seguida por los adultos jóvenes de 25 a 40 años, con un 37,9% y los más jóvenes de 16 a 24 años de edad con un 30,3%. Al mismo tiempo, estos últimos son los más críticos hacia los discursos de odio, con un 54,5%. No es posible hablar de una tendencia clara respecto del comportamiento etario ante los DDO, pero sí podemos afirmar que se mantiene una adhesión fuerte y constante entre quienes se sitúan en el rango que va de 25 a 40 años, atendiendo al relevamiento realizado en nuestro estudio previo.

Gráfico n° 10.

Índice Discursos de Odio según grupos etarios, AMBA 2022 (en %)

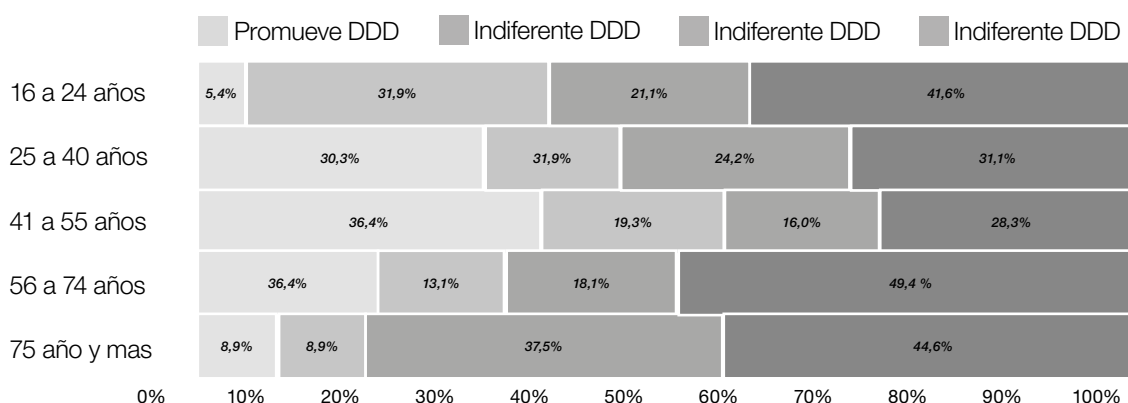


Fuente: elaboración propia a partir de datos del Programa Mediciones EIDAES-UNSAM y PASCAL-UNSAM

Una de las hipótesis de esa mayor incidencia de los DDO en la generación de 25 a 40 se asociaba a prácticas de consumo de información y entretenimiento vinculadas a las redes sociales y, muy en particular, a la red social Twitter que es, según nuestros estudios anteriores⁴ la que mayor circulación de DDO aloja. La segunda hipótesis, vinculaba esta disposición mayor a reproducir DDO a las modalidades flexibles y precarias de inserción en el mercado laboral de quienes se encuentran en este rango etario. Esa inseguridad padecida podría generar predisposiciones a ver a los otros como amenazas competitivas en un mercado laboral percibido como excluyente y con oportunidades escasas. Buscando poner a prueba ambas sospechas indagamos en las modalidades de inserción al mercado laboral.

Siguiendo esta segunda hipótesis, si analizamos la inserción en el mercado laboral según los rangos etarios, nos encontramos con datos sumamente significativos. En principio, entre los más jóvenes, apenas un 5,4% se ubica en la categoría de trabajadores estables. La precarización y la exclusión del mercado laboral es muy alta en esta franja etaria, ya que el porcentaje de inestables alcanza el 31,9%, el de precarizados un 21,1%, y el de inactivos o desocupados llega al 41,6%. Esto quiere decir que el 94,6% de nuestros entrevistados más jóvenes tienen algún problema a la hora de insertarse en el mercado laboral. Por otra parte, a medida que la edad aumenta, también lo hace la estabilidad laboral: entre los adultos jóvenes de 25 a 40 años, los trabajadores estables llegan al 30,4%, mientras que en los adultos de 41 a 55 años el porcentaje es de 36,4%. Sin embargo, los problemas de inserción en el mercado laboral persisten aún en estos grupos etarios: entre los adultos de 25 a 40 años el porcentaje de inestables es del 14,3% mientras que el de los precarizados llega al 24,2% y los inactivos o desocupados asciende a 31,1%. Por su parte, entre los adultos de 41 a 55 años, los trabajadores inestables representan el 19,3%, los precarizados un 16,0% y los inactivos o desocupados un 28,3%. En cuanto a los adultos de mayor edad, se pone de manifiesto la incidencia de las jubilaciones, porque como es de esperar, hay un aumento notable de los inactivos y desocupados: para los que se ubican en el rango de 56 a 74 años esta categoría llega al 49,4%, mientras que quienes tienen 75 años y más, llega al 44,6%. Sin embargo, no es posible omitir el alto porcentaje de trabajadores precarizados en este último rango etario, que alcanza un 37,5%.

Gráfico n° 11. Modalidad de inserción en el mercado laboral según rangos de edad, AMBA 2022 (en %)



Fuente: elaboración propia a partir de datos del Programa Mediciones EIDAES–UNSAM y PASCAL–UNSAM

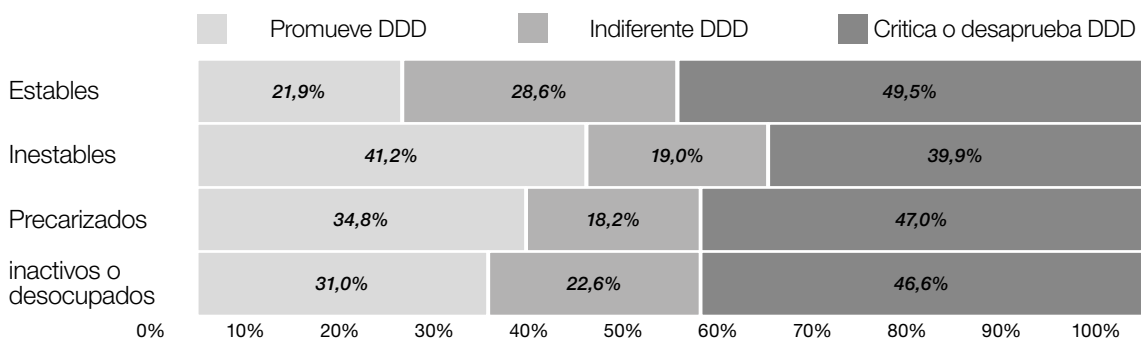
Estos datos son de suma importancia para comprender la coyuntura política y social de la Argentina. Si bien los problemas de la inserción en el mercado laboral y la heterogeneidad de clases son históricos y estructurales en nuestro país, nos podemos preguntar cómo ellos se articulan en el momento actual con la circulación creciente de los discursos de odio. Este proceso no es lineal, sin dudas la estructura de clases y los niveles de precarización laboral inciden sobre los posicionamientos políticos, los despla-

4 Ipar, E. (2022, julio). "Grilla de análisis de violencias en el espacio digital (GAVED). Presentación y primeros hallazgos". Informe LEDA cualitativo #8 [en línea]. Buenos Aires: Unsam. Consultado el 13 de abril de 2023 en <<http://www.unsam.edu.ar/leda/docs/GAVE-y-RRSS.pdf>>.

zamientos ideológicos y la confianza en la democracia; pero a su vez, estos generan efectos sobre las estructuras sociales que es preciso desentrañar.

Uno de los datos más importantes que emerge de nuestra investigación surge cuando cruzamos la predisposición a promover o hacer circular DDO con la modalidad de inserción en el mercado laboral. En ese sentido, los trabajadores estables son los que tienen una menor disposición a promover o aprobar discursos de odio y, al mismo tiempo, son los que desaprueban y critican de manera más decidida esas manifestaciones de odio, con el 49,5%. Luego, los trabajadores inestables son los que manifiestan una mayor predisposición a difundir DDO con un 41,2%, seguidos por los precarizados y los inactivos o desocupados, con un 34,8% y un 31,0% respectivamente. Por otro lado, los trabajadores inestables son los que tienen el menor porcentaje de crítica y desaprobación con respecto a los discursos de odio, con un 39,9%.

Gráfico n° 12. Índice DDO según modalidad de inserción en el mercado laboral, AMBA 2022 (en %)

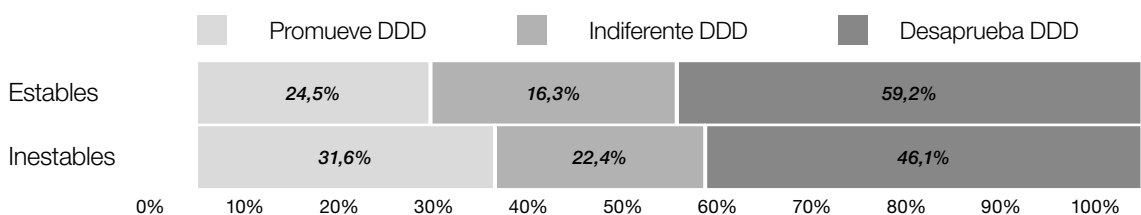


Fuente: elaboración propia a partir de datos del Programa Mediciones EIDAES-UNSAM y PASCAL-UNSAM

Consideramos que estos resultados son muy relevantes para nuestra investigación, ya que nos permiten establecer una correlación entre la situación de precarización en el mercado laboral, sobre todo en la población más joven, y la disposición al autoritarismo social, las posiciones antidemocráticas y los discursos de odio. En este sentido, nos invitan a profundizar en indagaciones e hipótesis tentativas sobre los determinantes en la circulación de los discursos de odio y a dialogar con reflexiones teóricas que trabajaron sobre la relación entre la precarización y las disposiciones ideológicas autoritarias (Standing, 2011; Berlant, 2020; Ipar, 2017).

Esta preocupación se profundiza si tenemos en cuenta que en la encuesta que realizamos en el 2022 registramos un aumento de la predisposición a circular y compartir discursos de odio en relación a los datos del 2020 para la región del AMBA. Como puede observarse en el gráfico n° 13, el 31,6 % de la población relevada en el AMBA cae en el segmento de los que aprueban o promueven discursos de odio, en tanto el 46,1% los critica y desaprueba. El dato asume otra relevancia cuando lo comparamos con los que habíamos obtenido en el año 2020: podemos observar una tendencia clara de crecimiento (siete puntos porcentuales más) de este tipo de disposiciones en los habitantes del AMBA.

Gráfico n° 13. Índice Discursos de Odio, AMBA, 2020/2022 (en %)



Fuente: elaboración propia a partir de datos del Programa Mediciones EIDAES-UNSAM y PASCAL-UNSAM

Conclusiones

El análisis del mapa de los discursos de odio en la Argentina nos demuestra la existencia de valores que consideramos altos en todo el país, con algunos matices en términos geográficos: la Patagonia aparece claramente como la región menos expuesta a esta problemática, mientras que la zona Centro del país (Córdoba, Santa Fe, Entre Ríos y La Pampa) es la región más proclive al uso y la legitimación de discursos de odio. Por otro lado, si tomamos la totalidad del país, vemos que el 26,2% de la ciudadanía “promovería o apoyaría discursos de odio”, el 17,0% permanecería “indiferente frente a los discursos de odio” y el 56,8% “criticaría o desaprobaría” los discursos de odio”.

Volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿cuánto es mucho cuando hablamos de discursos de odio en la esfera pública de una sociedad democrática? Es importante tener en cuenta que el 26,2%, aunque puede parecer minoritario, está compuesto por respuestas afirmativas a enunciados extremadamente violentos (punitivos, autoritarios, xenófobos). Por lo tanto, el hecho de que el apoyo y la promoción de ese tipo de discursos llegue a más de un cuarto de la muestra es un dato de por sí significativo y, luego, preocupante. Podemos agregar a lo anterior, para completar el panorama global de esta problemática, que la posición de indiferencia (computada en este caso por tres respuestas indiferentes o puntuaciones equivalentes del índice) frente a tales enunciados también puede leerse como la ausencia o la dificultad para enunciar una crítica a estos discursos en la esfera pública, que muchos autores entienden como parte del mismo problema (Langton, 2018). Pero, además, también es sumamente preocupante el dato que encontramos para el AMBA en el 2022, que nos indica que la predisposición a la circulación de los discursos de odio está en crecimiento, pasando de un 34,5% en 2020 a un 31,6% en 2022. No está de más recordar que la encuesta que realizamos en el 2022, y de la cual surgen los datos que aquí presentamos, comenzó a rodar el día siguiente al atentado contra la vicepresidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner, lo que nos habla de una coyuntura de una preocupante violencia política en la que sin dudas tienen efectos los discursos de odio.

En el horizonte de una explicación global de la emergencia y circulación de los discursos de odio, constatamos que las relaciones más fuertes se dan en el propio campo de las posiciones ideológicas y los posicionamientos políticos. Las articulaciones que analizamos confirman que, si bien existe una amplia extensión de los DDO, en el convulsionado mundo social contemporáneo las posiciones ideológicas que mejor explican la intensidad de los DDO en la esfera pública digital son las posiciones: antiestatistas, antidistribucionistas, punitivistas y xenófobas. Hemos encontrado también evidencia de que la posición con respecto al aborto tiene una correlación muy alta con el índice DDO, al punto tal que podemos pensarla como un dato *proxy* de los discursos de odio. Estos hallazgos, que aquí estamos describiendo y analizando preliminarmente, servirán para complejizar el mapa de las ideologías que circulan a través de las redes sociales, evitando las falsas simetrías o los relativismos abstractos que no colaboran en una interpretación concreta de las formas contemporáneas del odio que atraviesan a nuestras sociedades.

Cuando pasamos al plano político, vemos que los posicionamientos político-ideológicos de derecha, analizados mediante la variable de autopercepción ideológica, son los que muestran una mayor afinidad con los discursos de odio. Por eso los libertarios, los republicanos y los que se reconocen abiertamente de derecha son los que *rankean* más alto en términos del índice DDO. Como es de esperarse, las posiciones que se mantienen próximas al *ethos* neoliberal y al autoritarismo, también articulan muy bien con las categorías que promueven los discursos de odio. Sin embargo, debemos destacar una cuestión importante para nuestro análisis: el hecho de que no se solapen completamente las posiciones muy autoritarias y muy neoliberales con las disposiciones hacia la promoción de los discursos de odio indica una frontera o una diferencia entre ambos procesos que puede resultar muy relevante desde el punto de vista práctico. Esto significa que existe una “zona ambigua”, una trama en la que la supervivencia de una cultura autoritaria o neoliberal en las subjetividades no llega al punto de ebullición violenta que implican los discursos de odio.

En vísperas del comienzo de un año bisagra para Argentina y también para toda la región latinoamericana –estremecida aún por el ajustado triunfo de Lula en las recientes elecciones de Brasil– podemos observar que la persistencia de la crisis tiende a favorecer la circulación e interpelación de ideologías políticas con evidentes sesgos autoritarios. Ideologías que desafían y erosionan los valores y consensos de nuestra democracia y que se expresan de modo muy significativo en el aumento contundente de los discursos de odio en el AMBA respecto de nuestra medición anterior (pasando de un abultado 24,5 % de adhesión a un alarmante 33,4% y disminuyendo, por otro lado, los porcentajes de la población que se identifica con posiciones críticas hacia este tipo de enunciados).

Observamos que los más jóvenes (de 16 a 24 años) son el grupo más afectado en término de precarización laboral y son, a su vez, lo más permeables a interpelaciones libertarias, así como a ideologías autoritarias. Esta afirmación podría conducirnos a sostener que la misma lógica del capitalismo neoliberal en crisis, al acrecentar la depreciación de las condiciones de existencia de las grandes mayorías, produce en ellas una reacción hostil –aunque diferencial– hacia las promesas de una democracia de la que se sienten excluidos y/o no representados. No obstante, también es preciso señalar que esa precarización en las condiciones laborales no siempre se corresponde con el nivel de ingreso, luego, sería apresurado y, además, errado, inferir de allí que a mayores niveles de “pobreza” mayor predisposición a adherir a expresiones antidemocráticas.

Para finalizar, nos parece que hemos marcado una senda de investigaciones a futuro que nos permitan complejizar las relaciones entre esfera pública digital, discursos de odio, posicionamientos políticos ideológicos y problemas de la democracia actual. En este sentido, nuestro objetivo es volver a repetir las encuestas en el ámbito de la República Argentina y darle continuidad periódica, de modo que podamos realizar un análisis de cómo se comportan los discursos de odio a lo largo del tiempo.

Más allá de esto, parece haber quedado claro que, en la actualidad, es necesario complejizar la visión optimista que ve a las redes sociales como un espacio de democratización y ampliación de la esfera pública para que diversas voces antes silenciadas sean escuchadas (Pecourt Gracia, 2015). El lado oscuro de las redes sociales refleja la degradación del espacio público de debate y participación, y, por lo tanto, de la democracia tal como la conocemos.

Ipar, E., VILLARREAL, P., CUESTA, M., & WEGELIN, L. (2022). “Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina”. *América Latina Hoy*, 91, pp. 93–114. Disponible en: <https://doi.org/10.14201/alh.27755>

Biografía citada

Adorno, T., & Horkheimer, M. (2000). Industria cultural. La ilustración como engaño de masas. En *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos* (pp. 165–212). Trotta.

Becerra, M., & Waisbord, S. (2021). La necesidad de repensar la ortodoxia de la libertad de expresión en la comunicación digital. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, 60(232), (pp. 295–313).

Benesch, S. (2008). Vile Crime or Inalienable Right: Defining Incitement to Genocide. *Virginia Journal of International Law*, 48(3), pp. (486–528). <http://ssrn.com/abstract=1121926>

Berlant, L. (2020). El optimismo cruel. Colección Futuros Próximos. Buenos Aires: Caja Negra.

Bourdieu, P. (2006). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.

Bruns, A., & Highfield, T. (2015). Is Habermas on twitter? Social media and the public sphere. *The Routledge Companion to Social Media and Politics*, 1962, (pp. 56–73). <https://doi.org/10.4324/9781315716299>

Chaher, S. (2021). ¿Es posible debatir en medio de discursos de odio? Activismo feminista y grupos antiderechos en el Cono Sur de América Latina [Comunicación para la Igualdad Ediciones (ed.); 1st ed.]. Heinrich Böll Stiftung Cono Sur.

Dewey, J. (1946). *The Public and its problems. An Essay in Political Inquiry*. Gateway Books.

Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26. <https://doi.org/10.4324/9781351202558-6>

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*. The MIT Press. <https://doi.org/10.5840/saap1998268125>

Habermas, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública*. Ed. Gustavo Gili.

Hendrix, J. (2021). Anatomy of the Big Lie: Participatory Disinformation vs. Democracy. *Tech Policy Press*. <https://techpolicy.press/anatomy-of-the-big-lie-participatory-disinformation-vs-democracy>

Herz, M., & Molnar, P. (2012). The Content and Context of Hate Speech. Rethinking regulation and responses. In *The Content and Context of Hate Speech*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139042871>

Horwitz, J. (2021). The Facebook Files. *The Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/the-facebook-files-11631713039?mod=bigtop-breadcrumb>

Ipar, E. (2014). De Habermas a Adorno: reflexiones sobre la esfera pública. *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*, (pp. 59–78).

Ipar, E. (2017). “Clases medias, neoliberalismo y democracia”, en Borón, A. y Arredondo, M. (comps.), *Clases medias argentinas, modelo para armar*. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg.

Ipar, E. (2019). Discursos de odio y mercados de la crueldad. *Caliban, Revista de la Federación Latinoamericana de Psicoanálisis*, 17(2). <https://calibanrlp.com/discursos-del-odio-y-mercados-de-la-crueldad/>

Ipar, E. (2021). El odio, la palabra y el tabú. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 133, pp. 92–107. <https://doi.org/10.36496/n133a1>

Langton, R. (2018). The Authority of Hate Speech. *Oxford Studies in Philosophy of Law*, 3(1997), (pp. 123–152).

Negt, O., & Kluge, A. (1993). *Public sphere and experience. Toward an analysis of the bourgeois and proletarian*

rian public sphere (Vol. 85). University of Minnesota Press. Norris, P., & Inglehart, R. (2019). Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism. In *International Affairs* (Vol. 95, Issue 5). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1093/ia/iiz097>

ONU. (2019). *La estrategia y plan de acción de las Naciones Unidas para la lucha contra el discurso de odio*. 7. https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/advising-and-mobilizing/Action_plan_on_hate_speech_ES.pdf

Pecourt Gracia, J. (2015). La esfera pública digital y el activismo político. *Política y Sociedad*, 52(1), 75–98. <https://doi.org/10.5209/rev-POSO.2015.v1.n52.45423>

Sadin, E. (2020). *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja Negra.
Sellars, A. (2016). Defining Hate Speech. In *Berkman Klein Center Research Publication* (n° 20; Vol. 20). <https://doi.org/10.1093/jicj/mqaa023>

Standing, G. (2011). *The precariat: the new dangerous class*. New York, Bloomsbury Academic, Nueva York.

Strossen, N. (2018). *Why we should resist it with free speech, not censorship*. Oxford University Press.

Torres, N., & Taricco, V. (2019). Los discursos de odio como amenaza a los derechos humanos. *Centro de estudios en libertad de expresión y acceso a la información, Universidad de Palermo*, 24. https://www.palermo.edu/Archivos_content/2019/cele/Abril/Los-discursos-de-odio_Torres-y-Taricco.pdf

Tsesis, A. (2002). *Destructive messages. How hate speech paves the way for harmful social movements*. New York University Press.

Waldron, J. (2010). Dignity and defamation: The visibility of hate. *Harvard Law Review*, 123(7), (pp. 1596–1657).
Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.

La autora

Esther Solano

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Complutense de Madrid, profesora de la Universidade Federal de São Paulo. Especialista en opinión pública. Ha dedicado los últimos años a estudiar el fenómeno del bolsonarismo. Coautora del libro *The Bolsonaro Paradox* (Springer, 2021) y coorganizadora del libro "The rights in the Americas" (Routledge, 2023).

La bolsonarización de Brasil

Esther Solano

La ola bolsonarista atropelló la política brasileña con una fuerza inesperada. Jair Bolsonaro ganó las elecciones con ocho segundos de campaña televisiva, consiguió que el hasta ese momento insignificante Partido Social Liberal (PSL) obtuviese diputados, y puso el número 17¹ en boca de toda la población –desafiando los clásicos análisis de la ciencia política que indicaban, categóricamente, que sin el tiempo suficiente de horario electoral gratuito y sin un partido político expresivo no habría ninguna chance de que este candidato llegase al Planalto.

Como si fuera poco, algunos de los nuevos diputados nacionales y provinciales del PSL obtuvieron resultados estruendosos, como Eduardo Bolsonaro, el diputado nacional más votado de la historia, con más de 1,8 millones de votos; y Janaina Paschoal, elegida diputada del Estado de San Pablo con un resultado récord de más de dos millones de votos.

Paralelamente, candidatos absolutamente desconocidos en el escenario político fueron electos gobernadores, sustituyendo a los políticos tradicionales. En Minas Gerais, Romeu Zema, del Partido Nuevo, fue elegido con el 71,8% de los votos, aniquilando al candidato Antonio Anastasia del Partido Social Demócrata (PSD). En los comentarios finales del debate electoral de la elección para gobernador del estado de Minas Gerais, transmitido por la cadena televisiva Globo Minas, declaró que “aquellos que quieran un cambio pueden votar confiados a candidatos diferentes como Amoêdo y Bolsonaro”. De igual manera, en Río de Janeiro, el exjuez Wilson Witzel, del Partido Social Cristiano (PSC), se impuso frente al candidato Eduardo Paes del Partido Demócratas (DEM). Witzel, que al comienzo de la disputa electoral por el gobierno del estado de Río de Janeiro contaba con una intención de voto de apenas un dígito, armó una alianza con Flávio Bolsonaro, pidió votos para el presidenciable en el último debate de candidatos a gobernador y apareció en un *live* en el Facebook de Jair Bolsonaro. Finalmente obtuvo 3,1 millones de votos. Del mismo modo, en San Pablo, João Dória, ganó la disputa electoral a través de una jugada de marketing, BolsoDória, que transformaba al exalcalde de la ciudad de San Pablo mucho más en un afil electoral de Bolsonaro que en un candidato de su partido político el PSDB.

No estamos frente a un fenómeno regional o nacional. En varios países, como EEUU con Donald Trump, Italia con Matteo Salvini o Hungría con Viktor Orbán, candidatos de extrema derecha ganan las elecciones capturando el sentimiento de frustración y desesperanza presentándose con discursos de renovación. Los partidos tradicionales, absorbidos por la burocracia del poder y la gobernabilidad, sufren el enorme desgaste de la institucionalidad y a los ojos del ciudadano común aparecen como los culpables de las crisis económicas y sociales. Es el denominado voto castigo. Aprovechándose del malestar causado sobre todo por una nueva etapa de revolución tecnológica –que genera desempleo, pérdida del poder adquisitivo, crisis migratorias, inseguridad pública, desesperanza con relación al futuro–, los grupos de extrema derecha se fortalecen explotando la retórica antisistema.

1 Número de registro del PSL en el Tribunal Superior Electoral, utilizado para la votación en el sistema de urna electrónica.

En Brasil Bolsonaro sigue esa misma trayectoria. Consigue capturar la insatisfacción causada por las crisis económicas y política del país –en este caso exacerbadas por los escándalos de corrupción– y transformar la insatisfacción en potencia electoral. Según la lógica de Bolsonaro, la culpa por la situación actual en la que se encuentra Brasil es del sistema político en su conjunto. Los partidos políticos clásicos están en el corazón de la crítica porque forman parte del sistema, son el centro de la política. El Partido de los Trabajadores (PT), que en los comienzos de su trayectoria partidaria también representaba una alternativa por fuera del *mainstream*, fue absorbido por la dinámica de la gobernabilidad y, por lo tanto, no pudo representar una alternativa antisistema. Estamos frente a una tendencia política que no tiene en el centro cuestiones programáticas o propositivas, sino que es construida a partir de la negación: el movimiento no es apenas antipetista, sino antipartidario; tampoco solamente antipartidario, sino antisistema. Lo que efectivamente se pretende construir a partir de ahí aún no queda muy en claro.

Es la política de los antagonismos. El rechazo de las alteridades se tornó una fuerza electora irresistible. Tales elementos discursivos ya estaban colocados y sonaban con fuerza desde el *impeachment* a Dilma Rousseff en 2016, momento en el que se construyó y fortaleció la base social de Bolsonaro. Las calles y las redes sociales se realinearon contra el PT. Las calles, que tradicionalmente eran el espacio de manifestación de grupos autodenominados de izquierda, pasaron a ser ocupadas por nuevos protagonistas: camisetas de la Confederación Brasileira de Fútbol (CBF), banderas de Brasil, gritos nacionalistas. Como analizó Ángela Alonso², un repertorio patriota, que estaba tímidamente presente en 2013, explotó entre 2015 y 2016 en la mayoría de las ciudades brasileñas, fundamentalmente en San Pablo. Según Datafolha³, el 82% de los presentes en las manifestaciones de la avenida Paulista del día 16 de marzo de 2016 habían votado a Aécio Neves (PSDB), 76% tenían estudios superiores y 68% un ingreso igual o superior a cinco salarios mínimos.

En las investigaciones que realicé junto a Pablo Ortellado y Lucia Nader durante las manifestaciones a favor del *impeachment* a Dilma Rousseff, a lo largo del 2015, la prebolsonarización ya era evidente. Nuestra propuesta era entender el perfil político e ideológico de los manifestantes y las motivaciones que los llevaron a las calles. Teníamos la intuición de que, por detrás de un evidente antipetismo, se escondía un sentimiento de rechazo antisistema más profundo y complejo. Para ello desarrollamos una serie de encuestas cuantitativas que intentaban evaluar el perfil de los manifestantes en temas como confianza en partidos y en liderazgos, valores, moral e identificación política. La aplicación de los cuestionarios se mantuvo a lo largo de los años 2016 y 2017 y conseguimos obtener una imagen bastante significativa de la dinámica de construcción progresiva del negacionismo político que iría a sostener, en 2018, la candidatura de Bolsonaro. El total de cuestionarios aplicados fue de quinientos por protesta social, y el margen de error, menor al 5%.

En la manifestación contra el PT del 16 de agosto del 2015, realizada en la avenida Paulista, 96% de los manifestantes declararon que no estaban satisfechos con el sistema político. El 73% afirmaba no confiar en los partidos, y 70% no confiaban en los políticos. El antipartidismo y el rechazo a la figura del político tradicional aparecían con mucha fuerza. Cuando preguntamos quién les inspiraba más confianza, el nombre de Bolsonaro ya aparecía en el primer lugar: 19,4% de los entrevistados confiaban mucho en él.

En la misma manifestación, apenas el 11% de los presentes aseguraron confiar en el PSDB (partido al que habían votado mayoritariamente) y el 1% en el Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB) (el partido en el que iría a recaer el poder de la Presidencia de la República en el caso de que tuviera éxito el *impeachment* pedido por estos mismos manifestantes). Ya estábamos entonces en el prelude de lo que sería la sangría electoral del PSDB de 2018. Igualmente, formulamos una serie de posibilidades como respuesta a la pregunta “¿quién podría resolver la crisis?”. De las opciones propuestas por el equipo de investigación, el 56% de los entrevistados concordaba total o parcialmente con la opción que afirmaba que se debía “entregar el poder a alguien de afuera del juego político”, el 64% opinaba

2 Alonso, A. (2017, junio). “A política das ruas: protestos em São Paulo de Dilma a Temer”. *Novos Estudos Cebrap* [en línea]. São Paulo: n° especial, pp. 49–58. Consultado el 31 de abril de 2023 en https://novosestudios.com.br/wp-content/uploads/2018/07/Angela-Alonso_A-pol%C3%ADtica-das-ruas.pdf

3 Instituto de encuestas del grupo de telecomunicaciones Folha.

que este poder debería recaer en “un juez honesto” y para el 88% en un “político honesto”. Era la construcción progresiva de las figuras de Bolsonaro (*outsider* tenido como honesto) y del juez Sergio Moro como salvadores de la nación. La solución debería venir desde fuera del sistema. Frente a un escenario de percepción de un aumento de la corrupción política, valores como la honestidad y la ética aparecían como indispensables para el prototipo de político deseable.

Además de estos discursos, los grupos que organizaron las manifestaciones, principalmente el “Movimiento Brasil Libre” (MBL), “Ven para la calle”, “Indignados On-line”, movilizaron con una potencia enorme el discurso antipetista, que en reiteradas ocasiones derivaba en un anticomunismo con moldes retóricos que remitían a los tiempos de la Guerra Fría. Ese antipetismo estaba marcado por un fuerte contenido de clase y antigalitarario. Nuestro trabajo como investigadores fue capturar las frases más compartidas en las redes sociales en ese contexto y probar el grado de adhesión a ellas en las calles.

En San Pablo, durante la protesta del 12 de abril de 2015, comprobamos la adhesión a ciertas afirmaciones de contenido antigalitarario que circulaban en las redes sociales. Elegimos frases que eran muy compartidas en páginas de grupos conservadores o de derecha en Facebook (como la del MBL, de Ven para la calle, y del propio Jair Bolsonaro) y las incluimos en los cuestionarios para probar su aceptación entre los manifestantes: 60,4% pensaban que el programa “Bolsa Família⁴ financia vagos” y el 70,9% sostenía que “las vacantes raciales⁵ generan más racismo”. Era la lógica de la clase media tradicional, los *tax payers*, que se sienten abandonados por el gobierno, al mismo tiempo que rechazan la movilidad social ascendente de los más pobres. Una retórica antipetista con fuertes rasgos de antizquierdismo y anticomunismo, y ya con la presencia de *fake news*.

En la misma protesta de abril de 2015 también encontramos algunas de las *fake news* que más circulaban en las páginas de derecha del Facebook: 71% de los entrevistados concordaban que Fábio Luís Lula da Silva, hijo del ex presidente Lula, era socio de Friboi; 56%, que el Foro de San Pablo quería crear una dictadura bolivariana en Brasil; 53%, que el Primer Comando de la Capital (PCC)⁶ era un brazo armado del PT; y 42%, que el PT había traído a cincuenta mil haitianos para votar por Dilma Rousseff en 2014. En la misma línea, para el 64% de los entrevistados el PT quería imponer un régimen comunista en Brasil. Es decir, la simbiosis entre petismo, izquierdismo y comunismo ya estaba siendo construida.

Finalmente, como motor de la retórica antipetista, estaba la corrupción. Para el 85% de los entrevistados, los desvíos de dinero de Petrobras eran el mayor escándalo de corrupción de la historia brasileña. La operación Lava Jato ya estaba situándose como un elemento fundamental de criminalización petista y de la bolsonarización de la política.

Luego de este ciclo de investigaciones con los manifestantes a favor del *impeachment*, durante los años 2017 y 2018 continué investigando el tema en la ciudad de San Pablo a través de entrevistas a electores de Bolsonaro con diversos perfiles sociodemográficos. Fue un ejercicio de escucha de esa parte de la población. La metodología utilizaba entrevistas en profundidad, con duración de una a dos horas, donde los entrevistados explicaban libremente su voto a Bolsonaro y podían desarrollar sin límite de tiempo sus argumentos sobre cuestiones políticas, sociales y morales. Fueron treinta personas entrevistadas, con diversos ingresos, regiones de la ciudad, edad, sexo y color. Mi intención era evaluar si los factores que habíamos captado en las protestas pro *impeachment* habían evolucionado en el sentido de configurar un campo político bolsonarista. Comenzaba a quedar claro para mí, ya en 2017, que muchos de los presentes en las protestas anti-PT de 2015 y 2016, que en su mayoría eran votantes del PSDB, estaban modificando su opción electoral a favor de Bolsonaro, vaciando así el campo de este partido tradicional de la política brasileña. Los elementos antisistema, antipartidarismo, antipetismo y antizquierdismo serían, de acuerdo con mis investigaciones, factores esenciales para la victoria del próximo presidente brasileño. Y esos elementos

4 Nombre del programa de transferencia de renta para la población en estado de vulnerabilidad económica del gobierno federal, creado en 2003 por el PT.

5 En referencia al sistema de “cotas” o de reserva de vacantes especiales para el ingreso de indígenas y personas negras a las instituciones de educación implementado por el gobierno federal desde 2012.

6 Mayor organización criminal latinoamericana, originada en Brasil.

ya estaban germinando en el contexto del *impeachment*. Paso ahora a detallar el resultado de ese segundo ciclo de trabajos más actuales con simpatizantes de Bolsonaro, analizando el discurso de los entrevistados.

Una de las cuestiones que con más insistencia aparece en las entrevistas, como argumento legitimador del voto a Bolsonaro, es que él representaría a “alguien diferente”, un *outsider* y, todavía más, a un antisistema, alguien capaz de enfrentar una lógica política totalmente corrompida. La palabra “esperanza” articulada a la figura de Bolsonaro podría cambiar el escenario político brasileño. Un político diferente porque sería honesto y auténtico, lo suficientemente firme como para no dejarse llevar por la política tradicional. El marketing de Bolsonaro consigue transformar al antiguo diputado federal en una figura *antimainstream*, capaz de capturar el voto de repudio, frustración y rabia contra el sistema político. Los partidos tradicionales son percibidos como indistintos, negociadores y preocupados con los propios privilegios. De la misma forma que en las manifestaciones a favor del *impeachment*, durante la campaña electoral el antipetismo fue el elemento discursivo y estético más evidente. Pero el antipartidismo llegó a desplegarse, de una manera contundente, contra todas las candidaturas políticas tradicionales como las del PSDB o el MDB, lo que es crucial para entender la migración del voto desde esos grupos hacia la candidatura de Bolsonaro. Lo viejo es rechazado y la novedad política aparece como un valor en sí mismo.

Yo voto a Bolsonaro como una forma de desahogo. Porque él es diferente. Sé que era diputado federal, pero nunca se metió en corrupción, nunca fue como ellos. No se vendió. Y encima no va a tener miedo de cambiar las cosas porque no tiene la cola entre las patas. Yo votaba al PSDB, pero no los voto más, son lo mismo que el PT, solo hay corruptos. Son lo mismo. Bolsonaro va a romper con todo eso.

[Entrevistada M., 40 años, clase social B]

La corrupción se sitúa en el centro de los argumentos de menosprecio hacia el sistema. No solo los políticos profesionales serían “sucios” y corruptos, sino que la propia tarea de la política despierta afectos negativos como la vergüenza y el rechazo. Lo que aparece articulado a la negación de la política como actividad eminentemente corrupta es la operación Lava Jato. Todos los entrevistados apoyan esa intervención del poder judicial. Durante las entrevistas reiteran la importancia vital de esta intervención para la política brasileña y argumentan que la misma trae beneficios para toda la sociedad. Sostienen que el Lava Jato marca un antes y un después en la historia nacional, y exigen que continúe como política permanente. Sin embargo, y como lo revelan las propias palabras de los entrevistados, ese entusiasmo está menos vinculado a la voluntad de mejorar la institucionalidad y está más asociado a un deseo de justicia mesiánica contra el enemigo. El juez Sergio Moro en las entrevistas aparece caracterizado con conceptos como los de héroe, salvador, como alguien que “tiene una tarea”, que “es un enviado”, y, más aún, alguien que “va a limpiar a Brasil” de los políticos corruptos que, en una visión moralista y dualista de la justicia, representan el mal, el enemigo a ser exterminado. El concepto “limpiar” aparece mucho más que el de “hacer justicia” en los comentarios de los entrevistados. El proceso penal del espectáculo, con el juez que asume una figura militante y las operaciones contra la corrupción como forma de criminalización teatralizada de la política, aumenta el sentimiento colectivo de que la política es una tarea despreciable y, por lo tanto, debe ser negada e, inclusive, combatida.

Yo apoyo totalmente el Lava Jato. Moro es nuestro héroe. Va a limpiar a Brasil de ese cáncer. Y ningún derecho para los corruptos. Si quieren derechos que no roben. ¿Roban y encima quieren tener derechos? Parece chiste. Pobrecitos, ¿no?

[Entrevistado C., 35 años, clase social C]

En paralelo a la desaprobación de la política y los políticos tradicionales en las entrevistas surge muy claramente la narrativa de la meritocracia y del hiperindividualismo: la política es despreciable y el camino es el esfuerzo personal. Es la lógica de la negación del colectivismo en pro del esfuerzo individual.

Los políticos y el Estado intervienen demasiado en todo. Dejen a las personas trabajar en paz que ellas se arreglan. Con trabajo se consigue todo.

[Entrevistada D., 55 años, clase social B]

Al lado de la negación de la política como actividad colectiva, el antizquierdismo fue uno de los elementos más explotados por la campaña de Bolsonaro. Uno de los elementos simbólicos más interesantes de la campaña fue el resurgir del anticomunismo en la propaganda electoral. El antipetismo, tan presente durante las manifestaciones pro *impeachment* se transformó en un antizquierdismo rabioso. Debemos recordar que fueron las clases medias blancas brasileñas las que votaron en general a Bolsonaro. Como ya comentamos, el antigualitarismo y, muchas veces, el ataque claro y directo a los más pobres forman parte de la construcción de la lógica antipetista. Se explota, incluso durante la propaganda electoral televisiva de Bolsonaro para la segunda vuelta, el miedo a la vuelta del PT al poder. En la primera incursión televisiva de la segunda vuelta la propaganda electoral de Bolsonaro exhibía supuestas conexiones petistas con el Foro de San Pablo, mostrando en la TV un audio del expresidente Lula hablando sobre el Foro, el cual, según la propaganda electoral, sería indicio que el PT es “un grupo político con ideología comunista de la izquierda liderada por Lula y Fidel Castro”, la cual fue creada en América Latina al mismo tiempo que en “Europa se liberaba de a tutela comunista”. Paralelamente a la difusión del video Bolsonaro reiteraba la relación petista con Venezuela y los países bolivarianos. La vieja retórica del peligro rojo y del fantasma del comunismo.

Vale la pena recordar que en las manifestaciones de 2015 la relación entre comunismo y PT ya estaba siendo fuertemente construida por grupos como el MBL o Ven para la calle. A pesar de que este no fue el objeto de nuestros trabajos, ya en 2015 había manifestantes que, sintiéndose provocados por las preguntas de nuestros encuestadores, reaccionaban a las mismas –tal vez como un modo de legitimar las respuestas que daban– con comentarios del tipo “la cadena televisiva Rede Globo es comunista”. O bien afirmaban que el ministro de economía, Joaquim Levy, quería implementar un régimen económico comunista en Brasil. En 2018 la narrativa del peligro de la bolivarización de la política, la demonización de Venezuela y la construcción del nexo Venezuela–comunismo–PT se potencia al extremo.

Un momento, el PT solo gobierna para los pobres. Bolsa Familia, bolsa limosna, bolsa no sé qué. La gente que es de clase media y paga impuestos, nada. Encima son la mayor mafia que hay en este país y nos llevaron a la mayor crisis de la historia. Si ellos ganan de nuevo esto se va a transformar en Venezuela, se va a implantar un régimen comunista y la gente va a tener que irse de acá. Va a ser un caos.

[Entrevistado J., 20 años, clase social A]

Sin embargo, el antagonismo no es erigido solamente en contra del PT. Durante la campaña de Bolsonaro la figura del enemigo sufre una ampliación que contempla a todo el campo progresista. La campaña construyó el simbolismo de que las izquierdas serían una categoría polisémica que abarca a activistas por los derechos humanos, profesores y manifestantes. En los grupos de WhatsApp, en conversaciones entre bolsonaristas y en las mismas redes sociales del MBL o de Bolsonaro era muy común leer o escuchar que esos grupos serían “una banda de vagos”, que “maman de la teta del Estado” y que “quieren derechos para los delincuentes”. Razonando bajo una lógica binaria, donde por un lado se encuentra el ciudadano de bien, que se encaja en los patrones conservadores y meritocráticos; y, por el otro, todo aquel que se oponga a esa figura. Los profesores también son atacados por el MBL, por los seguidores de Bolsonaro, por los diputados del PSL, porque estarían adoctrinando a los alumnos y transformando las aulas en una tribuna política. Es la lógica de la Escuela Sin Partido: una enseñanza neutra, despoliticizada, desideologizada frente a la perversión de las aulas.

El antintelectualismo es un asunto muy destacado de la campaña. Profesores e intelectuales, así como los políticos, son intermediadores cuyo rol es puesto en cuestionamiento. ¿Por qué aceptar una política conducida por políticos profesionales? ¿Por qué debo aceptar verdades científicas y académicas validadas por intelectuales? Es la clara negación de aquellos que tradicionalmente actuaran como mediadores entre los individuos, el conocimiento y la participación política.

La candidatura de Bolsonaro fue erigida y potenciada por la negación de las diferencias políticas y la moralización del debate público, donde los adversarios son presentados como enemigos no solo del régimen político, sino además del ordenamiento moral y religioso. Es la política de la enemistad. El otro es lo absolutamente negativo, el mal, aquello que amenaza mi forma de existencia y, por lo tanto, lo que debe ser exterminado. Obviamente que se trata del recurso continuo al miedo y a la manipulación de los afectos negativos

como instrumento político. En ese sentido, para atacar al campo progresista y académico valen todo tipo de acusaciones, preferentemente las morales, como presentar a esos actores como aquellos que niegan la posibilidad de la existencia de la familia tradicional cristiana (cuestiones que envuelven sexualidad, frecuentemente sexualidad infantil, fueron muy eficaces). La historia nos enseña cómo es efectiva en muchos momentos la instrumentalización de las represiones y de los miedos sexuales. Las izquierdas son una amenaza no solo para el orden social y para el modelo que las relaciones sociales deberían seguir, sino también para la propia integridad de nuestros niños y niñas. ¿Quién no tendría miedo de ese peligro?

Ellos quieren acabar con la familia, enseñar a los niños a ser gay en la escuela. Es una crisis moral y de valores que no voy a permitir.

[Entrevistada A., 52 años, clase social C]

El ataque frontal al campo progresista incluye también el ataque a las denominadas pautas identitarias. Los avances en los campos político, social y cultural durante décadas vinculados a las pautas de los movimientos feminista, LGBT y negro son innegables. El ideario masculino nostálgico de la familia tradicional heteronormativa y patriarcal está bajo ataque. En ese sentido, para muchos de los votantes de Bolsonaro el PT, los profesores, los manifestantes y las feministas, todos forman parte de una estructura social y política que desestabiliza las jerarquías sociales clásicas y, por lo tanto, colocan en riesgo las categorías sociales tradicionales que muchos utilizan para ordenar su mundo: individuos que se sienten agredidos cuando dos personas del mismo sexo se besan en la calle, o cuando observan que la visibilidad de las pautas feministas es cada vez más cotidiana. Es la revuelta del hombre blanco heterosexual que nota demasiados privilegios en las luchas identitarias.

Si vos sos mujer tenés privilegios, si sos gay o negro también. ¿Y nosotros? Si vos sos hombre y macho nadie te registra.

[Entrevistado J., 39 años, clase social B]

Siguiendo este razonamiento, llaman la atención las mujeres y LGBTs que declaran su voto a Bolsonaro. Vale la pena explicar mejor esos casos. Existe entre ellos una evidente minimización del discurso misógino y LGBTfóbico de Bolsonaro. Él estaría simplemente “jugando” o “exagerando”. La libertad de expresión se coloca como un derecho inalienable contra la supuesta dictadura de lo políticamente correcto de los movimientos identitarios porque ellos serían exagerados, violentos, causadores de problemas y demasiado exhibicionista. Los movimientos serían los culpables por la opresión que ellos mismos buscan combatir. Tienen además menosprecio por una lucha colectiva que no garantice la conquista de más derechos a favor del esfuerzo personal y de la meritocracia:

Bolsonaro a veces exagera, como es sincero habla demasiado y hace bromas, pero él quiere lo mejor para nosotras las mujeres, solo que él no dice lo que la prensa quiere escuchar. Yo sé que la mujer no tiene los mismos derechos que el hombre, pero yo soy antifeminista. Las feministas solo quieren privilegios, son unas locas, agresivas. Ellas crean más problemas de los que ya tenemos. Ellas dividen al mundo entre hombres y mujeres. Si queremos derechos iguales hay que trabajar y esforzarse.

[Entrevistada C., 50 años, clase social B]

Conclusiones

Jair Bolsonaro no solo logró ser elegido como presidente de Brasil. La bolsonarización de la sociedad es un fenómeno complejo y multifactorial que irrumpe en nuestra realidad con mucha fuerza. Elementos que son absolutamente corrosivos para la democracia como la retórica antisistema y la instrumentalización de los anhelos por renovación política, los elogios a la justicia mesiánica, el antipartidarismo, la visión del adversario político como enemigo a ser aniquilado y el antintelectualismo fueron fundamentales en la victoria de Bolsonaro. Una candidatura construida con base en la negación de las diferencias y en la exaltación de un pensamiento único y brutalizado.

La paradoja en la que nos encontramos hoy es que al mismo tiempo en que la extrema derecha en el mundo impone un proceso descivilizatorio, se está colocando como alternativa de futuro para mucha gente. Al mismo tiempo en que se construye con base en el negacionismo político, hace que muchos individuos se sientan empoderados políticamente. Porque no se presentan como un movimiento elitista, sino popular, apelando continuamente a sus bases sociales y a su militancia, dirigiéndose a las masas que fueron abandonadas por el sistema político tradicional. La esperanza y las respuestas para muchos no vienen más de la mano de las izquierdas y las derechas tradicionales, la socialdemocracia.

Nos encontramos frente a un desafío gigantesco. No lo ve solamente quien no quiere ver. El fenómeno Bolsonaro y la extrema derecha mundial, con sus candidaturas increíblemente vacías de propuestas programáticas y arquitectadas por la política de la enemistad y del grito, tienen una fuerza simbólica enorme, están movilizandando valores de una forma innegablemente eficaz. La extrema derecha seduce porque comunica con aspectos emocionales. En un momento mundial extremadamente complejo, en el que la mayoría de las personas siente una evidente inseguridad existencial, la comunicación afectiva es un motor político potente. En Brasil, un país en donde las heridas históricas no fueron cerradas, Bolsonaro consigue movilizar esas cicatrices, los resentimientos, las rabias y las angustias ontológicas de muchos. En ese sentido, la extrema derecha está trayendo de vuelta a la política, porque disputa imaginarios y subjetividades, y porque coloca la emoción en el centro del debate.

El campo de la política institucional, inclusive dentro de la izquierda, quedó muy pegada a la fuerza motriz de la gobernabilidad; y eso coloca a la política como rehén de las tareas diarias de la negociación, de la administración, de lo cotidiano de la burocracia y de la logística del poder. La extrema derecha, con su propuesta incivilizada, nos recuerda que las fuerzas democráticas nunca deberían dejar de lado la disputa por los simbolismos, los valores y las subjetividades, y por las formas de entender y de estar en el mundo. La extrema derecha comunica con los valores de la negación, con el miedo, con el odio, con la incapacidad para ver al otro como ser humano, con el fascismo de lo cotidiano. El campo democrático, en cambio, debe entender que todos esos afectos forman parte del ser humano, de su formación como sujeto político, y debe también dialogar con ellos, pero desde la perspectiva de la construcción del proceso civilizatorio, incluyendo en el debate la potencia de los afectos positivos y creativos como la esperanza, la tolerancia o la posibilidad de una vida en común. Debe alejarse de la política de la mediocridad y recuperar la política como fuerza que piensa y mueve el mundo. De lo contrario, la lógica anti-sistema y antipartidaria será siempre eficaz, y la captura de las emociones en proyectos políticos antidemocráticos será siempre algo viable.

SOLANO, Esther, "La Bolsonarización de Brasil", Madrid, IELAT, n° 121, 2019. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6914400>

El autor

Franco Delle Donne

Doctor en Comunicación por la Freie Universität Berlin. Se dedica a la concepción y producción de contenidos de análisis y educación política. Desde 2015 ha intensificado su trabajo sobre la expansión de la derecha radical, su discurso y las consecuencias de su normalización. Es fundador del proyecto Epidemia Ultra, coautor del libro Factor AfD. El retorno de la ultraderecha a Alemania (2017) y coeditor de Epidemia Ultra. La ola reaccionaria que contagia a Europa (2019). Además, se dedica a la producción de podcasts políticos y académicos en Rombo Podcasts, con el fin de divulgar estudios, investigaciones y debates políticos para expandir las audiencias y hacer más accesible el conocimiento.

¿Por qué votamos a la ultraderecha?

Franco Delle Donne

“...apuestan por nosotros porque son personas muy normales con problemas muy normales”

La frase pertenece a Beatrix von Storch, una alta dirigente del partido ultraderechista alemán AfD.¹ No es una frase cualquiera. Esa oración encierra la clave para comenzar a comprender el exitoso impacto del discurso de las nuevas ultraderechas en Europa.

No se trata de propuestas, ni de planes, ni de ideología. Se trata de valores y de emociones. Y a la vez se trata de la descripción de un impulso, de una intuición, de una apuesta por algo diferente. Todos nos sentimos “normales” y todos estamos convencidos de que nuestros problemas, intereses y preocupaciones son “normales”. El discurso de la ultraderecha no dice qué es “normal”, simplemente lo deja a disposición del ciudadano para que lo rellene con lo que le parezca. Ese relleno es usualmente denominado como “sentido común”. Tras él se encuentran nada más y nada menos que nuestros valores, aquellos conceptos que nos permiten diferenciar entre lo que queremos y lo que no, entre lo que está *bien* y lo que está *mal*, entre lo que apoyamos y lo que, eventualmente, votamos.

La ultraderecha ha conseguido elaborar relatos que, según las particularidades de cada país y región, articulan valores irrenunciables para ciertos sectores. Valores que posiblemente estén ausentes, o mal comunicados, en los discursos del resto de los partidos. Valores que no tienen necesariamente un correlato con planes de gobierno, con propuestas de ley o con proyectos concretos. Para el relato ultraderechista lo esencial es activar otras lógicas más profundas, aquellas que nos movilizan: el miedo a lo desconocido, el odio hacia el diferente, la frustración por no cumplir nuestras expectativas.

Y esto es lo que descoloca a la inmensa mayoría de los observadores y de sus competidores, que no pueden visualizar cómo un partido sin contenido puede movilizar a millones de electores. Muchos políticos de izquierda y también de derecha no encuentran lógica en el crecimiento de esta fuerza. Y es posible que nunca lo hagan. Piensan en la razón como vehiculizador, motivador y sustento del apoyo electoral.

Suponen que el voto obedece a criterios *razonados*. Creen en la ilusión del siglo XIX y XX, en la ilusión, en nuestra capacidad de razonar como la guía de nuestras acciones.² Nuestra mente es más compleja que una simple álgebra de pros y contras. Las decisiones obedecen a motivaciones que, en la gran mayoría de los casos, no fueron reflexionadas, ni siquiera nos hemos percatado de ellas.³ Una de nuestras motivaciones más importantes son las emociones.

El fenómeno de la ultraderecha refuerza esta idea. Los apoyos electorales que recaba tienen poco que ver con una decisión racional, en el sentido clásico del término. De lo contrario sería imposible entender por qué, por ejemplo, un trabajador humilde, posiblemente desempleado, decide apoyar a una forma-

1 La entrevista completa a von Storch está publicada en Jerez, A. y Delle Donne, F. (2017). En *Factor AfD. El retorno de la ultraderecha a Alemania* (pp. 60–79). Madrid: Libros.com.

2 Lakoff, G. (2008). En *The political mind. A cognitive scientist's guide to your brain and its politics* (pp. 7–11). New York: Penguin Books.

3 Feldman Barret, L. (2017). *How emotions are made. The secret life of the brain*, New York: Macmillan.

ción de extrema derecha que planea flexibilizar y pauperizar aún más el mercado laboral.⁴ ¿Pueden las emociones darnos una respuesta en este sentido?

Las emociones tras el discurso

Europa posee una enorme cantidad de formaciones ultraderechistas que no sólo han logrado representación parlamentaria en casi todos los países del continente, sino que han conseguido formar parte de algunos gobiernos o incluso liderarlos. Este último punto, en una región en la que predomina el sistema parlamentario, representa una bisagra que no puede ser menospreciada: las ultraderechas de postguerra no son un fenómeno marginal, residual ni temporal.

La capacidad de capitalizar el descontento y de canalizar la decepción con los partidos políticos tradicionales ha llevado a calificar a este fenómeno como una suerte de consecuencia espontánea fruto del contexto político. Un accidente. En otras palabras, para muchos la ultraderecha no era más que un beneficiario casual del voto castigo que se desvanecería en cuanto los viejos partidos mayoritarios se recuperasen y volviesen a articular demandas de la sociedad.

No obstante, esta visión, que fue utilizada y reciclada con la aparición de cada partido político ultraderechista en cada país de Europa durante los últimos veinte años, ya no se sostiene. En efecto, ignora algunos elementos característicos de estas fuerzas. Elementos que, más allá de la coyuntura, fueron utilizados por el relato ultraderechista para activar determinadas emociones y producir así reposicionamientos en sectores del electorado.

Por un lado, se debe mencionar el desencantamiento con los partidos políticos tradicionales, que se extiende en el tiempo y ha provocado la caída de formaciones históricas en varios países. Las acusaciones contra la *vieja política* son un instrumento típico de los discursos populistas.⁵ Les permite establecer un enemigo visible que trabaja en contra de los intereses de sus representados, el pueblo, y a la vez posicionarse como el defensor de este último. Sin embargo, el impacto de este elemento tiene que ver con la aparición de la frustración. En otras palabras, este elemento del relato ultraderechista fomenta el desprecio y la indignación contra los partidos políticos tradicionales y sus integrantes.

Por otra parte, el componente európhobo también es fundamental. Aquí la utilización de la Unión Europea como chivo expiatorio de todos los males también les otorga un enemigo, esta vez aún más palpable. Pero a la vez les otorga la posibilidad de reforzar una tercera característica del discurso ultraderechista: el nacionalismo. La Unión Europea representa, en esa lógica, lo opuesto a la nación, al orgullo de pertenecer, a la supervivencia de los rasgos culturales de cada región. En resumen, la clave en este elemento es el miedo. Un miedo heterogéneo, pero con un denominador común: la amenaza a la identidad.

Cada uno de los elementos mencionados aparecen en los distintos capítulos que componen este libro. La frustración, la indignación, la decepción, el miedo, el odio, la amenaza a la identidad. Las fuerzas ultraderechistas del continente han comprendido que la instrumentalización de las emociones es su mejor arma. La pregunta que muchos se hacen es: ¿por qué funciona?

El falso dilema

La razón y la emoción son conceptos que se presentan como opuestos. O al menos eso nos han enseñado. La razón es la causa de las buenas decisiones; la emoción, en cambio, cuando nos domina, nos impide elegir correctamente. La primera es la que nos aleja del mundo animal, la segunda es el animal que llevamos dentro. Sin embargo, es preciso comprender que el funcionamiento de nuestro cerebro no concuerda con esta concepción.

4 Encuestas en Alemania señalan que el voto del sector trabajador al partido ultraderechista (AfD) en las elecciones regionales de 2018 ha aumentado fuertemente. Rubio Pérez, I. (2018). "¿La respuesta a la ultraderecha?". *Política alemana*. Recuperado de: <https://eleccionesenalemania.com/2019/01/28/donde-esta-izquierda-alemana/>.

5 Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: a very short introduction*, Oxford: Oxford University Press. Decker, F. (2006). *Die populistische Herausforderung: Theoretische und ländervergleichende Perspektiven*. Decker, F. (2006). *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?*, Wiesbaden: VS Verlag.

La razón y la emoción no se reemplazan mutuamente. No son intercambiables, al contrario, son complementarias.⁶ Y cada una de ellas cumple diferentes funciones. Las funciones de la razón son diferentes a las que creemos. En efecto, nos definimos como seres racionales que evalúan pros y contras a la hora de tomar decisiones. Sin embargo, los avances más recientes sobre el estudio de nuestro cerebro demuestran cuán lejos estamos de ello.⁷ Los investigadores Hugo Mercier y Dan Sperber explican en su libro *The Enigma of Reason*⁸ que la razón, en el sentido clásico del término, posee dos funciones principales: 1) buscar o elaborar justificaciones racionales para cada una de nuestras decisiones, un proceso que usualmente se conoce como racionalización; y 2) evaluar las razones que esgrime el resto cuando justifica sus propias decisiones.

La racionalización tiene el objetivo de sostener nuestra reputación social. Cuando tomamos una decisión, estamos comunicando a la vez un conjunto de valoraciones que será evaluado automáticamente por quienes nos rodean. Si una persona decide votar a la ultraderecha y lo manifiesta abiertamente, se encuentra en la obligación de explicarlo. Su mente se ocupará de elaborar las justificaciones necesarias para racionalizar su decisión frente a otros. En este sentido, la función principal de la razón es social.⁹ La segunda función de la razón se complementa con la primera. Se trata de la evaluación que realizamos sobre las justificaciones de los demás. ¿Son suficientes? ¿Son aceptables? ¿Comparto los valores que de ellas se desprenden? Esta segunda función nos obliga a revisar los argumentos del interlocutor para poder posicionarnos al respecto.¹⁰

El rol de las emociones se relaciona con la generación de motivaciones para entrar en acción.¹¹ Sin ellas seríamos incapaces de tomar decisiones o, al menos, nos tomaría demasiado tiempo y energía.¹² Según la psicóloga e investigadora Lisa Feldman Barrett, las emociones son construcciones sociales que nos permiten leer lo que nos rodea y preparar a nuestro cuerpo para actuar.¹³ Si una persona está sola durante la noche en una zona despoblada de una ciudad que desconoce, es posible que sienta miedo ante algún ruido súbito. Un bocinazo, el ladrido de un perro, una sirena, serían interpretados por su cerebro como instancias de posible peligro que prepararía a su cuerpo para enfrentarlo (aumento del pulso sanguíneo, por ejemplo).

El miedo que siente esa persona en ese momento y lugar es entonces una emoción que construye a partir de la categorización de determinados estímulos en una situación determinada (ruidos en un contexto desconocido e inseguro).

Esa emoción es la que le da la posibilidad de tomar una decisión de la que, posiblemente, no sea consciente. La emoción, es decir, el miedo, funciona aquí como un indicador que sintetiza incontables estímulos para que podamos evitar o reducir un eventual peligro.

En este sentido, Westen define a las emociones como el combustible para tomar decisiones.¹⁴ Si lo llevamos al plano de las decisiones políticas, como por ejemplo apoyar o no a determinado partido político, las emociones juegan un rol fundamental. Si por alguna razón creemos que lo que está en peligro, por ejemplo, es nuestro sistema de valores, aparecerá el miedo. Y ese miedo nos llevará a actuar de alguna manera para defenderlo.

6 Westen, D. (2007). En *The political brain: The role of emotion in deciding the fate of the nation* (pp. 49–57). New York: Public Affairs.

7 Feldman Barret, L., *óp.cit.*, p. 79–81.

8 Mercier, H. y Sperber, D. (2018). *The enigma of reason*, New York: Penguin Books.

9 *Ibid*, pág. 175–177.

10 *Ibid*, Mercier y Sperber sostienen que la razón tiene un uso en el sentido clásico, es decir, en la posibilidad de construir argumentos sin la existencia de una posición previa. Esto sucede justamente cuando participamos en una discusión sobre un tema que no conocemos y que muy posiblemente no tengamos una posición preexistente.

11 Westen, D., *óp.cit.*, pág. 50.

12 Damasio, A. (2006). *Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain*, London: Vintage Digital.

13 La autora rechaza la idea de emociones entendidas como universales. Feldman Barret, L., *óp.cit.*

14 Westen, D., *óp.cit.*, pág. 51.

La pregunta es, entonces, cuáles son las razones que nos llevan a construir instancias de alguna emoción, como el miedo, el odio o la frustración. Y, más precisamente, cómo accedemos a esa información, o bien, cuán grande es el riesgo de ser manipulados sin darnos cuenta.

“El *frame* sugiere de qué se trata la discusión”¹⁵

La valoración de una información y la consecuente toma de decisiones puede variar radicalmente en función de la presentación de la misma. En otras palabras, idéntica información presentada de maneras diferentes produce efectos diferentes. Este hallazgo le corresponde a los psicólogos Daniel Kahneman y Amos Tversky,¹⁶ que desde los años '70 investigaban el proceso de toma de decisiones. Sus investigaciones son la piedra fundamental del concepto de marco interpretativo o *frame*.

Los marcos o *frames* son las representaciones mentales que nos ayudan a estructurar la información que percibimos constantemente.¹⁷ Los *frames* ofrecen una definición de un problema que, a su vez, implica una determinada presentación de la información. Aceptar un *frame* significa entonces aceptar ciertas premisas o condiciones y a la vez consecuencias sobre una discusión determinada. Por ejemplo, referirse a la Unión Europea como la *burocracia de Bruselas* implica una valoración de la misma en términos negativos que genera un efecto en cada uno de nosotros, aunque sea inconsciente.

En resumen, los *frames* ayudan a entender y ordenar lo que sucede a nuestro alrededor, pero a la vez limitan, seleccionan y jerarquizan la información. Esto tiene como consecuencia no sólo un efecto en nuestras valoraciones, sino también en las emociones que experimentamos.

La especialidad de la ultraderecha: administrar *frames*

Las distintas fuerzas de la ultraderecha en toda Europa han aprendido a dominar la utilización estratégica de los *frames*. Han comprendido que estos últimos son el vehículo para relacionar determinadas emociones con determinadas temáticas y a partir de allí aprovechar electoral y políticamente las reacciones de los afectados. Es por ello que para cada tema de su agenda desarrollan diferentes *frames* que son incluidos en su discurso de forma sistemática.

Por otra parte, los ultraderechistas manejan muy bien el uso de las narrativas. Mediante su empleo, la transmisión de los *frames*, de los valores que estos conllevan y de las emociones que posteriormente despiertan, es mucho más eficiente. Y esto funciona por lo que el filósofo y matemático Nassim Nicholas Taleb denomina la *falacia narrativa*.¹⁸

Para nuestro cerebro la información es costosa. En primer lugar, debe invertir recursos en obtenerla; en segundo término, debe invertir recursos en guardarla; y, finalmente, debe invertir recursos en reutilizarla. Las historias son el instrumento perfecto para que el cerebro pueda ahorrar la mayor cantidad de esos recursos. En ellas, la información aparece ordenada, posee coherencia y permite establecer causalidades entre hechos. Estas características no sólo colaboran con la reconstrucción de la misma, es decir, con la memoria, sino que la información es almacenada como una experiencia vívida y no como un mero compendio de datos.¹⁹

Sin embargo, esta narrativa también implica la simplificación de la información. Aumentan las posibilidades de caer en el reduccionismo y, a raíz de su capacidad explicativa y su coherencia, parece verosímil

15 Frase original: “The frame suggests what the controversy is about, the essence of the issue”. Corresponde a Gamson, W. y Modigliani, A. (1987). “The Changing Culture of Affirmative Action”. *Research in Political Sociology*, 3.

16 En el año 2002 Daniel Kahneman obtuvo el Premio Nobel en Economía por su aporte en relación al estudio de la toma de decisiones. Sus estudios desafiaron las teorías dominantes sobre racionalidad y comportamiento humano en la teoría económica moderna.

17 Lakoff, G. (2014). *The all new Don't think of an elephant!: Know your values and frame the debate*, White River Junction: Chelsea Green Publishing.

18 Taleb, N. N. (2010). *The black swan. The impact of the highly improbable*. (2.ª ed.). New York: Random House.

19 *Ibid.* pág. 68–70.

pese a exponer sólo un aspecto del tema. En consecuencia, las conclusiones que se pueden derivar de ella corren un alto riesgo de ser falaces o infundadas.

Las narrativas nos dejan expuestos a una serie de sesgos cognitivos que pueden ser aprovechados para manipular la visión que desarrollamos sobre un debate en particular. Con el fin de simplificar y a la vez procesar rápida y eficientemente la información que recibimos constantemente, nuestro cerebro toma atajos cognitivos. Es decir, utiliza su experiencia para tomar decisiones sin que ni siquiera nos percateamos de ello. En general, esta es una función muy útil; sin embargo, en ocasiones, estos *atajos* nos llevan a desviaciones de interpretación. Estas últimas son denominadas sesgos cognitivos.²⁰

La tendencia a pensar que un argumento es fuerte porque es creíble (*belief bias*), a enfocarse sólo en la información que confirma lo que se creía previamente (*confirmation bias*), o bien, a preferir un resultado seguro aunque pueda ser perjudicial (*risk aversion*), son algunos de esos sesgos cognitivos.²¹ La potencia de ellos radica en que los ignoramos. Es decir, suceden tan naturalmente que demanda una enorme inversión de energía poder tomar conciencia de ellos y, eventualmente, revisar las decisiones derivadas de los mismos.

Por las mencionadas características, la falacia narrativa se convierte en un instrumento preferencial de las ultraderechas. Tanto para transmitir sus *frames* como para asegurar su multiplicación a través de la repetición. Veamos algunos ejemplos.

El *frame* de la injusticia: la frustración crónica

La discusión sobre la distribución de la riqueza ha sido históricamente parte de la agenda de los partidos de izquierda. La lucha de clases, la justicia social o los derechos de los trabajadores son elementos propios de esa cuestión. No obstante, la pertenencia de este tema ya no es exclusiva de este sector del espectro político. En efecto, la ultraderecha ha sido capaz de arrebatarle esa hegemonía y, con ello, ha instalado un *frame* en el debate público que compite con el de la izquierda e intenta redefinir el problema.

La ultraderecha promociona el *frame* de la injusticia mediante el cual mantiene la mala redistribución de los recursos como el problema que hay que resolver, pero modifica su definición. La causa no tiene que ver con ricos y pobres, como argumenta la izquierda, sino que se trata de un problema horizontal, entre pobres y extranjeros pobres. Es decir, establecen una conexión entre el tema migratorio y los sectores vulnerables. Al hacerlo, los pone a competir por los recursos públicos, por los puestos de trabajo, por la educación para sus hijos, por la adjudicación de viviendas. La lista es interminable.

En el caso alemán, este *frame* funciona a la perfección con la narrativa sobre la llegada de los refugiados en 2015. En ella, los refugiados no son más que visitantes indeseados a quienes la canciller Ángela Merkel “les abrió la puerta”. En España, el ‘caso Aquarius’²² es otro ejemplo del desarrollo de ese tipo de narrativa con el *frame* de la injusticia. La ultraderecha de ese país lo calificó de “ferry con horario regular”.

La frustración que genera este *frame*, potenciado por la narrativa, activa los apoyos de aquellos cuyas expectativas no están satisfechas. Muchos ya no confían en el sistema ni en los partidos políticos tradicionales. Se sienten decepcionados, marginados y olvidados. El descontento de esos grupos puede desatarse cuando encuentran este tipo de chivos expiatorios mucho más palpables que los ricos, los bancos o los consorcios internacionales.

El *frame* de la injusticia permite así evitar que el conflicto sea de tinte xenófobo, al menos en la superficie, y otorga razones a los indignados para rechazar al refugiado o el africano que a duras penas se salvó de

20 En los años '70 los psicólogos Daniel Kahneman y Amos Tversky desarrollaron la noción de los sesgos cognitivos. En este artículo establecieron la base para el desarrollo actual de los estudios sobre este tema: Tversky, A. y Kahneman, D. (1974). “Judgment under uncertainty: Heuristics and biases”. *Science. New Series*, 185(4157), 1124–1131.

21 Kahneman, D. (2012). *Thinking, fast and slow*, New York: Penguin Books.

22 El Aquarius 2 es un barco utilizado para tareas de salvamento en el mar Mediterráneo. En junio de 2018 los Gobiernos italiano y maltés se negaron a que el buque, que llevaba 629 migrantes, atracara en sus puertos. Frente a esta situación, el Gobierno español se ofreció a recibirlo en Valencia. El barco está operado por las ONGs SOS Méditerranée y Médicos Sin Fronteras.

morir en el Mediterráneo. No se trata de atacarle, sino de defender lo propio. Y aquí es donde el sesgo cognitivo es muy claro: poner el foco sólo en la información que confirma las preconcepciones (*confirmation bias*). Los políticos, en quienes no se confía, han traicionado a su pueblo al permitir que extranjeros lleguen a aprovecharse de los recursos. La historia de la ultraderecha confirma entonces que esos políticos son el problema del país, y su reemplazo debería ser la solución. Esto nos lleva al segundo ejemplo.

El *frame* de la amenaza latente: miedo y odio

El discurso ultraderechista se caracteriza por establecer lógicas binarias. El pueblo frente al enemigo del pueblo. Ambos son conceptos que la ultraderecha se encarga de definir y otorgar entidad según convenga. La *vieja política*, la Unión Europea, la banca especuladora o los medios de comunicación pueden ser enemigos del pueblo. Y este último ejerce ese rol de enemigo al actuar en contra de los intereses del país, entendido este último como la representación colectiva de los ciudadanos.

La construcción de esta narrativa es bastante elemental, pero no por ello menos eficiente. Por un lado, aparece un *villano*, el enemigo, que es causa de los problemas y del sufrimiento de la *víctima*. Por otro, puede surgir un cómplice, que no hace más que legitimar al villano y colaborar con él. Finalmente, surge el *héroe*, aquel que llega para combatir el mal, pero que tiene que superar dificultades para cumplir con su cometido. En esta simple estructura narrativa, la ultraderecha transmite su marco interpretativo más efectivo: el *frame* de la amenaza latente.

La víctima es el pueblo del país que corresponda. El pueblo está en peligro. Es interesante destacar que la visión no es meramente materialista, no se trata sólo de los recursos mal distribuidos, como se mencionó previamente, sino que aquí están amenazados los valores del pueblo. La víctima sufre por el temor a perder su cultura, su religión o su forma de vida, el miedo a que nada vuelva a ser como antes, la inseguridad de la incertidumbre. Todos estos valores se resumen en la cuestión de la identidad nacional.

Paralelamente la amenaza, o el villano, se manifiesta de múltiples formas en la narrativa ultraderechista. Puede ser el islam, en tanto “religión extraña, sin raíces en Europa y para colmo causante del terrorismo”. También se puede expresar en los inmigrantes en tanto grupo externo, “sin interés en integrarse, con costumbres foráneas y muy posiblemente contrarias a la moral local”. Los políticos, o los partidos tradicionales, también pueden ocupar este rol de enemigo. Así su “comportamiento antipatriótico, egoísta y despreciativo con los intereses de sus representados” los convierte en el “germen patógeno” del sistema.

Según el tema en cuestión, los villanos también pueden convertirse en cómplices: la política, “abriendo las puertas a la inmigración” o los medios de comunicación, “ocultando la verdad” son dos claros ejemplos.

Finalmente, el héroe no es otro que la formación ultraderechista, en general encarnada en su líder, que llega para “defender al pueblo” y cumplir varios objetivos paralelos: “alertar al pueblo sobre la amenaza latente”, “señalar a los culpables de sus males”, “recuperar los valores ultrajados” y “restaurar el orden en el país”.

La amenaza latente es un *frame* que contiene otros *subframes* que aparecen en las narrativas ultraderechistas. El miedo a convertirse en “minoría en el propio país” es un ejemplo de ello. Varios partidos y movimientos han utilizado esta frase para alarmar sobre un supuesto reemplazo cultural (*Umvolkung*), así como también sobre el deterioro de las identidades nacionales. El componente nacionalista, o el nativismo, oculto en este *subframe* no sólo activa el miedo, sino que propaga el odio hacia las culturas foráneas.

El rol de la mujer, la identidad de género, el matrimonio entre personas del mismo sexo, entre otros, son algunos de los debates en los que la ultraderecha aplica el *frame* de la amenaza latente. En su relato se reivindican elementos ultraconservadores y los utiliza como ariete en contra de los límites de lo políticamente correcto. En este sentido, lo que era considerado una falta de respeto hoy puede ser transformado en *una verdad* que nadie se anima a decir.

La ultraderecha se erige, así como una suerte de movimiento liberador en contra de la tiranía del mandato progresista. De esta forma, desafiar lo políticamente correcto ya no implica un castigo social, sino que pasa a ser una defensa de determinados valores. Ese último elemento está relacionado con el miedo a la incertidumbre, la falta de reglas o la pérdida del status quo como vehiculizador.

La tríada emocional

La narrativa ultraderechista desemboca usualmente en la generación de instancias emocionales que en nuestras sociedades se identifican con el odio, el miedo y la frustración. Más allá de los ejemplos descritos previamente de forma separada, es evidente que el relato ultraderechista combina las tres emociones, logrando así que se retroalimenten entre sí. La indignación con la política se traduce en odio por ignorar las preocupaciones del pueblo que en el fondo se siente inseguro y con miedo por la falta de certezas.

Su eficiencia radica también en la explotación que realiza de nuestros sesgos cognitivos. Como hemos mencionado previamente, la verosimilitud de la historia muchas veces se convierte en una buena razón para pensar que es cierta (*belief bias*) y que, por consiguiente, el miedo, el odio o la frustración están justificados. Creemos así que nuestra conclusión es producto de un proceso racional, en el sentido clásico, cuando en realidad estamos justificando determinados posicionamientos.

El alcance de la narrativa ultraderechista y de sus *frames* ha crecido gracias a otros factores externos. Por un lado, el resto de los partidos políticos han tenido serias dificultades para comprender la lógica comunicacional ultraderechista. Actualmente, algunos todavía no lo han comprendido. Encerrados en sus análisis *ad hoc*, los partidos tradicionales no han sido capaces de desarrollar *frames* alternativos para competir en el espacio público. En temas como migración, refugiados, identidad nacional, entre otros, han visto cómo las distintas fuerzas ultraderechistas se hacían con el control comunicacional de los mismos. Incluso en los debates en los que están ausentes, los ultraderechistas han logrado hacer perdurar sus *frames*.²³

Por otra parte, el rol del periodismo ha sido vital para la supervivencia del relato ultraderechista. Muchos medios de comunicación han caído en la trampa de reproducir los *frames* y, por consiguiente, las narrativas de las fuerzas ultraderechistas. De manera involuntaria han contribuido así a la amplificación de su comunicación y a la vez que le han otorgado una centralidad que por sí solos no hubiesen conseguido.

El debate periodístico sobre cubrir la actividad política de estos partidos o ignorarlos todavía no ha sido resuelto. El peligro de ofrecer publicidad gratis para las provocaciones estratégicas de los líderes ultraderechistas sigue latente. Las iniciativas de *factchecking* de algunos colectivos periodísticos plantean ideas interesantes para combatir la desinformación que esparce su narrativa. Sin embargo, su alcance es mínimo frente a los millones de mensajes privados, *posts* en redes sociales y pseudoportales de noticias activos todos los días durante las 24 horas.

Las redes sociales también han servido de instrumento para el sostenimiento y disseminación de la narrativa ultraderechista. Sin casi ningún tipo de control, Internet ha ofrecido a estas fuerzas políticas una gran oportunidad para llegar a grupos de electores, a los que les habría sido imposible alcanzar mediante los medios tradicionales. Además, mediante la segmentación de los públicos, la eficiencia de los mensajes ha aumentado, así como su sofisticación.

En este contexto favorable, las ultraderechas han tenido la posibilidad de transmitir su discurso y con él, han activado en parte de la población la tríada del miedo–odio–frustración. Estas emociones, sumadas a los sesgos cognitivos y al rol de los elementos arriba mencionados, son claves para entender el crecimiento de las distintas ultraderechas y su consolidación en los distintos sistemas políticos nacionales.

²³ Durante el debate electoral entre Ángela Merkel (CDU) y Martin Schulz (SPD) en 2017 los temas de la ultraderecha ocuparon más del 50% del tiempo y el accionar de los candidatos se limitó a posicionarse sobre el tema en relación a los postulados ultraderechistas.

Una cuestión de elecciones

Los partidos políticos se encuentran frente a una oportunidad única para revisar sus concepciones sobre el electorado. En la medida en que abandonen la vieja y obsoleta dicotomía *razón vs. emoción*, tienen la ocasión servida para redescubrir sus valores y a partir de ellos construir *frames* que compitan con la ultraderecha. De hacerlo, lograrán que los ciudadanos se vean obligados a decidir cuáles son sus valores principales y para ello ya no podrán dejarse llevar por las respuestas automáticas del cerebro.

Si empero ignoran esta situación y deciden continuar como hasta ahora, los partidos políticos serán incapaces de quitarse el estigma de ser la *vieja política*, y profundizarán la desconfianza del electorado favoreciendo así las opciones más radicales.

Este contexto también supone un gran desafío para el periodismo de todo el continente. Su rol es crucial en muchos aspectos. La desinformación, por ejemplo, es un punto fundamental que obliga a todos los medios a aumentar sus criterios de control y de chequeo de la información. Impedir que datos manipulados o narrativas reduccionistas se amplifiquen no sólo sería un servicio para la ciudadanía, sino que repercutiría positivamente en la calidad de la democracia en toda la región.

Por otra parte, resulta también fundamental que los medios de comunicación eviten convertirse en órganos de propaganda y difusión de los movimientos ultraderechistas.

Esto no se logra dejando de cubrir sus actividades e ignorándolos, sino que se consigue mediante un trabajo periodístico crítico, riguroso y consciente de la existencia de *frames*, cuyo objetivo es influir a la opinión pública.

La ciudadanía puede elegir. Tiene la posibilidad de pensar en cuáles son sus valores y determinar si las historias reduccionistas que difunden los distintos movimientos ultraderechistas realmente se corresponden con ellos. ¿Es la xenofobia un valor defendible? ¿Lo es el racismo? ¿El odio o el egoísmo?

Cada uno tiene la oportunidad de pensar en cuáles son esos valores que quiere transmitir a sus hijas e hijos, si es que los tiene. Y luego, para terminar, posee la oportunidad de imaginar la sociedad que quiere para ellos. Una sociedad tolerante en la que se puedan expresar libremente, que puedan elegir, que tengan derecho a ser, pensar o querer ser diferentes.

DELLE DONNE, Franco, "Epidemia Ultra: La ola reaccionaria que contagia a Europa", Berlín, Independiente, 2019, pp. 235-250.

Las autoras

Sara Isabel Pérez

Licenciada en Letras (UBA) y Doctora en Lingüística (El Colegio de México). Profesora titular de Análisis del Discurso en la UNQ, donde dirige la Unidad Discurso, Género y Sociedad en la UNQ y participa en el Proyecto de I+D: “Discursos, desigualdades y género en tiempos de neoliberalismo y precarización. Las reacciones neoconservadoras frente a las luchas emancipatorias en la esfera pública en Argentina”. Es adjunta a cargo de Discurso y Género en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Florencia Moragas

Licenciada en Comunicación Social (UNQ). Maestranda en Análisis del Discurso (FFyL)–UBA. Docente de la UNQ e integrante de la Unidad de Inv. y Ext. Discurso, Género y Sociedad en la UNQ. el Proyecto de I+D: “Discursos, desigualdades y género en tiempos de neoliberalismo y precarización” y en el proyecto de extensión universitaria: “No me callo nada”. Se desempeña en el campo de los estudios de discurso, comunicación, género, violencia basada en el género.

La guerra retórica contra el género en América Latina

Sara Isabel Pérez y Florencia Moragas

Introducción

En los últimos diez años se ha observado, en distintas regiones del mundo, una presencia creciente de organizaciones neoconservadoras de derecha, con una agenda de marcada oposición a los derechos sexuales y reproductivos y a la agenda sobre igualdad de género, denominadas ‘antiderechos’ o ‘anti-género’ (*anti-gender*) (Kovats y Poim, 2015; Correa, Paternotte y Kuhar, 2018). Si bien en cada país se manifiestan de formas diferentes, a nivel regional y global, es posible identificar algunas regularidades y articulaciones entre ellas (Shameen, 2017). En el caso de América Latina y el Caribe, asistimos a una arremetida contra los avances en los derechos de las niñas y mujeres, así como contra las políticas públicas que buscan la igualdad de género (Cepal, 2016: 17–18). Las distintas iniciativas gubernamentales y políticas de ampliación de derechos han generado una reacción pública concertada y compleja que se ha manifestado en las redes sociales, en movilizaciones callejeras y en medios de comunicación masiva, impulsada por algunos de estos grupos. Se ha podido verificar la reaparición de discursos y prácticas discriminatorias, que atentan contra la diversidad sexual, la intensificación de discursos y prácticas que buscan restringir y acotar los derechos reproductivos y sexuales, así como formas de homofobia, lesbofobia y transfobia (Torres Santana, 2020; Torres y Pérez, 2020).

Nos interesa abordar el estudio del discurso de aquellos agrupamientos –que denominaremos ‘antiderechos’– cuya presencia se ha vuelto más notoria en América Latina en el espacio público en los últimos diez años. Se trata de un fenómeno regional, que se materializa de diferentes maneras y que varía, según la coyuntura política y las tradiciones culturales, políticas y sociales, en cada caso. Así, entre finales de 2016 e inicios de 2017, tuvieron lugar en Perú importantes manifestaciones organizadas contra algunas políticas educativas (Motta y Amat y León, 2018). Desde entonces, con un rol importante de la organización #ConMisHijosNoTeMetas, estos grupos sostienen una participación activa en la política peruana. En Colombia, durante las negociaciones en torno al Acuerdo de Paz, también en 2016, diversas organizaciones incorporaron como objeción al acuerdo que éste promoviera un enfoque de género, al que denominaron “ideología de género” (Vidal, 2020). En Brasil, manifestaciones masivas en contra de la presencia de Judith Butler en el país y el cuestionamiento a sus actividades fueron una muestra de una avanzada antigénero de gran magnitud, que junto al programa de la *Escola sem partido* adoptó como enemigo a “la ideología de género” (Lionco *et al*, 2018). Las políticas desarrolladas por el presidente J. Bolsonaro, a lo largo de su gobierno, llevaron a un extremo impensado las políticas regresivas en este campo. En otros países de la región, estos grupos mantienen estrechas relaciones con partidos y organizaciones políticas gubernamentales y han tenido fuerte incidencia en los procesos electorales. En Panamá, Ecuador, México y Uruguay hemos asistido a distintas manifestaciones ante iniciativas sobre matrimonio igualitario, políticas de promoción de educación sexual o iniciativas parlamentarias en torno a la interrupción voluntaria del embarazo. En el caso de Argentina, los dos debates sobre la legalización de la interrupción involuntaria del embarazo tuvieron un efecto aglutinador, en el que el accionar discursivo de estos grupos se articuló regionalmente –particularmente en agosto de 2018– y se potenció a partir de la difusión masiva del término aglutinante “Salvemos las dos vidas” y el uso del pañuelo celeste como

símbolo. En este contexto, tal como advierte S. Correa (2018), no se trata de una simple continuidad de políticas promovidas desde la Santa Sede o discursos conservadores tradicionales asociados a valores religiosos; se ha observado una activa presencia de organizaciones de la sociedad civil que reivindican un discurso y un tipo de prácticas diferentes, promoviendo valores similares.

Nuestra investigación tiene como objetivo identificar los elementos que configuran el discurso de estos nuevos grupos, así como las estrategias discursivas que despliegan en las redes sociales, uno de sus medios privilegiados de comunicación. Siguiendo la propuesta de Zappavigna (2012), consideramos que las redes sociales son un espacio de investigación que permite abordar modos de afiliación tanto como representaciones (o significados ideacionales). En este sentido, Twitter y Facebook constituyen, ámbitos de interacción mediada que permiten acceder a un corpus amplio de discursos para su abordaje.

Debido a la diversidad de espacios y grupos, y en función de nuestros objetivos, recurrimos a criterios cualitativos para identificar y seleccionar algunos grupos con mayor presencia en la región, y reconstruimos redes intertextuales e interdiscursivas de eventos en las distintas coyunturas nacionales y regionales. Específicamente, los textos que forman el *corpus* son un conjunto de piezas multimodales que circulan en las redes sociales, en particular en Facebook y YouTube y que hemos relevado desde principios de 2018 hasta la fecha, publicados por grupos en sus páginas públicas de libre acceso. E. Adami y C. Jewitt advierten que los *social media* posibilitan a los usuarios la creación y el compartir artefactos multimodales, dando lugar a la emergencia de nuevos géneros, es decir, nuevas configuraciones semióticas que cumplen diversas funciones. Entre ellas, destacan la posibilidad de expresar identidades individuales y colectivas. Por otro lado, las redes hacen públicas las actividades de la esfera privada y llevan al ámbito de lo privado aspectos de la vida pública (Fairclough, 1995). Las posibilidades tecnológicas facilitan la producción, reproducción, apropiación y puesta en circulación de distintos textos que pueden ser reutilizados y resignificados. Esto permite que un mensaje portador de un discurso respecto de las relaciones genéricas pueda ser rediseñado y recontextualizado, y circular por distintos medios, generando múltiples apropiaciones (Van Leeuwen, 2010) y promoviendo o fortaleciendo la disputa entre discursos legítimos y discursos no autorizados, disputando la construcción de significados y representaciones sociales. En este sentido, lo que se expone en los siguientes apartados es un avance de la investigación realizada siguiendo estos principios teóricos y metodológicos, en el marco de los estudios críticos y feministas del discurso y la semiótica multimodal (Walsh, 2001, Lazar, 2005).

El discurso de los grupos antiderechos en América Latina. Algunas características

Las investigaciones realizadas hasta la fecha permiten reconocer una serie de regularidades discursivas y ciertas estrategias retóricas y comunicacionales convergentes en las prácticas de estos grupos, en particular, en Latinoamérica. Expondremos aquí hallazgos realizados en investigaciones previas que se han restringido a aquellos grupos, colectivos u organizaciones que han manifestado públicamente –de diversas maneras– su oposición a la agenda de derechos sexuales y reproductivos y de políticas que promueven la igualdad de género.

Una de las características de estos grupos es que se presentan a sí mismos como un conjunto de ciudadanos que actúan en torno a temas de interés común. Y particularmente hacen énfasis en su independencia de afiliaciones políticas partidarias o inclusive religiosas. No obstante, el análisis de las páginas webs o de los textos en los que se autopresentan en las redes sociales muestra que suelen apelar, de modos más o menos implícitos, a valores que luego serán asociados al discurso religioso como la defensa de la familia y en particular la defensa de la vida desde la concepción (Torres, Pérez y Moragas, 2020). Otra característica que nos permitió establecer una red interdiscursiva además de la firma conjunta de distintos comunicados, como las cartas y convocatorias de *Latinoamérica por las dos vidas* es su participación en diversas plataformas, por ejemplo, la que provee CitizenGo, en el marco de las cuales alojan peticiones o cuya actividad reproducen o es reproducida.

Un elemento común y central en sus estrategias de comunicación digital y social consiste en el desarrollo de estrategias de legitimación de sus propios discursos (Martín Rojo, 1999). Para ello, recurren a institu-

ciones y organizaciones asociadas al discurso científico o académico y crean asociaciones de distinto tipo, como fundaciones, institutos o centros. Desde allí, producen publicaciones en formatos similares a los del mundo académico y han dado visibilidad a algunos referentes a los que presentan como especialistas, intelectuales o escritores, que son invitados por ejemplo a dictar conferencias en distintos espacios institucionales. De esta manera se van construyendo y legitimando discursos, que luego serán citados y referenciados en las redes, de manera difusa y conformarán discursos legítimos, que funcionan retóricamente como “citas de autoridad”, es decir, como evidencia que da sustento a algunas de sus afirmaciones. Entre las instituciones que han funcionado como soporte académico se encuentran, por ejemplo, algunas universidades privadas, confesionales, cuyas revistas académicas –que han atravesado distintos procesos de evaluación y acreditación– se convierten en divulgadoras de categorías como la de “ideología de género”.

En el caso de los voceros o referentes se recorre un camino similar. Se desarrollan publicaciones sobre temas de interés, libros o revistas, que luego son editados por algunos de estos centros y que son difundidos y publicitados en distintos puntos de América Latina. Se presenta a sus autores como expertos o especialistas, a partir de algún antecedente académico o profesional y estos actores ofrecen conferencias y cursos promovidos por centros, fundaciones o ámbitos que podríamos denominar pseudoacadémicos; así van conformando una especie de trayectoria que respalda la actividad y la producción de estos autores, lo que les permite transitar por distintos espacios más legítimos en la esfera pública, por ejemplo, parlamentos y medios de comunicación. Para ello cuentan con el apoyo –que no analizaremos aquí– de algunos dirigentes sociales, políticos o religiosos que acompañan el proceso, contribuyendo a dar más solidez a estas figuras. Un ejemplo destacado de esta estrategia, desde el campo de la divulgación, pero también con pretensiones académicas, es *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología o subversión cultural*, de A. Laje y N. Márquez (2016), uno de los libros más vendidos en la comunidad hispanohablante. Sus autores son argentinos, egresados de universidades católicas y también formados en el Centro de Estudios de Defensa Hemisférica de la Universidad de Defensa Nacional en Washington D.C. (Eelman, 2018). En 2016, con esta publicación, comenzaron a posicionarse política y académicamente como autoridades en la posición antagonista contra el feminismo. Desde la publicación de esa obra, A. Laje logró una participación destacada en congresos, eventos profesionales y de divulgación. En su propia trayectoria, puede observarse la condensación de estrategias: preside la Fundación LIBRE, protagoniza un fuerte activismo en sus redes sociales, su canal de Youtube cuenta con más de un millón de suscriptores y en Facebook posee más de 200 mil seguidores y diversas cuentas que se declaran “fans de Laje”. Con un tono provocador e informal, se presenta como políticamente incorrecto y personifica la batalla cultural contra la ‘nueva izquierda’. Sus conferencias, libros e intervenciones en redes son reproducidas, de manera frecuente, por los grupos que hemos estudiado. En muchos casos, tuvo la oportunidad de interactuar con políticos y dirigentes sociales en la región. Participó también de numerosas actividades en España, invitado o patrocinado por las organizaciones HazteOir y CitizenGo, como también por VOX.

Si bien cada grupo y cada espacio desarrolla estrategias y tópicos discursivos diferentes, propios y específicos para cada coyuntura y para cada realidad regional, se han podido reconocer en su discurso una serie de elementos conceptuales y discursivos comunes, que expondremos en el apartado siguiente.

La retórica de la guerra: los enemigos y las armas

Las metáforas, las narrativas y los marcos conceptuales son recursos para categorizar, significar e interpretar el mundo. Recurrir a metáforas implica poner en relación dos dominios de la experiencia, el *dominio de origen* y el *dominio destino*. En general, se eligen marcos o escenas conocidos o familiares (el *dominio de origen*) a los que se recurre para proponer construcciones discursivas en dominios de experiencia que pueden ser más abstractos, lo que nos permite producir nuevos conocimientos y modificar nuestras representaciones de manera sencilla. Metáforas o sistemas metafóricos comunes y usuales, que aparecen en expresiones del discurso político, por ejemplo, son *el tiempo es dinero*, *la vida es un camino*, *la vida es un juego de azar*. Por ello, “gastamos tiempo”, “invertimos horas”, “perdimos años de vida” son frases recurrentes. En el mismo sentido funciona la apelación a la economía doméstica para

construir argumentos respecto del déficit fiscal. Estos conceptos metafóricos forman parte de subsistemas de conceptualización, que también pueden analizarse discursivamente. La función ideológica de las metáforas ha sido ampliamente reconocida en distintas investigaciones (CAP, 2018). Este modo de estructurar su discurso permite articular en la arena discursiva los mensajes y prácticas, a partir de distintas estrategias de producción y circulación en distintos espacios en términos de un *script* disponible, conocido y de gran productividad; en este caso, en particular, nos interesa pues permite a quienes leen o escuchan estos discursos compartir y reproducir representaciones sociales y, también, procesos de identificación discursiva.

Uno de los recursos retóricos más productivos en el discurso de los grupos antiderechos y de las nuevas derechas ha sido la *metáfora de la guerra*. No solo se trata, discursivamente, de una metáfora, sino que en este caso estamos frente a un subsistema que permite utilizar un concepto muy estructurado para proponer una representación discursiva de lo que acontece socialmente respecto de las identidades y las relaciones de género. Los elementos que conforman ese campo metafórico –la guerra– pueden reconocerse lingüísticamente en el repertorio léxico, por ejemplo, en el uso de verbos como “atacar” y “defender”. Como todo marco, una guerra posee un guion, que conocemos: hay dos bandos enfrentados, uno de ellos vencerá a otro y resultará ganador. El objetivo es derrotar al bando enemigo. Paralelamente, busca construir un proceso de afiliación en el que quienes compartan su discurso, pasen a ser parte activa de ese enfrentamiento que se construye discursivamente, ya que se presenta la escena en cuestión como una división entre dos partes enfrentadas.

Esto permite a los grupos antiderechos proponer una representación del mundo que configuran discursivamente a partir de la construcción de un enemigo, que atenta contra un ‘nosotros’. Ese ‘nosotros’, como veremos, está formado por quienes defienden la familia, la vida y los intereses “nacionales”. Sus características no son, *a priori*, claras y definidas. Sin embargo, el ‘nosotros’ interpela a partir de valores comunes; y lo hacen por medio de recursos discursivos muy económicos. Es el caso de la expresión #ConMisHijosNoTeMetas. La estructuración de la escena en dos partes, en la que una persona o institución es construida –idealmente– como agresora de niñas o niños cuya madre/padre es quien enarbola la consigna defensiva. Este “nosotros” se construye, entonces en el marco de un enfrentamiento: “en defensa de...”: la vida, los hijos, la familia. Es el caso de “Frente Nacional x la Familia” (México), o la organización #ConMisHijosNoTeMetas, quienes desde su propia denominación articulan un “nosotros” que defiende un grupo –la familia, los hijos– de un ataque en ciernes.

Así, #ConMisHijosNoTeMetas de Chile, se presenta en su página:

Somos padres de familia preocupados por las leyes que se están tramitando en el Parlamento y los contenidos educativos que se están implementando en los colegios y que atentan contra el derecho y la libertad que tenemos de educar a nuestros hijos. Nos están pasando a llevar en nuestra dignidad y derecho como primeros educadores de nuestros hijos.

La interpelación a sumarse a quien defiende a sus hijos es tan breve como productiva. Este “nosotros” aparece también, por ejemplo, en una convocatoria de *Somos muchos muchos más* (Paraguay) a la marcha de noviembre de 2018, en la que llaman a proteger a “...hijos, nietos y bisnietos; para protegerlos de la imposición de enseñanzas que atentan contra nuestras creencias y cultura”.

La *metáfora de la guerra* ha sido muy productiva también cuando se trata de “identificar” al “enemigo”, aquel contra quien se combate en esta guerra. El enemigo está formado por una serie de entidades que buscan atacar los valores de la ciudadanía, la familia, la vida y el bien común.

Dependiendo de cada coyuntura, se ubica en esa posición al gobierno, a los políticos, la escuela, los feminismos, en los casos en los que se discuten temas vinculados con educación, con la salud, con los derechos sexuales y reproductivos. Así, por ejemplo, luego de haber sido aprobada la Ley por la interrupción voluntaria del embarazo, en Argentina, advierte Laje, en sus redes sociales recurriendo a formas como “combate”, “defender”:

Nada termina, solo cambia el escenario, la estrategia y la forma del combate. Seguiremos defendiendo la vida, combatiendo la cultura y el negocio de la muerte, y militando contra los políticos traidores que se vendieron a una agenda que no tenía absolutamente nada que ver con la inmensa mayoría del pueblo argentino. En 2021 habrá que votar bien; muchos de ellos querrán renovar banca.

Acá no se rinde nadie. Un genocidio legal no deja de ser un genocidio. Y lo vamos a combatir.



Los organismos internacionales, las agencias e incluso los Gobiernos son presentados también como enemigos, como puede verse en las publicaciones de redes #ConMisHijosNoTeMetas (Perú) y el FNxF (México); se los presenta, además, atentando contra la soberanía nacional en la toma de decisiones respecto de políticas públicas. Toda esta configuración simbólica varía dependiendo de cada coyuntura, pero la estructura alegórica es similar en todos los casos. Lo que varía, como se expondrá más adelante, son los tópicos o temas en torno a los que se libran las batallas.



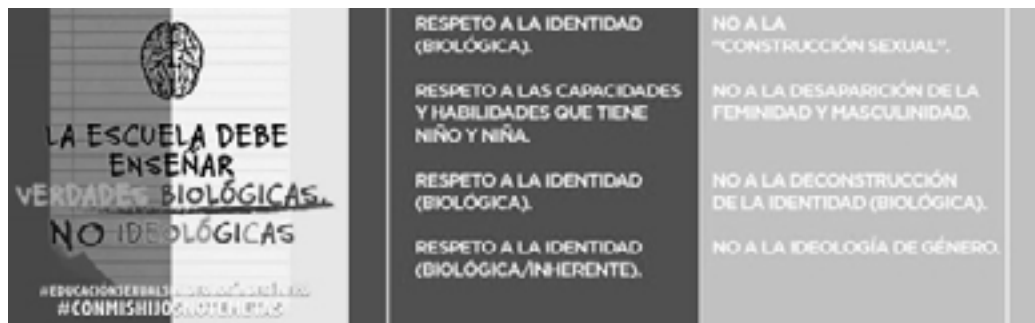
Se configura así una escena de disputa o diferencia como un conflicto entre dos partes antagónicas. Dependiendo de cada coyuntura, se construye como enemigo al Gobierno o al Estado, en los casos en los que se discuten temas vinculados con educación. Y, en particular, construyen como enemigos a dos conjuntos de actores, el feminismo o las feministas, por un lado, y las organizaciones u organismos internacionales, a quienes se los presenta, además, atentando contra la soberanía nacional en la toma de decisiones respecto de políticas públicas.

La asimilación de un discurso nacionalista, a partir de la estructura metafórica "La nación es la familia", permite a estos grupos además erigirse en defensores de valores patrióticos frente a enemigos foráneos, que asocian a grupos feministas "radicales" u organismos como OEA y ONU.

Y en esta guerra, una herramienta central ha sido la estrategia de presentar como “arma del enemigo” a la “ideología de género” (Torres, Pérez y Moragas, 2020). En efecto, uno de los logros centrales de los grupos conservadores y antigénero ha sido la divulgación en distintos espacios mediáticos de la expresión “ideología de género”, como signo ideológico que estructura el campo discursivo y político, y cuya existencia hoy es reconocida por diversos actores y cuestionado en su definición por otros.

Desplegada en diferentes estrategias político–discursivas, cabe señalar que la “ideología de género” no es un elemento nuevo. Como categoría, aparece en el discurso eclesial como una respuesta al avance de las luchas de los grupos feministas en la esfera pública (Correa, 2018). Desde fines de los 90’, se ha divulgado este concepto en revistas académicas de universidades confesionales, como es el caso de G. Aparici (2009), que presenta la “ideología de género” como un “campo de estudio” u objeto de estudio “estable” o la revista *Antropología y Cultura Cristiana Humanitas* editada por la Pontificia Universidad Católica de Chile, que dedicó a este tema un número completo, en 2017.

Desde un punto de vista discursivo, el cuestionamiento de la “ideología de género” como cuerpo teórico sitúa la noción misma de género en el centro del debate. La definición de género como construcción social y cultural, se opondría, según sus autores, al ‘sexo biológico y natural’. Este énfasis en el contraste entre lo “real” –que se asimila mediante distintas estrategias retóricas a lo ‘científico’ y lo “natural”, indistintamente– y lo que dice la “ideología de género” se construye y refuerza discursivamente. La volatilidad de las características sexuales, como propiedad que la “ideología de género” asignaría a los sexos, es extendida por estos grupos a la identidad sexual, en general. De ahí que, por ejemplo, se cuestione la Educación Sexual Integral y se la asocie con la promoción de la homosexualidad, como sexualidad ‘desviada’, ‘antinatural’. En términos de lo que estos grupos formulan, quienes promueven la “ideología de género”, buscan la eliminación de las diferencias “naturales” entre los sexos, y ello deriva, en la inestabilidad psíquica de los niños; este argumento está en la base de prohibir en las escuelas cualquier referencia al género. Y genera, además, reacciones de protección de parte de quienes son interpelados por esos discursos.



Desde un punto de vista discursivo, el cuestionamiento de la “ideología de género” como cuerpo teórico sitúa la noción misma de género en el centro del debate. La definición de género como construcción social y cultural, atribuida al llamado feminismo radical, se opone al “sexo” biológico y natural.



No hay ideología de género sin estatismo.

Los “colectivos de la diversidad” califican de “odio” aquellas ideas que les son contrarias, mientras imponen una doctrina según la cual todo lo que es “odio” (esto es, lo que ellos definen como tal) debe ser censurado. Es decir: no toleran la diversidad de ideas. Y, en consecuencia, como son autoritarios por definición, solicitan a los organismos estatales que ofician de policía ideológica que cancelen nuestros eventos.

Mientras tanto, seguimos llenando todos los auditorios que pisamos. Las entradas de Guadalajara ya están todas agotadas; lo mismo las 800 de Colima. La censura nos fortalece; estamos despertando a la gente y levantando a la reacción.

Vemos entonces que al construir a la “ideología de género” como aquello a combatir, por medio de la guerra, su estrategia se consolida, semántica y comunicacionalmente, con mensajes en redes sociales, por ejemplo, páginas en Facebook como “No Más Ideología de Género” o “No a la Ideología de Género”. En el mismo sentido, hay videos publicados y difundidos en YouTube que explican en qué consiste este cuerpo de ideas y enseñan cómo combatirla. Y finalmente, con el uso reiterado de hashtags como mecanismo de vinculación de mensajes y legitimación de discursos, así como recurso para identificar y alinear a los lectores con las ideas evocadas (Zappavigna 2012), buscan generar consensos e identificaciones colectivas a las que recurren para frenar los derechos sexuales y reproductivos.

En el mismo sentido, podemos ver que ha funcionado la expresión #Salvemosalasvidas. Recurriendo a una épica, en la que quienes se organizan y comprometen, se recurre a valores abstractos, pero también a una apelación colectiva y directa a participar en la batalla.



Conclusiones

Los discursos reproducen o cuestionan modos de representar el mundo y la disputa por los modos de significar representaciones e identidades sociales se da en distintas arenas discursivas. Hemos visto que en el caso de los grupos antiderechos, las redes sociales han funcionado como un medio de divulgación y legitimación de discursos y voces, que permiten promover, resistir y accionar contra políticas que reivindicán y defienden derechos sexuales y reproductivos y buscan la igualdad de género. La retórica

de la guerra, como estrategia discursiva, pone el género en el centro del cuestionamiento, lo resignifica y lo convierte en un valor negativo al recontextualizarlo como “ideología de género”, y asignarle el rol de herramienta de destrucción de normas y valores socialmente preciados, como la familia. Al construir como enemigos a quienes promueven derechos sexuales y reproductivos o políticas que promuevan la igualdad de género, van desarrollando estrategias de adhesión para ‘futuras batallas’. Todo ello se realiza en el ámbito de las redes sociales, donde la circulación de discursos encuentra nuevos y variados medios de legitimación e interacción. La convocatoria a la acción ciudadana, desde posiciones que no reconocen alineamientos políticos o religiosos facilita, junto a la propia dinámica de las redes, procesos de construcción de voces colectivas, que se corresponden con actores sociales y políticos difusos, cuyo objetivo sigue siendo frenar los avances significativos en el campo de los derechos sexuales y reproductivos y de los derechos humanos, en general.

PÉREZ, S.I y MORAGAS, F. (2021, noviembre). “La guerra retórica contra el género en América Latina” [en línea]. Florianópolis: Universidad Nacional de Quilmes. Consultado el 27 de abril de 2023 en <http://discursogenero.web.unq.edu.ar/wp-content/uploads/sites/147/2021/11/Pe%CC%81rez_Moragas_FG2021.pdf>.

Referencias

- Correa, Sonia; Patternote, David y Kuhar, Roman. The globalisation of anti-gender campaigns. Transnational anti-gender movements in Europe and Latin America create unlikely alliances. *International Politics & Society*, 2018. Disponible en línea: <https://www.ips-journal.eu/topics/human-rights/article/show/the-globalisation-of-anti-gender-campaigns-2761/> [Última consulta: 28 de octubre de 2019].
- Correa, Sonia. "A política do gênero": um comentário genealógico. *Cadernos Pagú* (53); 2018:185301. ISSN 1809-4449.
- Goldentul, Anaía y Saferstein, Ezequiel. Los jóvenes lectores de la derecha argentina. Un acercamiento etnográfico a los seguidores de Agustín Laje y Nicolás Márquez. *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación* (112), 113–131, 2020.
- Fairclough, Norman. *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. Londres: Routledge, 2003.
- Khosraviniq, M. y Esposito, E. Online Hate, digital discourse and critique: Exploring digitally-mediated discursive practices of gender-biased hostility. *Lodz Papers in Pragmatics* 14.1, 45–68, 2018.
- Kováts, Eszter y Poim, Maari (eds.). *Gender as symbolic glue. The position and role conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*. Budapest: FEPS-Fund, Friedrich Ebert, 2015.
- Kuhar, Roman; Zobec, Aleš. The anti-gender movement in Europe and the educational process in public schools. *CEPS Journal* 7(2), 29-46, 2017. URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-145948.
- Shameen, Nauren. *Derechos en riesgo. Observatorio sobre la Universalidad de los Derechos. Informe sobre tendencias en derechos humanos 2017*. Toronto – Ciudad de México: AWID, 2017.
- Stefanoni, Pablo. Biblia, buey y bala... recargados. Jair Bolsonaro, la ola conservadora en Brasil y América Latina. *Nueva Sociedad* 278, 4–11, noviembre–diciembre 2018.
- Torres, Germán, Pérez, Sara y Moragas, Florencia. "Gender ideology" in conservative discourses: Public sphere and sex education in Argentina. M. Pérez, G. Trujillo-Barbadillo (eds.), *Queer Epistemologies in Education, Queer Studies and Education*, Pallgrave Macmillan.
- Vaggione, Juan Marco y Mujica, Jaris (comp.) *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir, 2016.

La autora

Rita Segato

Doctora en Antropología, teórica y activista feminista. Profesora de Antropología en la Universidad de Brasilia y la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es especialmente conocida por sus investigaciones que se han orientado a las cuestiones de género en los pueblos originarios y comunidades latinoamericanas, a la violencia de género y a las relaciones entre género, racismo y colonialidad. Es autora, entre otros libros, de *Las Estructuras Elementales de la Violencia* (Prometeo, 2003 y 2013), *La guerra contra las mujeres* (Traficantes de Sueños, 2016), *Contra-pedagogías de la Crueldad* (Prometeo, 2018) y *Escenas de un Pensamiento Incómodo* (Prometeo, 2023)."

Manifiesto en cuatro temas

Rita Segato

Tema uno: la centralidad de la cuestión de género

La presión desatada en todo el continente por demonizar y tornar punible lo que representan como “la ideología de género” y el énfasis en la defensa del ideal de la familia como sujeto de derechos a cualquier costo transforma los voceros del proyecto histórico del capital en fuentes de prueba que, lejos de ser residual, minoritaria y marginal, la cuestión de género –el orden patriarcal– es la piedra angular y centro de gravedad del edificio de todos los poderes.

En otras palabras, si la década benigna de la “democracia multicultural” no afectaba la máquina capitalista,¹ sino que producía nuevas élites y nuevos consumidores, ¿por qué ahora se hace necesario abolirla y decretar un nuevo tiempo de moralismo cristiano familista, sospechosamente afín a los belicisms plantados por los fundamentalismos monoteístas de otras regiones del mundo? Probablemente porque nuestros antagonistas de proyecto histórico descubrieron, inclusive antes que muchos de nosotros, que el pilar, cimiento y pedagogía de todo poder es el patriarcado.

El mandato de masculinidad es la primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación. La violencia patriarcal, misógina, homofóbica y transfóbica, de esta plena modernidad tardía –nuestra era de los derechos humanos y de la ONU– se revela precisamente como síntoma al expandirse sin freno a pesar de las grandes victorias obtenidas en el campo de la letra, porque en ella se expresa de manera perfecta el arbitrio creciente de un mundo marcado por la *dueñidad–lordship* una nueva forma de *señorío* resultante de la aceleración de la concentración y de la expansión de una esfera *paraestatal* de control de la vida. Es en esos crímenes que el capital, en su forma contemporánea, expresa la existencia de un orden regido por el arbitrio, exhibiendo el espectáculo de falencia institucional inevitable ante niveles de concentración de riqueza y capacidad de compra sin precedentes.

Al proyecto histórico de los *dueños* le resulta indispensable predicar y reinstalar en la sociedad un fanatismo patriarcal militante que parecía haberse ausentado para siempre. En América Latina ha aparecido recientemente la expresión “ideología de género” como categoría de acusación. Inclusive con un proyecto de ley federal en Brasil llamado “Ley de la Escuela Sin Partido.” En la redacción de ese proyecto de ley, el párrafo único del primer artículo establece la prohibición en la educación de “la aplicación de los postulados de la teoría o ideología de género” y de “cualquier práctica que pueda comprometer, precipitar u orientar la maduración y el desarrollo en armonía con la respectiva identidad biológica de sexo”. El extraordinario empeño en el campo del “género” por parte de la nueva derecha, representada por las facciones más conservadoras de todas las iglesias, a su vez representantes del empresariado extractivista recalcitrante actuando en el agronegocio y en las mineras, es, por lo menos, enigmático. El estilo truculento y el espíritu de los argumentos se aproximaba a algo que ya conocemos, porque evoca, con relación a la posición de las mujeres, el patrullismo y avidez persecutoria del fundamenta-

1 Ver mi crítica al multiculturalismo en mi libro de 2007, *La nación y sus otros*.

lismo islámico², que no es otra cosa que la versión más occidentalizada del islam, por ser reactiva con respecto a Occidente en su emulación del esencialismo identitario y racializador de la modernidad occidental. ¿No estaremos testimoniando el intento de plantar y hacer cundir entre nosotros el embrión de una guerra religiosa semejante a la que viene destruyendo el Medio Oriente, justamente en tiempos en que la decadencia política y económica del imperio le deja la guerra como único terreno de superioridad incontestable?

Tema dos: pedagogía patriarcal, crueldad y la guerra hoy

La expresión “violencia sexual” confunde, pues, aunque la agresión se ejecute *por medios sexuales*, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder. No se trata de agresiones originadas en el deseo de satisfacción sexual—siempre derivada de un trueque en reciprocidad o *relación*—, sino que la libido se orienta aquí a obedecer a una regla o mandato³ de masculinidad que exige constantes pruebas de la pertenencia a la clase de los hombres. Las *tres abominaciones patriarcales: homofobia, transfobia y misoginia*, que llevan a respectivos crímenes, se originan en la interpretación de la homosexualidad, la transexualidad y la femineidad ostensiva y autoconfiante como no otra cosa que desacatos a lo que impone el mandato de masculinidad. Lo que refrenda la pertenencia al grupo es un tributo que, mediante exacción, fluye de la posición femenina a la masculina, construyéndola, y la obediencia de hombres y mujeres a este mandato es la primera pedagogía de poder. Esta formación jerárquica y marcada por la lealtad a su estatuto como valor supremo es análoga al orden mafioso. Mediante la *violencia de género* el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo que constituye un tipo de violencia expresiva y no instrumental⁴.

El patriarcado, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad. Esta estructura molda el funcionamiento de todas las desigualdades de prestigio y poder en todos los otros ámbitos de la vida; podríamos decir que se transpone en ellos. Las supremacías en los órdenes económico, político, colonial, racial son réplicas funcionales del orden patriarcal. Es por esto que nos encontramos todavía en el estacionario tiempo de la *prehistoria patriarcal de la humanidad*⁵, tiempo histórico y no biológico, porque necesita de narrativas míticas y de preceptos morales para sustentarse.

Esa estructura se ve radicalmente agravada y transmutada en un orden colonial moderno de alta letalidad para las mujeres, que tiene su inicio en el proceso de conquista y colonización. La jerarquía simple de un *patriarcado de baja intensidad o bajo impacto* en la vida comunal es intervenida por el proceso colonial, primero gerenciado por las metrópolis de ultramar y más tarde por los estados criollos republicanos. Es en este proceso y transición que la asimetría explícita y de baja intensidad de las comunidades precoloniales se transforma en un *patriarcado de alta intensidad*, en el que la vulnerabilidad de las mujeres es máxima⁶. La expresión patriarcal–colonial–modernidad describe adecuadamente la prioridad del patriarcado como apropiador del cuerpo de las mujeres y de éste como primera colonia. La conquista misma hubiera sido una empresa imposible sin la preexistencia de ese patriarcado de baja intensidad, que torna a los hombres

2 Estoy al tanto, hasta cierto punto, de los debates en Europa acerca del islam. Sin embargo, quiero enfatizar aquí que entiendo el fundamentalismo como un falso islam, porque reactivo al Occidente y, como digo, la versión más occidentalizada del islam. Los caciques fundamentalistas cancelaron los debates internos que acompañaron el islam por siglos, como está también sucediendo con los sectores conservadores en todas las Iglesias cristianas. Fundamentalismo es una cultura política religiosa del presente en todas partes. Ver, por ejemplo, los escritos de Abdullah An-Na'im sobre los derechos humanos desde una perspectiva islámica no fundamentalista.

3 *Regla de masculinidad y mandato de masculinidad* son dos expresiones casi intercambiables. Sin embargo, creo que la palabra *mandato* es más precisa para describir el sentido que pretendo comunicar por su ambigüedad: se refiere a una “obligación” de parte de los hombres, en el sentido de una “regla” que pesa sobre ellos, pero también hace referencia a una atribución de investidura como autoridad, es decir, a una entronización en la posición de autoridad. Por lo tanto, tiene dos sentidos simultáneamente, de forma semejante a la idea de *sueto* que es por un lado agente, pero también sujetado: obligación y privilegio. Clarifico más esta idea más tarde en el texto, cuando describo la masculinidad como una corporación.

4 Como argumento en mi libro *Las estructuras elementales*.

5 Uso esta expresión en *Las estructuras elementales*.

6 Según el argumento desarrollado en *La crítica de la colonialidad*.

dóciles al mandato de masculinidad y, por lo tanto, vulnerables a la ejemplaridad de la masculinidad victoriosa, imperial. Los hombres de los pueblos vencidos irán así a funcionar como pieza bisagra entre dos mundos, divididos entre dos lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, pautado ahora por la masculinidad vencedora, por el otro.

El género es, en este análisis, la forma o configuración histórica elemental de todo poder en la especie y, por lo tanto, de toda violencia, ya que todo poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta. Desmontar esa estructura de tiempo lentísimo será, por eso mismo, la condición de posibilidad de todo y cualquier proceso capaz de reorientar la historia y poner fin a la *prehistoria patriarcal de la humanidad*. Sustenta mi afirmación de su precedencia y universalidad la constatación de la existencia de una fórmula mítica de dispersión planetaria que relata un momento, ciertamente histórico –ya que si no fuera histórico no aparecería hoy en la forma de narrativa– en que la mujer es vencida, dominada y disciplinada, es decir, colocada en una posición de subordinación y obediencia. No solo el relato bíblico del Génesis sino una cantidad inmensa de mitos origen de pueblos cuentan también la misma y reconocible historia. En el caso de Adán y Eva, el acto de comerse la manzana retira a ambos de su *playground* edénico de placeres irrestrictos y hermandad incestuosa, y castiga a ambos, conyugalizándolos. Mitos dispersos en todos los continentes, Xerente, Ona, Baruya, Masai, etc., incluyendo el enunciado lacaniano de un falo que “es” de la mujer pero que el hombre “tiene,” leído aquí en clave de historia compactada en mito, nos hablan de un evento fundacional, temprano, porque común a numerosos pueblos de todos los continentes. Podría tratarse de la transición a la humanidad, en la fase en que ésta emerge todavía una, antes de la dispersión de sus linajes y de la proliferación de sus pueblos, durante la era en que la prominencia muscular de los machos se transformaba en la prominencia política de los hombres, en la larga transición de un programa natural a un programa civilizatorio, es decir, histórico. La hondura temporal ha inscripto lo que podría ser un relato histórico en una síntesis mítica.⁷

El cimiento patriarcal primitivo funda todas las desigualdades y expropiaciones de valor o *plusvalía universal que nutre el capital sexual de los hombres* y habilita el edificio de todos los poderes, ya que potencia, en alguna de sus variantes –sexual, bélica, económica, política, intelectual o moral– es el predicado exigido para calificarse viril. Mientras no causemos una fractura definitiva en el cristal duro que ha estabilizado desde el principio de los tiempos la *prehistoria patriarcal de la humanidad*, ningún cambio relevante en la estructura de la sociedad parece ser posible, justamente porque no ha sido posible a pesar de todos los esfuerzos en el campo jurídico institucional moderno. No ha sido posible, en ninguno de los intentos históricos, acceder a las llaves operativas del Estado y desde allí reorientar la historia en la dirección de un bienestar mayor para más gente, ya que las políticas de Estado y las disputas por los controles operativos del mismo son ineludiblemente de naturaleza patriarcal. Es por eso que la asimetría de género, su estructura, que hasta hoy no es otra que el orden patriarcal instituido en el principio de la historia y que tiene en el Estado su último ciclo y concreción, muestra ahora como nunca antes su drama y la urgencia en hallar otras formas de lucha.

Con el proceso de conquista y colonización, una mutación exacerba el patrón jerárquico originario. El hombre con minúscula, de sus tareas y espacio particulares en el mundo tribal, se transforma en el “Hombre” con mayúscula, sinónimo y paradigma de “Humanidad”, de la esfera pública colonial–moderna. Adopto la expresión “moderno” precedido por el término “colonial,” para expresar, en concordancia con el giro decolonial con que Aníbal Quijano⁸ ha inflexionado la conciencia histórica y sociológica, la necesidad del evento “americano” como condición de posibilidad de la modernidad, así como también del capitalismo. Con esa mutación histórica de la estructura de género, el sujeto masculino se torna modelo de lo humano y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, es decir, de todo cuanto sea dotado de politicidad, interés general y valor universal. Al mismo tiempo, el espacio de las mujeres y todo lo relacionado con la escena doméstica, se vacía de su politicidad y vínculos corporados, de alianza y

7 El líder Kurdo Abdullah Öcalan, preso en Turquía desde 1999, sitúa la caída de las mujeres en el fin del Neolítico. Ver su libro *Liberar la vida*.

8 Para una guía de lectura de la obra de Quijano y una gran cantidad de referencias de sus publicaciones, ver mi artículo reseña “Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del poder,” en *La crítica de la colonialidad*, pp. 35–67.

cooperación, de que gozaba en la vida comunal, para transformarse en margen y resto de la política. El espacio doméstico adquiere así los predicados de íntimo y privado, que antes no tenía, y es a partir de esa mutación que la vida de las mujeres asume la fragilidad que le conocemos, su vulnerabilidad y letalidad se establecen y pasan a incrementarse hasta el presente.

El Estado y la esfera pública en general resultan de la transformación de un espacio particular de los hombres y su tarea específica –la *política* en el ámbito comunitario, intercomunitario y, más tarde, ante el frente colonial y el Estado nacional– en una esfera englobante de toda la realidad y secuestradora de todo lo que se pretende dotado de politicidad. La genealogía de esa esfera englobante “universal y pública” proviene de aquel espacio que era particular y propio de los hombres transformado por el proceso de instalación y expansión de la colonial–modernidad. Es por eso que decimos que el Estado tiene el ADN del patriarcado. La *matriz dual* y reglada por la reciprocidad muta en la *matriz binaria moderna*, en la cual toda alteridad es una función del Uno, y todo Otro tendrá que ser digerido a través de la grilla de un referente universal. A partir de este momento, todo “otro” será otro con referencia al “uno” universal de la colonial modernidad: el negro y el indio serán el “otro del blanco,” la mujer será “el otro del hombre,” las prácticas sexuales consideradas no normativas serán “lo otro de la heteronormatividad,” y las especies no humanas pasarán a definirse precisamente por su “carencia de humanidad”.

Este proceso de mutación de la relación masculino–femenino de jerárquica –en la comunidad– a englobante –en la sociedad de los ciudadanos– es acompañada por una transformación en el campo y significado de la sexualidad. El acceso sexual se ve contaminado por el universo del daño y la crueldad –no solo– la *apropiación* de los cuerpos y su anexión *qua* territorio, sino su *damnación por el gozo expropiador*⁹. Conquista, rapiña y violación no solo como apropiación sino como damnificación se asocian y así permanecen como ideas correlativas atravesando el tiempo desde la conquista, durante el periodo de la instalación de las repúblicas y hasta el presente, cuando el asalto al cuerpo de las mujeres en contextos bélicos ha dejado de ser un daño colateral de la guerra, su anexión e inseminación forzada *qua* territorio desde las guerras tribales hasta las guerras entre estados, para convertirse en objetivo estratégico de “las nuevas formas de la guerra”¹⁰. La pedagogía masculina y el mandato de masculinidad propio de la subjetivación viril ven exacerbadas las estrategias de desensitización y desembocan en una franca *pedagogía de la crueldad* como práctica del *gozo expropiador* funcional a la *codicia apropiadora*. La repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatora. La crueldad habitual es directamente proporcional al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensitización al sufrimiento de los otros y a formas de gozo narcísico y consumista. Un proyecto histórico dirigido por la meta del vínculo como realización de la felicidad muta hacia un proyecto histórico dirigido por la meta de las cosas como forma dominante de satisfacción. Mientras los vínculos producen comunidad, las cosas producen individuos, que a su vez son transformados en cosas.

La actual fase apocalíptica del capital, caracterizada por la gran aceleración concentradora hace caer por tierra la ficción institucional que antes ofrecía una gramática estable para la vida social. Más que la *desigualdad* de que hablábamos en los años ‘70, la realidad presente es de una *dueñidad* o *señorío*, en una *refeudalización* de territorios gigantescos, con su garra sobre los últimos espacios comunes del planeta. Y es precisamente la sombra de la sexualidad como daño que ofrecerá su lenguaje para los pactos de lucro escondidos en una *segunda realidad*. Porque el pacto y el mandato de masculinidad, si no legitima, definitivamente ampara y encubre todas las otras formas de dominación y abuso, que en su caldo se cultivan y de allí proliferan.

9 Ver el capítulo “El sexo y la Norma: Frente estatal-empresarial-mediático-cristiano”, en *La crítica de la colonialidad*, pp. 101–138.

10 Mi argumento sobre la discontinuidad en la historia de la guerra y la emergencia de las mujeres como objetivo estratégico en las guerras informales contemporáneas puede ser leído en el ensayo “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres,” en *La guerra*, pp. 57–90, y fue usado en mi informe de experta ante la Corte de Mayor Riesgo de Guatemala para el caso Sepur Zarco de sometimiento de mujeres maya queqchi a esclavitud sexual y doméstica durante el período de la guerra autoritaria de los años ‘80.

Lo que dije sobre Ciudad Juárez es también aplicable a la lógica de la trata y la reducción a la esclavitud sexual: en su espacio sombrío y dañino se sella el pacto del Estado corporativo con la corporación mafiosa y todos los secretos que hoy pavimentan el camino de la *acumulación*.

La trata con fines de esclavitud sexual de nuestro tiempo, distinta en diversos aspectos de la que asoló a los países de inmigración en las primeras décadas del siglo XX, ilustra esta idea, pues su rendimiento no reside meramente en la contabilidad del lucro material que de ella se extrae, sino en lo que ella cobija, en términos de los pactos de silencio y complicidad que a su sombra se consolidan. Economías simbólica y material entreveradas, en las que el cuerpo de las mujeres hace de puente entre lucro en peculio y capacidad de dominio jurisdiccional expresado en un orden moral en que acceso sexual cimienta el mancomunamiento de los dueños al garantizarles la capacidad de dañar impunemente. En la trata y en los femicidios –*femigenocidios*– propios del orden bélico mafioso y de la esfera paraestatal que se expande en el continente no es únicamente la materialidad del cuerpo de la mujer lo que se domina y comercia, sino su funcionalidad en el sostenimiento del pacto del poder. Será por eso, posiblemente, que no se puede abolir ese comercio, material y simbólico, a pesar de todos los esfuerzos.

Sin duda esto tiene su papel en las guerras informales contemporáneas, y en su “feminización” y carácter profanador apuntados como metodología de las nuevas formas de la guerra por diversos autores. He constatado, en el peritaje antropológico de género que realicé para el Caso Sepur Zarco de sometimiento a esclavitud sexual y doméstica de un grupo de mujeres maya q’eqchi’es de Guatemala, cómo ese “método” de destrucción del cuerpo social a través de la profanación del cuerpo femenino tuvo un papel importante en la guerra genocida del Estado autoritario en los años ‘80. Una estrategia “de manual de guerra,” que nada tuvo que ver con el orden jerárquico de un patriarcado de baja intensidad propio de los hogares campesino–indígenas. La potencia expresiva de la letalidad moral de la guerra sobre el cuerpo de las mujeres y su carácter deliberado, programado por los estrategas en sus laboratorios y ejecutado quirúrgicamente por una secuencia de mandos, fue evidente y revela ese papel de la posición femenina en las guerras mafiosas o represivas, que expanden la esfera de control paraestatal sobre las poblaciones.

En tiempos de crueldad funcional y pedagógica, es en el cuerpo de la mujer –o del niño– que la crueldad se especializa como mensaje, porque en un imaginario arcaico no representan la posición del antagonista bélico sino del tercero “inocente” de las tareas de guerra. Es por eso que, en ellos, como víctimas sacrificiales, se sella el pacto de complicidad en el poder y se espectaculariza su arbitrio. He propuesto el término *femigenocidio* para este tipo de violencia femicida de carácter público, que no puede ser referido a agresiones de fundamento vincular. Agregó aquí que por las intersecciones que resultan entre las varias formas de opresión y discriminación existentes, y las estadísticas, como fidedigno *espejo de la reina mala*, demuestran, podríamos combinar la categoría *amefricanidad* en homenaje a la gran pensadora negra brasileña prematuramente fallecida, Lélia Gonzalez (1988), y hablar de *amefricafemigenocidio*; y también la categoría *juvenicidio*, utilizada por Rossana Reguillo y otros autores mexicanos, para montar *amefricajuvenifemigenocidio*, que designa la ejecución cruel y sacrificial no utilitaria sino expresiva del acto en que el poder exhibe su discrecionalidad y soberanía jurisdiccional.¹¹

En suma, los crímenes del patriarcado expresan las formas contemporáneas del poder, el arbitrio de los dueños sobre la vida, así como una *conquistualidad* violadora y expropiadora permanente por resultar un término más verdadero que *colonialidad*, especialmente después de concluir, a partir de situaciones como la guerra represiva guatemalteca, la situación de la Costa Pacífica de Colombia o el martirio del pueblo Guaraní Kaiowa en Mato Grosso, entre otros espacios del continente, que es falso pensar que el proceso de la Conquista un día concluyó.

A la pregunta sobre cómo se detiene la guerra, referida al escenario bélico informal contemporáneo que se expande en América Latina, he respondido: desmontando, con la colaboración de los hombres y en su propio beneficio, el mandato de masculinidad, es decir, desmontando el patriarcado, pues es la pedagogía de la

11 Ver, por ejemplo, Reguillo: “Jóvenes en la encrucijada,” p. 140; y los ensayos de Reguillo y otros en Valenzuela, *Juvenicidio*.

masculinidad lo que hace posible la guerra, y lo que proporciona a los señores de la guerra la mano de obra bélica, la *carne de cañón*. Sin una paz de género no podrá haber ninguna paz verdadera. Conseguir desmantelar el patriarcado es particularmente difícil porque la fraternidad masculina es una corporación, y las organizaciones mafiosas replican esa estructura también. Hay dos características inherentes a la estructura corporativa: una de ellas es que el valor supremo de este tipo de organización, que predomina por sobre todos los otros valores, es la lealtad al grupo, a sus miembros e intereses; la segunda es que la corporación es internamente jerárquica, de tal forma que hay una obediencia debida a sus escalones más altos y a sus miembros paradigmáticos. La pertenencia corporativa a la masculinidad, entrenada e inculcada en el proceso de socialización de los hombres es fácilmente transpuesta al proceso de entrada en otras organizaciones corporativas, como por ejemplo algunas profesiones prestigiosas, las Fuerzas Armadas, y las mafias.

La colaboración de los hombres a la política de las mujeres no obedece a una oferta de colaboración ni mucho menos de “protección” de los mismos a nuestras luchas, sino a su propio interés por libertarse de la “corporación masculina.” Muchos de ellos saben, los más inteligentes e informados, que nuestro movimiento será capaz de defenderlos a ellos también del mórbido y decadente “mandato de masculinidad” al que habían sido enseñados a curvarse. El mandato de masculinidad, que es un mandato de violación, tiene, como primera víctima, a los hombres, y la violencia de género es también intragénero, entre hombres.

Tema tres: lo que enmascara la centralidad del patriarcado como pilar del edificio de todos los poderes

Lo que enmascara la centralidad de las relaciones de género en la historia es precisamente el carácter binario de la estructura que torna la *esfera pública englobante*, totalizante, sobre y a expensas de su *otra residual: el dominio privado, personal*; es decir, la relación entre vida política y vida extra-política. Ese binarismo determina la existencia de un universo cuyas verdades son dotadas de valor universal e interés general y cuya enunciación es imaginada como emanando de la figura masculina, y sus *otros*, concebidos como dotados de importancia particular, marginal, minoritaria. El hiato inconmensurable entre *lo universalizado y central*, por un lado, y lo residual *minorizado*, por el otro, configura una estructura binaria opresiva y, por lo tanto, inherentemente violenta de una forma en que otros órdenes jerárquicos no lo son. Es justamente por esta *mecánica de minorización* en la estructura binaria de la modernidad que los crímenes contra las mujeres y la posición femenina en el imaginario patriarcal colonial-moderno no acaban de encontrar su justo lugar en el derecho ni alcanzan su pleno carácter público jamás.

En ese sentido, inclusive, podríamos arriesgar la idea de que la quema de brujas en el medioevo europeo no se equivale a los feminicidios contemporáneos, sino que tiene una relación genealógica con éstos, pues aquella representaba una *pena pública de género*, mientras los feminicidios contemporáneos, aunque sean realizados en medio del fragor, espectáculo y ajustes de cuentas de las guerras paraestatales, nunca alcanzan a emerger de su captura privada en el imaginario de los jueces, procuradores, editores de medios y la opinión pública en general.

La modernidad es una gran máquina de producir anomalías de todo tipo, que luego tendrán que ser tamizadas, en el sentido de procesadas por la grilla del referente universal y, en clave multicultural, reducidas, tipificadas y clasificadas en términos de *identidades políticas iconizadas*, para solamente en ese formato poder ser reintroducidas como sujetos posibles de la esfera pública. Todo lo que no se adapte a ese ejercicio de travestismo adaptativo a la matriz existente –que opera como una gran digestión– permanecerá como anomalía sin lugar y sufrirá la expulsión y el destierro de la política. Es de esa forma que la modernidad, con su Estado oriundo de la genealogía patriarcal, ofrece un remedio para los males que ella misma ha producido, devuelve con una mano y de forma decaída lo que ya ha retirado con la otra y, al mismo tiempo, subtrae lo que parece ofrecer. En ese medio, la diferencia radical, no tipificable ni funcional al pacto colonial-moderno-capitalista, no puede ser negociada, como sí puede y es constantemente negociada en el medio comunitario propio de los pueblos amefricanos del continente.

La modernidad, con su precondition colonial y su esfera pública patriarcal, es una máquina productora de anomalías y ejecutora de expurgos: positiviza la norma, contabiliza la pena, cataloga las dolencias,

patrimonializa la cultura, archiva la experiencia, monumentaliza la memoria, fundamentaliza las identidades, cosifica la vida, mercantiliza la tierra, ecualiza las temporalidades

El camino, por lo tanto, no es otro que desenmascarar el binarismo esfera pública –vida privada de esta matriz colonial– moderna, replicada en múltiples otros binarismos de los cuales el más citado es el de género, y hacerlo desmoronar, abdicando de la fe en un Estado del que no se puede esperar que pueda desvencijarse de su constitución destinada a secuestrar la política de su pluralidad de cauces y estilos. Esto es especialmente verdadero para el medio latinoamericano en el que los estados republicanos fundados por las élites criollas no representaron tanto un quiebre con relación al periodo de la administración colonial como la narrativa mítica histórica nos ha hecho creer, sino una continuidad en la que el gobierno, ahora situado geográficamente próximo, se estableció para heredar los territorios, bienes y gentes antes en poder de la administración ultramarina. Las así llamadas independencias no fueron otra cosa que el repase de esos bienes de allá para acá, pero un aspecto fundamental permaneció: el carácter o sentimiento siempre exterior de los administradores con relación a lo administrado. Esta exterioridad inherente a la relación colonial agudiza la exterioridad y distancia de la esfera pública y del estado con relación a las gentes, y lo gobernado se vuelve inexorablemente marginal y remoto, agravando el hiato del que hablo y la vulnerabilidad de la gestión como un todo. Nuestros estados fueron arquitectados para que la riqueza repasada pudiera ser apropiada por las élites fundadoras; hasta hoy la vulnerabilidad a la apropiación es la característica de su estructura, de forma que, cuando alguien no perteneciente a esas élites ingresa al ámbito estatal, se transforma en élite como efecto inexorable de formar parte de ese ámbito de gestión siempre exterior y sobrepuesto. La crisis de la fe cívica se vuelve inevitable. De hecho, el sujeto fundador de las repúblicas de nuestro continente, es decir, el “criollo,” no es tal paladín de la democracia y la soberanía como la historia publicita, sino el sujeto de cuatro características que refrendan su exterioridad con relación a la vida: es racista, misógino, homofóbico y especista.

Será necesario sacudir la *fantasía del estado*, la *fantasía de la ley*, el puerto seguro y la tierra firme de las certezas patriarco–estatales que nos impiden avanzar. Revisar, por ejemplo, la inalcanzable fórmula inclusiva de los Derechos Humanos “diferentes pero iguales,” que encubre la permanente e intocable asimetría binaria de un sujeto masculino que se pretende universal. Sugerir, entonces, con base en la estructura explícitamente jerárquica de los mundos comunitarios, pero radicalmente pluralista, la de “desiguales pero diferentes,” que sin duda abre una ruta más verdadera hacia un estilo propio de la politicidad de las mujeres. Invertir también la consigna feminista de los años 70’ “lo personal es político”, cuyo paradójico resultado fue un feminismo de pía *fe estatal*, que colocó todas sus fichas en el logro de victorias dentro del campo del Estado para obtener más leyes y más políticas públicas que pudiesen contener el espiral de violencias de género en la intimidad. El camino que propongo no es una traducción de lo doméstico a los términos públicos, su digestión por la gramática pública para alcanzar algún grado de politicidad en el terreno del Estado, sino el camino opuesto: *domesticar la política*, desburocratizarla, humanizarla en clave doméstica, de una domesticidad repolitizada. Los constantes fracasos de la estrategia de tomar el Estado, por fuerza o por elecciones, para reconducir la historia indican que ese podría no ser el camino: jamás se ha conseguido llegar a destino mediante la toma del Estado, pues la arquitectura estatal es la que acaba por imponer sobre sus operadores su razón de ser como sede de una élite administradora que es, además, de linaje colonial. Que sea reconocida y reaprovechada la pluralidad de espacios y politicidades de diferente estilo que la vida comunal ofrece, al contemplar la diferencia entre la tarea política de los hombres –en la aldea, entre aldeas y ante al frente colonial–. Mientras tanto, el camino es anfibio, dentro y fuera del campo estatal, con políticas intra y extraestatales, de la propia gente organizada, reatando vínculos, reconstruyendo comunidades agredidas y desmembradas por el proceso de la intervención colonial estatal llamado modernización.

Lo que debemos recuperar, al desmontar el binarismo público–privado, son las tecnologías de sociabilidad y una politicidad que rescate la clave perdida de la política doméstica, de las *oiconomías*, así como los estilos de negociación, representación y gestión desarrollados y acumulados como experiencia de las mujeres a lo largo de su historia en su condición de grupo diferenciado de la especie, a partir de la división social del trabajo. Hubo derrotas, sin duda. Pero mayor es la derrota contemporánea de los dueños,

en el camino hacia la catástrofe a que su enemistad con la vida los condujo. No se trata de esencialismo y sí de una idea de historias en plural, de una *pluralidad histórica*, en la que sociedades de distinto tipo y estructura han construido sus proyectos, dentro de los cuales también las metas de felicidad y bienestar y formas de acción en clave femenina y masculina se han diferenciado. Las mujeres podemos recuperar esa politicidad en clave femenina, y los hombres pueden sumarse y aprender a pensar la política de otra forma. Podría ser el principio de una nueva era, la cual, en realidad, ya está dando señales de aparecer; la puesta en marcha de un nuevo paradigma de la política, quizás el principio del fin de la *prehistoria patriarcal de la humanidad*.

Al final, las feministas nos hemos esforzado a lo largo de la historia de nuestro movimiento por recrear sororidades, en el sentido de blindajes de los espacios nuestros, olvidando o quizás desconociendo que esos blindajes siempre han existido en el mundo comunal, hasta ser desalojados por la captura de toda asociación, representación y tarea de gestión en una esfera que ha totalizado la política y que se encuentra modelada “a imagen y semejanza” de las instituciones del mundo de los hombres. La historia de los hombres es audible, la historia de las mujeres ha sido cancelada, censurada y perdida en la transición del mundo–aldea a la colonial–modernidad.

El *totalitarismo de la esfera pública* conduce al fatal equívoco de la *fe estatal* y a la consecuente crisis de la misma que se viene instalando. Concepciones de una sociedad futura perfecta instalan un *autoritarismo de la utopía* que hace suponer que una eficaz apropiación del Estado por sectores progresistas podrá conducirnos triunfalmente a una sociedad perfecta. La utopía no puede evitar un efecto autoritario, por eso, lo mejor es retirar los ojos de la abstracción utópica, evolucionista y eurocéntrica proyectada en un futuro cuya real indeterminación e incerteza se presume pasible de control, para dirigirlos a las experiencias concretas que los pueblos de organización comunitaria y colectiva todavía hoy, y entre nosotros, ponen en práctica para limitar la acumulación descontrolada y cohibir la grieta de desigualdad entre sus miembros. La única inspiración posible, porque no está basada en una ilusión de futuro diseñada a priori por la neurosis de control característica de la civilización europea, es la experiencia histórica concreta de aquéllos que, aun después de quinientos años de genocidio constante, deliberaron y enigmáticamente eligieron persistir en su proyecto histórico de continuar siendo pueblos, a pesar de habitar en un continente de desertores como el nuestro –desertores de sus linajes no blancos y de su pertenencia a un paisaje humano e histórico amefricano–. Aun en medio de las grandes metrópolis latinoamericanas, vemos las lecciones de los que persisten tejiendo comunidad.

Tema cuatro: hacia una política en clave femenina

Buscar inspiración en la experiencia comunitaria, es decir, no repetir el reiterado error estratégico de pensar la historia como un proyecto a ser ejecutado por el Estado, se presenta como la alternativa a todos los experimentos que han venido fracasando a lo largo de la historia. Retejer comunidad a partir de los fragmentos existentes sería entonces la consigna. Eso significa, también, recuperar un tipo de politicidad cancelada a partir del secuestro de la enunciación política por la esfera pública, y la consecuente minorización y transformación en resto o margen de la política de todos aquellos grupos de interés que no se ajusten a la imagen y semejanza del sujeto de la esfera pública. Ese estilo de hacer política que no forma parte de la historia de la gestación de la burocracia y el racionalismo moderno tiene su punto de partida en la *razón doméstica*, con sus tecnologías propias de sociabilidad y de gestión.

La experiencia histórica masculina se caracteriza por los trayectos a distancia exigidos por las excursiones de caza, de parlamentación y de guerra entre aldeas, y más tarde con el frente colonial. La historia de las mujeres pone su acento en el arraigo y en relaciones de cercanía. Es su estilo de hacer política en ese espacio vincular, de contacto corporal estrecho y menos protocolar, arrinconado y abandonado cuando se impone el imperio de la esfera pública, lo que debemos recuperar. Se trata definitivamente de otra manera de hacer política, una política de los vínculos, una gestión vincular, de cercanías, y no de distancias protocolares y de abstracción burocrática. Necesitamos restaurar no solamente los hilos de memoria a que la apreciación en el espejo de nuestra corporalidad racializada nos remite, anclándonos

en un paisaje propio, sino también rescatar el valor y reatar la memoria de la proscrita y desvalorizada forma de hacer política de las mujeres, bloqueada por la abrupta pérdida de prestigio y autonomía del espacio doméstico en la transición a la modernidad.

Pero sin caer en el voluntarismo, ya que no todo colectivo de dimensiones pequeñas y relaciones cara a cara es una comunidad. Es ese el error de los ejercicios de economía solidaria y de justicia restaurativa, pues cuando un colectivo se organiza con un fin instrumental como, por ejemplo, suplir carencias en momentos de escasez o resolver conflictos, se disuelve apenas el problema que vino a solucionar se ve resuelto, como se ha visto para el caso de Argentina después de la crisis del 2001. Una comunidad, para serlo, necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por un cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción por parte de sus miembros de que se dirigen a un futuro en común y vienen de una historia común, aunque no desprovista de conflictos internos sino al contrario. Es decir, una comunidad es tal porque comparte una historia. En efecto, no es un patrimonio de costumbres enyesadas el referente de una comunidad o un pueblo, sino el proyecto de darle continuidad a la existencia en común como sujeto colectivo. Eso es el arraigo comunitario y localizado en un paisaje que las mujeres han venido defendiendo y siguen haciéndolo. La política del arraigo ha sido su política. Y no hay nada que el proyecto histórico del capital perciba como mayor obstáculo en su camino expansionista que el arraigo comunitario y local.

Es el deseo de un estar en conjunción, en interlocución, lo que hace a una comunidad, además de la permanente obligación de reciprocidad que hace fluir diferentes tipos de recursos entre sus miembros. Es posible pensar que las iglesias neopentecostales y evangélicas literalistas, cuyas gerencias controlan la voluntad de números crecientes de poblaciones latinoamericanas, han sabido precisamente hacer la mimesis de las tecnologías comunitarias de sociabilidad y sustituir los antiguos y deshechos conjuntos por otros nuevos y vaciados de su sentido de arraigo e historia.

Retejer comunidad significa alistarse en un proyecto histórico que se dirige a metas divergentes con relación al proyecto histórico del capital. Aquí la religión o lo que he llamado “cosmos propio” juega un papel considerable. Lo comprendí enseñando en un barco-universidad llamado *SS Universe* administrado por la Universidad de Pittsburgh, en el que universitarios norteamericanos de familias ricas y destinados muchos de ellos a ocupar cargos públicos en el futuro se matriculan para realizar un “*semester at sea*” en el que obtienen los créditos de diversas materias mientras dan la vuelta al mundo. En el año 1991, debido a los peligros de la Guerra del Golfo, el transatlántico fue obligado a cambiar su curso y fui contratada como docente entre los puertos de Caracas y Salvador de Bahía. Mi rol allí fue enseñar a los jóvenes que harían puerto en Salvador justo el primer día de Carnaval sobre lo que había sido el tema de mi tesis doctoral en los años ‘80: las religiones afrobrasileñas. Durante una de mis clases, un señor que se encontraba asistiendo me pidió la palabra. Se la concedí y, dándome la espalda, asumió la autoridad de profesor. Dirigiéndose a los estudiantes, les dijo: “es por este tipo de religiones que yo les digo que estos países no podrán progresar, porque ellas son *disfuncionales al desarrollo*.” Inmensa fue mi conmoción al escucharlo. Incalculable la lección, que, naturalmente, en mi caso, tomó inmediatamente la dirección contraria a la que el respetable señor se había propuesto. Salí de la clase preguntando por la identidad de esa enigmática persona que tanto había celado por la buena formación de los alumnos ante una peligrosa lección de religión africana en el Brasil. Supe así que se trataba de un político que había sido tres veces gobernador del Estado de Colorado y ahora dirigía el Instituto de Políticas Públicas de la Universidad de su estado –izquierda al Norte, derecha al Sur–. Para siempre entendí que ciertos “cosmos” y espiritualidades, muy lejos de ser “el opio de los pueblos,” constituyen, ciertamente, vallas *disfuncionales al capital*.

De forma algo esquemática, es posible tipificar lo funcional y lo disfuncional al capital en el mundo hoy en términos de dos divergentes proyectos históricos: *el proyecto histórico de las cosas* y *el proyecto histórico de los vínculos*, dirigidos a metas de satisfacción distintas, en tensión, y en última instancia incompatibles. Para tornar más gráfica esta idea usaré como referencia las imágenes documentales y relatos que circulan en el dominio público sobre la peregrinación de los migrantes latinoamericanos al país del Norte,

atravesando México en el tren La Bestia. Llamamos intensamente la atención los testimonios, accesibles en ese material documental pero también, en mi caso, oídos en presencia de sus protagonistas a lo largo de por lo menos tres eventos internacionales dedicados al tema.

El relato tiene una estructura recurrente: los migrantes suben al tren, algunos caen y se lastiman, un número de ellos quedan amputados de algún miembro, las mujeres son todas inescapablemente violadas como en el cumplimiento de una cláusula pétrea, numerosos migrantes son capturados, esclavizados y obligados a trabajar en fincas o para la trata, a uno y otro lado de la Gran Frontera, muchas veces durante años. Al final de esta odisea con sus probaciones extremas, que incluyen también el pago de altas cifras a los coyotes o atravesadores, los migrantes resultan frecuentemente capturados y devueltos a su lugar de origen. Y ¿qué hacen en números considerables? Pues vuelven a empezar la travesía otra vez... El abordaje habitual es la explicación por la expulsión de sus lugares de origen debido a la carencia material y a las guerras mafiosas. En mi caso, después de ver por días imágenes de lo que aquí describo, he pensado de otra forma y lo arriesgo como una apuesta para la comprensión de este raro y compulsivo fenómeno de nuestro tiempo y de nuestro continente, ya que no me refiero a los pueblos expulsados de sus países de origen por las guerras en Oriente Medio. Me aventuro a enfatizar el factor de atracción por encima del factor de expulsión, pero no sin revisar las ideas de abundancia, falta e investimento libidinal como construcciones de una época histórica y de una fase apocalíptica del capital con características particulares, ya apuntadas por Deleuze en su crítica spinoziana al freudismo. Porque es la abundancia que produce la falta, la instala y la impone, demoliendo lo que anteriormente satisfacía y colmaba la vida. En el lugar de partida se encuentra la intemperie resultante de las relaciones de confianza y reciprocidad en proceso de desgaste, desprestigio y ruptura por el efecto interventor de la modernización y las presiones del mercado suprarregional. Rotos los vínculos, impuesta una carencia que no es meramente material sino una intemperie social, la pulsión se desvía y es chupada por lo que elijo llamar “el mundo de las cosas,” la región “donde las cosas están.” Un nuevo tipo de *culto de cargo* se impone como mística: la mística de un paraíso exuberante de mercancías y su estética. Es el *fetichismo del Norte* o, mejor dicho, el *fetichismo del Norte como reino de las mercancías*, que va interviniendo y forzando su entrada en la pluralidad de cosmos del planeta. Lo que captura al continente hacia el Norte es el magnetismo de una *fantasía de abundancia*, de un *fetichismo de la región de la abundancia*, aplicado sobre psiquismos que fluctúan en un vacío de ser, en un espacio que se ha tornado desprovisto de su magnetismo propio, antes garantizado por los placeres y obligaciones de la reciprocidad. Psiquismos chupados por el mundo de las cosas a partir de la falencia múltiple de sus lazos de arraigo. Y para coronar este gráfico, viene a la memoria la fantástica escena de la película *Purgatorio: un viaje al corazón de la frontera*, dirigido por Rodrigo Reyes, en la que vemos tres migrantes adheridos como por una electricidad a la cerca de barrotes metálicos que divide los dos mundos, y percibimos que los zombis de la filmografía reciente los replican aptamente: ellos son también ahora seres desgajados, solos, sin sangre propia, que se alimentan de la vitalidad imaginada de los habitantes del mundo de las cosas.

Este flujo pulsional hacia el mundo de las cosas de sujetos desgajados de territorios en que los vínculos perdieron su oferta y magnetismo exhibe la forma en que el deseo es producido por un exceso que se presenta como fetiche, es decir, mistificado y potente. *Es así que el deseo de las cosas produce individuos, mientras el deseo del arraigo relacional produce comunidad.* Este último es disfuncional al proyecto histórico del capital, pues el investimento en los vínculos como forma de felicidad blinda los lazos de reciprocidad y el arraigo comunal y torna los sujetos menos vulnerables al magnetismo de las cosas. Solo con sujetos desgajados, aislados y vulnerables¹², el mundo de las cosas se impone: las lecciones de las cosas, la naturaleza cosa, el cuerpo cosa, las personas cosas, y su pedagogía de la crueldad que va imponiendo la estructura psicopática, de pulsión no vincular sino instrumental, como personalidad modal de nuestro tiempo. Llamo *pedagogía de la crueldad* a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y la vitalidad en cosas. La trata y la explotación sexual son los más perfectos ejemplos y alegorías de lo que quiero decir con *pedagogía de la crueldad*. Es posible

¹² Recordemos aquí la diferencia que Hannah Arendt hace entre soledad y aislamiento en el tercer volumen de *The Origins of Totalitarianism*.

que eso explique el hecho de que toda empresa extractivista que se establece en los campos y pequeños pueblos de América Latina para producir *comodities* destinadas al mercado global al instalarse llega junto o es inclusive precedido por burdeles y el cuerpo-cosa de las mujeres que allí se ofrecen.

Por eso sugiero que el camino de la historia será el de retejer y afirmar la comunidad y su arraigo vincular. Y por eso creo que la política tendrá que ser a partir de ahora femenina. Tendremos que ir a buscar sus estrategias y estilo remontando el hilo de la memoria y los fragmentos de tecnologías de sociabilidad que están entre nosotros hasta reatar con el tiempo en que el espacio doméstico y sus formas de contacto interpersonal e intercorporal no habían sido desplazados y clausurados por la emergencia de la esfera pública y el Estado, de genealogía masculina, que impuso y universalizó su estilo burocrático y gestión distanciada con el advenimiento de la colonial-modernidad. Este formato de la política y su *razón de estado* es por naturaleza monopólico e impide el mundo en plural. Impone a la política la coherencia del uno y digiere todo otro mediante la grilla de un referente universal. Entretanto, una politicidad en clave femenina no es utópica sino tópica, pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad, investida en el proceso más que en el producto, y sobre todo solucionadora de problemas y preservadora de la vida en el cotidiano.

Un mundo en plural es un mundo probablemente no republicano, pero sí más democrático. Necesitamos recuperar lo que restó y existe en nuestros paisajes, después del gran naufragio, para a retirar de allí el formato de un nuevo estilo de política para el futuro. Al hacerlo, tendremos que ir componiéndole su retórica, es decir, las palabras que nombran y confieren valor discursivo a este proyecto femenino y comunitario, con su historia propia y sus tecnologías de sociabilidad, pues solo ese discurso de valor podrá defendernos de una retórica tan poderosa como es la del valor de los bienes y la cosificación de la vida

SEGATO, Rita, "La Guerra contra las mujeres", Madrid, Traficante de Sueños, 2016.

Bibliografía citada

An-Na'im, A. A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1976.

Öcalan, A. *Liberar la vida: La revolución de las mujeres*. Cologne: International Initiative Edition and Mesopotamian Publishers, 2013.

Reguillo, R. "Jóvenes en la encrucijada contemporánea: En busca de un relato de futuro." *Debate feminista* 48 (2013): 137-151.

Segato, R. L. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

———. *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

———. *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis*. 2nd Edition. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

———. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

———. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Valenzuela, J.M. ed. *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Barcelona: Ned Ediciones, 2015.

