



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

Máster Universitario en Investigación en Filosofía

El aprendizaje del odio

Un análisis del origen y desarrollo del discurso del odio

Autor

Álvaro Montil Miguel

Director

José Luis López de Lizaga

Facultad de Filosofía

Zaragoza (2023-2024)

Contenido

Resumen	3
Palabras clave	3
Abstract	3
Keywords.....	3
0. Introducción.....	4
1. Buenos o malos	6
1.1 Endogrupos y exogrupos	11
2. Construcción de la pertenencia: la identidad.....	16
2.1 Siete prejuicios	21
Extranjería	21
Religión	22
Raza	23
Clase social.....	26
Discapacidad	28
Sexualidad	30
Género	31
3. La infección del odio.....	34
3.1 Elementos del discurso	39
Polarización	41
Cinismo	45
Reacciones y emociones.....	48
4. Conclusión.....	53
5. Bibliografía.....	54

Resumen

Este trabajo estudia el origen del odio y su discurso, tratando de mostrar que el odio no es un hecho biológico inherente a la especie humana; sino un hecho cultural forjado a partir de la revolución neolítica. Expondremos los prejuicios más ampliamente extendidos en las sociedades occidentales agrupados bajo las categorías de extranjería, religión, raza, clase social, discapacidad, sexualidad y género.

Abordaremos cómo construye y se filtra el odio en las sociedades contemporáneas polarizadas —diferenciándolo de otros sentimientos como la ira— y cómo el discurso del odio hoy se ha convertido en mercancía política de primer nivel en los países occidentales a partir del miedo y la inseguridad propiciados por las recientes crisis económicas.

Palabras clave: identidad, endogrupo, exogrupo, odio, discurso del odio, prejuicio.

Abstract

This work studies the origin of hate and its discourse, trying to show that hate is not a biological fact inherent to the human species; but a cultural fact forged from the Neolithic revolution. We will expose the most widespread prejudices in Western societies grouped under the categories of foreigners, religion, race, social class, disability, sexuality and gender.

We will address how hate is constructed and filtered in contemporary polarized societies—differentiating it from other feelings such as anger—and how hate speech today has become a top-level political commodity in Western countries from the fear and insecurity fostered due to the recent economic crises.

Keywords: identity, ingroup, outgroup, hate, hate speech, prejudice.

0. Introducción

Este trabajo estudia el origen del odio y su discurso, tratando de mostrar que el odio no es un hecho biológico inherente a la especie humana; sino un hecho cultural forjado a partir de la revolución neolítica. Expondremos los prejuicios más ampliamente extendidos en las sociedades occidentales agrupados bajo las categorías de extranjería, religión, raza, clase social, discapacidad, sexualidad y género.

Abordaremos cómo construye y se filtra el odio en las sociedades contemporáneas polarizadas —diferenciándolo de otros sentimientos como la ira— y cómo el discurso del odio hoy se ha convertido en mercancía política de primer nivel en los países occidentales a partir del miedo y la inseguridad propiciados por las recientes crisis económicas.

Partiendo de las posiciones clásicas de Rousseau y Hobbes respecto a la relación del mal con la propia naturaleza humana y de las primeras teorías evolucionistas, mantendremos que fueron las nuevas formas de propiedad sobre la tierra, que evidentemente posibilitaron el desarrollo exponencial de las condiciones materiales para la supervivencia y el desarrollo de la especie humana, las que dotaron a ésta de nuevos rasgos de “identidad” —concepto tratado con destreza por Amin Maalouf— que resultaron ser pasos necesarios y determinantes para la dinámica del “ellos-nosotros” que se manifiesta primariamente en los conceptos de “endogrupo” y “exogrupo” pródigamente analizados por Michael Ruse. Buscaremos sus fundamentos a través de las reflexiones de Amin Maalouf, Michael Ruse, Franz Boas, Adela Cortina, Michael Foucault, Bruce Bagemihl y Anne Fausto-Sterling, entre otros.

Describiremos el odio como ese combustible que nos lleva al desprecio, a la irracionalidad conductual y a la acción violenta. Todo parece indicar que odiamos por gusto, que sentimos cierto regocijo en el conflicto contra nuestros semejantes. No estar de acuerdo es normal, pero ¿matar por ello? El odio trasciende la mera diferencia de opinión y se convierte en un motor de destrucción. No es simplemente una emoción pasajera —como la ira— sino una fuerza profundamente arraigada que se alimenta de nuestros miedos más primarios y de las narrativas que construimos para darle sentido al mundo. El odio parece organizarse en torno a la necesidad de un enemigo, alguien o algo a quien culpar de nuestras frustraciones y ansiedades. Es la simplificación extrema: reducir la complejidad del otro a una amenaza, a algo que debe ser erradicado para restaurar un supuesto equilibrio.

Para entender la causa de nuestro odio y las conductas agresivas, debemos considerar múltiples dimensiones: biológicas, psicológicas, sociales y políticas que fundamentan los prejuicios, grandes jinetes del conflicto humano, tanto a nivel interno como externo.

Intentaremos indagar acerca de cómo es la propagación del odio; cómo a través de los actuales medios políticos, discursivos y tecnológicos se da el fenómeno del discurso del odio, pasando por una distinción conceptual y categórica de los términos, así como los síntomas que padece nuestra sociedad. Poniendo sobre la mesa las conductas, actitudes y mecanismos que debilitan el tejido social y el diálogo público, como el cinismo, la polarización y las redes sociales como instrumentos políticamente rentables para el discurso del odio.

1. Buenos o malos

Dado el pesimismo generalizado en el que vivimos, gran parte de la población considera que el ser humano es por ‘naturaleza’ (o por esencia, si se prefiere) malvado, arrogante, antipático, egoísta, incluso homicida o asesino. Parece que primamos la satisfacción de unos intereses personales a la cooperación comunitaria y que todo el mundo haría lo mismo en situaciones similares. Realmente esta concepción negativista que proclama al ser humano como alguien desentendido de la convivencia colectiva y del bienestar común es la que prevalece en el ideario social, inclinando la balanza en la dicotomía tradicional enfrentada por los dos clásicos en este tema: Hobbes y Rousseau. Esta posición social genera una suerte de resignación, cuando no condescendencia, hacia los discursos del odio. No obstante, es preciso resolver brevemente una cuestión previa y pertinente para nosotros y que va estrechamente relacionada con esta clásica partición. ¿Es el ser humano egoísta y violento por naturaleza? Para comprender este asunto emplearemos la obra del filósofo científico británico Michael Ruse, *Por qué odiamos* donde se elabora un análisis darwiniano sobre las actividades agresivas humanas, intentando encontrar la justificación de nuestras acciones violentas y, por ende, nuestra propensión al odio. Pone sobre la mesa la propuesta clásica de la violencia y el odio como elementos innatos del ser humano para reformularlos desde una perspectiva evolucionista en la que se abordaría si «la moralidad proviene de una protoforma de la selección de parentesco.» (Ruse, 2022, p. 26)

La propia historia nos ha enseñado que el camino de la humanidad se pavimenta en sangre, guerras, violencia y un largo etcétera de atrocidades, incluso cuando se habla de progreso. Este es el punto de partida que da paso a las interpretaciones dicotómicas clásicas de la naturaleza humana. Las consideraciones roussonianas, por su lado, nos muestran una postura sobre el hombre más armoniosa, ausente de conflictos organizados cuando nos dirigimos a su estado natural:

Con pasiones tan poco activas y un freno tan saludable, los hombres, más feroces que malos, más atentos a ponerse a cubierto del mal que inclinados a hacer daño a otros, no estaban expuestos a contiendas peligrosas. No tenían entre sí ninguna especie de relación moral y, por tanto, no conocían la vanidad ni la consideración ni la estima ni el desprecio; no tenían la menor noción del bien ni del mal, ni alguna idea verdadera de justicia; ellos miraban las violencias que podían recibir como daño fácil de reparar, y no como una injuria que debe ser castigada, y ni siquiera pensaban en la venganza, a no ser tal vez maquinalmente y en el mismo momento, como el perro que muerde la piedra que se le arroja. (Rousseau, 1996, p. 20)

En los comienzos del hombre como ser racional, éste se desarrolló en un entorno ausente de conflictos y prejuicios. Se encontraba en un estado pleno de igualdad y armonía entre sus

semejantes; además de estar guiado por la propia voluntad de sus acciones, no se interponía en la de los demás y, si lo hacía, era para paliar las necesidades del prójimo. Fue con la llegada de las organizaciones complejas y el Estado en el momento en el que la “esencia natural” del hombre se pervierte, introduciéndose en él las dinámicas de la propiedad privada, el estatismo y el nacionalismo territorial cimentado en las leyes que someten a los individuos y se interponen en sus libres voluntades, generando así competencias y una lucha por la prevalencia de poderes. «La propiedad, la civilización y las nuevas pasiones, dieron lugar al aumento de perpetuos conflictos, que no se terminaban sino por combates y crímenes.» (Ruse, 2022, p. 64)

Por el otro lado, «Tomas Hobbes, a quien por lo general se le atribuye una postura más realista sobre las cosas [...] escribió en la época de la guerra civil inglesa, y veía el conflicto como nuestro estado natural.» (Ruse, 2022, p. 63) No eran las leyes ni el Estado los agravantes de la conducta moral del hombre, sino sus salvaguardas. El estado de naturaleza hobbesiano se definía por la crueldad del ser humano absuelto de cualquier responsabilidad social. Al no haber leyes ni restricciones, al no contar con castigos ni sanciones, cada uno podría hacer lo que le viniera en gana, si era para obtener algo a cambio. Gracias al Estado y la construcción de sociedades complejas, apaciguamos nuestros impulsos, aunque siguen presentes en nosotros.

Esto significa que al aprender las leyes de naturaleza y cuando se confrontan las acciones de otros hombres con la de uno mismo, y parecen ser aquéllas de mucho peso, lo que procede es colocar las acciones ajenas en el otro platillo de la balanza, y las propias en lugar de ellas, con objeto de que nuestras pasiones y el egoísmo no puedan añadir nada a la ponderación; entonces, ninguna de estas leyes de naturaleza dejará de parecer muy razonable. (Hobbes, 1651, p. 93)

«La mayoría de nosotros, incluido usted, querido lector, estamos programados para la violencia, incluso si con toda probabilidad nunca tenemos ocasión de emplearla.» (Pinker, 2011, p. 483) Nuestra naturaleza misma está atravesada por un sentimiento de odio que, en ausencia de organización social, haría al hombre equiparable con cualquier otro depredador que premia su egoísmo ante la convivencia entre iguales. Eso daría respuesta al “porqué” de nuestra conducta asesina. Pero lo cierto es que no es del todo satisfactoria. Si aceptamos realmente que las voluntades desentendidas de medidas y guiadas por un egoísmo evolutivo son lo que nos define como seres, no cabe más consenso que decir “*It is what It is*” (es lo que hay) y la solución sería proporcionar castigos cada vez más severos con el fin de reducir las infracciones. Y, por tanto, seríamos amables sólo por prudencia.

«¿No hay nada más que decir? Falsos consoladores, que añaden más aflicción con sus consejos, es el término que viene a la cabeza cuando estas Casandras terminan sus deliberaciones.» (Ruse, 2022, p. 43) Para encontrar una solución ante esta clásica dicotomía conceptual, Ruse nos traslada al campo científico de la biología, donde podremos vislumbrar cómo la selección natural darwiniana demuestra que, en efecto, el ser humano no era tan malo por naturaleza, más bien lo contrario: nuestra especie se caracteriza por la cooperación, rasgo indispensable que ha posibilitado nuestra supervivencia.

Durante la mayor parte de nuestra existencia, hasta los últimos 15.000 años o después, [...] los miembros *Homo sapiens* fueron cazadores-recolectores. Vivíamos en grupos nómadas, de unas cincuenta personas más o menos, cazando y recolectando, yendo de caza y recogiendo bayas, raíces y demás. Hacía falta cooperar, y esto llevó a impulsar nuestra evolución. Dejamos a nuestros parientes en la selva y nos mudamos a las llanuras. Con esto llegó la bipedestación, y, por la misma razón o por razones parecidas, nuestro cerebro —y por consiguiente su poder de raciocinio— empezó su escalada hacia arriba. Vivíamos en grupos, éramos capaces de caminar, utilizar (y agotar) los recursos disponibles y seguir adelante como fuera necesario. (Ruse, 2022, p. 45)

Puede que sea algo anacrónico traer los pensamientos de Rousseau y Hobbes a entornos y contextos científico-culturales alejados de su tiempo. Dudo que dichos autores clásicos vinculasen la naturaleza humana con el parentesco evolutivo de los simios. Pero, salvando distancias, podemos ir tentando el camino para decantarnos por una de las dos posiciones o, al menos, plantearnos cuál de las dos es más verosímil. Así pues, parece que las propuestas darwinianas que Ruse emplea podrían darnos una explicación coherente sobre nuestra naturaleza conductual.

En primer lugar, tanto para Ruse como para muchos otros, el ser humano es un organismo como cualquier otro que compone el vasto y variado ecosistema de la Tierra. Somos (o al menos fuimos) un animal que compite por su supervivencia en el medio. Teníamos depredadores y presas, y nuestro aparato digestivo nos había otorgado la adaptabilidad para poder ingerir tanto carnes y proteínas, como vegetales y vitaminas. Poseíamos un cerebro más compacto que el resto de homínidos que convivían simultáneamente con nosotros y nos destacábamos por el uso de razonamientos y desenvoltura flexible con los recursos del entorno. No obstante, nuestras cualidades físicas dejaban que desear. Teníamos una mandíbula fuerte, pero unos dientes destinados al consumo de alimentos y no a la depredación, pero no éramos ni los más fuertes ni los más rápidos ni los más ágiles ni, en definitiva, los mejor dotados físicamente para la supervivencia. Es por ello que la unión hizo (y hace) la fuerza. Necesitábamos cooperar, colaborar para hacer frente a los depredadores, a la escasez, a las catástrofes naturales, a la supervivencia en definitiva. Y esa cooperación

trajo consigo las relaciones que iban más allá de las estrictamente biológicas: las relaciones sociales y, con ellas, las reglas de comportamiento, la moral.

¿Es, por lo tanto, la moral una cuestión evolutiva? Según las teorías darwinianas lo sería, ya que la colaboración entre iguales fue la base de nuestra supervivencia. No hay una diferencia esencial entre las capacidades mentales de los animales inferiores y las del ser humano. Cualquier animal podría desarrollar atributos como el sentido moral y la conciencia si se presentaran las condiciones adecuadas. En palabras del propio Darwin: «Un animal cualquiera, dotado de instintos sociales pronunciados, adquiriría inevitablemente un sentido moral o una conciencia tan pronto como sus facultades intelectuales se hubiesen desarrollado tan bien, o casi tan bien, como en el hombre.» (Darwin, 2020, p. 49) Ahora bien, no caigamos en el error de interpretar al *Homo sapiens* como una especie de singularidad o mente colmena, como ocurre con muchas especies de insectos. No estamos diciendo que los individuos que componen una tribu de cazadores-recolectores actúen única y exclusivamente para el grupo, sino también para la prevalencia de uno mismo. Un individuo desea sobrevivir y la mejor manera de hacerlo es cooperando con sus semejantes que, casualmente, buscan los mismos fines. Esto remite a los conceptos análogos de selección grupal e individual. El filósofo estadounidense Elliot Sober, nos proporciona una definición de la relación entre ambos fenómenos:

Pienso a la selección individual como la selección dentro del grupo de organismos y la selección de grupo como la selección entre grupos de organismos, donde todos los organismos involucrados son de la misma especie. En ambos casos, la selección ocurre cuando existe una variación en la eficacia biológica. [...] Se puede dar selección individual sin selección de grupo [...] Y también puede haber selección de grupo sin selección individual [...] Y, por supuesto, los dos tipos de selección pueden ocurrir al mismo tiempo. Esto es lo que ocurre cuando el altruismo compite en contra del egoísmo en una metapoblación de múltiples grupos en donde se da una variación dentro y entre grupos; la selección individual favorece el egoísmo y la selección de grupo favorece el altruismo. (Sober, 2009, p. 117)

La selección natural actúa principalmente a nivel del individuo. En una tribu, cada integrante compite por recursos, protección y oportunidades de reproducción. Las características que aumentan la aptitud individual, es decir, aquellas que permiten a un individuo vivir más tiempo y tener más descendencia, son las que se perpetúan en las generaciones futuras. De esta manera, incluso las condiciones físicas que permiten los comportamientos cooperativos son seleccionados porque confieren ventajas al individuo que los posee, ya que la probabilidad de supervivencia es indiscutiblemente más alta: protección mutua, reparto de recursos y alimentos, crianza más segura, etc. Los individuos que cooperan no lo hacen

principalmente para beneficiar al grupo, sino porque estas conductas cooperativas les ofrecen ventajas directas en términos de supervivencia y reproducción. Entonces, ¿no haría de nosotros unos seres egoístas, si realmente cooperamos para el bien de uno mismo y no para el de los demás? Los hombres que poseían un fuerte sentimiento social y simpatías, habrán sido inducidos a ayudarse mutuamente y a sacrificarse por el bien común, lo que dará ventajas a la tribu que contenga el mayor número de tales individuos.

La naturaleza moral del hombre alcanzó en parte su grado presente por el progreso de sus facultades racionales y, consiguientemente, de la verdadera opinión pública; pero todavía más por sus simpatías fueron haciéndose más tiernas y extensamente propagadas por los efectos del hábito, el ejemplo, la instrucción y la reflexión. (Darwin, 2020, p. 441)

Es cierto que, como individuos, lo importante es mantenerse con vida, pero si compartimos las mismas cualidades y fines con otros de nuestra misma especie, el propósito pasa a ser común y las relaciones afectivas se estrechan, aumentando así las posibilidades de sobrevivir. Parece que presuponer que la base de nuestra supervivencia es la cooperación dota instantáneamente a la humanidad una suerte de altruismo evolutivo, pero no es así. «Los cazadores-recolectores no mataban a los grupos vecinos. No tenían necesidad, y podrían salir heridos. De hecho, había una ventaja adaptativa real en no querer matar a los otros.» (Ruse, 2022, p. 62) La ausencia de guerras o conflictos *intraespecistas* como fundamento innato de nuestra “esencia” no nos hace ser, ni mucho menos, pacifistas, sino prácticos. Por supuesto que había violencia y conflictos, pero eran lo indeseable y se evitaban siempre que era posible. Además, dichos actos de violencia se daban sobre todo con otras tribus que coincidían en el tiempo y espacio. Y, aun así, no eran frecuentes y la tendencia era evitarlas. Como nuestra forma de vida antaño estaba basada en el nomadismo, la competencia por los recursos era temporal y el valor que se le daba a las tierras en las que nos asentábamos era pasajero. En caso de que hubiera un peligro potencial, nos trasladábamos a otra región para seguir prosperando como especie. «Ninguna tribu podría subsistir si el asesinato, la traición, el robo, etc. fuesen lo habitual; en consecuencia, tales delitos dentro de los límites de la misma tribu “están marcados con infamia eterna”.» (Ruse, 2022, p. 72) Sea como fuere, si un miembro de una tribu ajena infringía los límites de otra, obviamente la violencia era la medida posible para acabar con el conflicto (y la única). ¿No es, entonces, la violencia inherente a la especie para prevalecer y asegurar su supervivencia? Sí, pero como cualquier otra especie que lucha por sobrevivir y si es entre iguales se emplea como último recurso, pues nuestra predisposición a cooperar es lo que nos ha ayudado. Lo que nos sugiere esta otra cuestión: entonces, ¿realmente la violencia y, como resultado de

ésta, la guerra son recursos necesarios para la permanencia de la especie? No. La violencia es un recurso empleado por la naturaleza, independientemente de si somos humanos o no. Cualquier animal hace uso de la violencia para sobrevivir; aunque sus actos no son susceptibles de la más mínima interpretación moral. No obstante, la guerra y el odio son algo mucho más complejo que el simple uso de violencia; no son asuntos de la naturaleza, sino invenciones consecuentes del hombre o, dicho de otro modo, «no estamos programados mentalmente para la guerra. Sin duda es algo que aprendemos.» (Ruse, 2022, p. 49) Para poder revelar el origen de los conflictos a gran escala, como la guerra y los sentimientos y conductas que la hacen surgir y se alimentan de ella (siendo el odio uno de los más relevantes), debemos identificar el detonante histórico que lo inauguró: la agricultura.

1.1 Endogrupos y exogrupos

«Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad.» (Locke, 2006, p. 65) Llegados a este punto, podemos afirmar que «hasta la llegada de la agricultura, la historia de la humanidad pertenecía a los cazadores-recolectores, pequeños grupos que vivían en un gran continente y se preocupaban de sus asuntos. A veces, —siguiendo la cita de Ruse— un grupo se levantaría contra otros y, aunque no se quisiera ir a la guerra contra ellos, porque saldría gente herida, tenía sentido ser precavidos.» (Ruse, 2022, p. 70) Todas las civilizaciones post-tribales han configurado sus sociedades en el asentamiento en un territorio, y esto sólo pudo ser posible gracias a la agricultura y la ganadería. Como hemos expuesto desde el prisma darwiniano en Ruse, antes de la actividad agrícola vivíamos principalmente como cazadores-recolectores, y este estilo de vida implicaba un alto grado de movilidad, con grupos pequeños que se desplazaban en busca de alimentos. La tierra no tenía un valor fijo y la competencia por recursos era limitada a encuentros ocasionales. Sin embargo, la adopción de la agricultura favoreció la búsqueda y explotación de terrenos ricos en recursos y, si pretendíamos cuidar de animales para beneficiarnos de ellos, era necesario criarlos en un ambiente estable.

Surgida hace unos diez mil años, la agricultura fue, en lo biológico, un éxito arrollador. De repente, brotaron de algún rincón animales y plantas maduras para domesticar. Ganado, ovejas, cerdos, gallinas, arroz, trigo, patatas. Por no hablar de los perros para custodiar y ayudar en general. (Ruse, 2022, pp. 47-48)

Este sedentarismo trajo consigo las percepciones de propiedad y territorio. A diferencia de nuestros antepasados nómadas, las comunidades agrícolas estaban profundamente vinculadas a su zona, lo que fomentó la defensa agresiva de sus territorios y la disputa por

tierras fértiles. Si antes los conflictos podían ser esporádicos y deseablemente evitables, ahora se agravarían considerablemente, pues se creó la necesidad de defender ya no sólo a tu grupo, sino al territorio que lo hospeda. La teoría de Thomas Malthus sobre la población nos ayuda a entender cómo el crecimiento demográfico intensificó estas disputas, que fueron una consecuencia directamente proporcional a la probabilidad de conflictos a gran escala. Según el economista británico del siglo XIX, el crecimiento de la población tiende a superar el crecimiento de los recursos disponibles, lo que lleva a conflictos por la supervivencia. Pero, las amenazas (causas) que fomentaban la agrupación y una cooperación entre semejantes ya no eran las mismas. Ahora la menor de las preocupaciones era si nos podía atacar un depredador o si era necesario cazar (que lo seguía siendo, pero con menor intensidad) para subsistir. Nuestra principal amenaza éramos nosotros mismos. Concretamente, los exogrupos. En una sociedad agrícola, el aumento de la población intensificó la competencia por la tierra y los recursos, exacerbando las tensiones y aumentando la probabilidad de guerra entre distintas comunidades que perseguían los mismos fines: la prosperidad de su comunidad.

El poder de la población es tan superior al poder de la tierra para producir subsistencia para el hombre, que la muerte prematura debe, de una u otra forma, visitar a la raza humana. Los vicios de la humanidad son activos e inteligentes; los gobiernan las pasiones; se obedecen a sí mismos; la guerra, la pestilencia y el hambre necesariamente deben venir a visitarlos. (Malthus, 1846, p. 16)

Aunque ya podemos afirmar que las sociedades nómadas cazadoras-recolectoras compartían un sentimiento de pertenencia al grupo con fines reproductivos y para garantizar la permanencia de la especie, el asentamiento en territorios definió todavía más las agrupaciones de individuos. Con todo esto, se dio un crecimiento demográfico vertiginoso, la organización de las comunidades no podía quedarse únicamente en el conteo memorístico de los integrantes, la especialización de las labores se radicalizó mucho más y al alzar la vista hacia el horizonte, veíamos que otros estaban en la misma situación. Siendo ahora las tierras nuestra principal fuente de subsistencia, la competencia con otros grupos se incrementaría, gestándose así el reconocimiento consciente de la entidad grupal.

Una definición académica de los conceptos de endogrupo y exogrupo podrían ser las siguientes:

En psicología social, un endogrupo se refiere al grupo al que una persona siente que pertenece y con el cual se identifica, mientras que un exogrupo es cualquier grupo al que una persona no pertenece o con el cual no se identifica. Estos conceptos son fundamentales para entender la dinámica de la identidad grupal y los prejuicios, ya que

las personas tienden a favorecer a los miembros de su endogrupo y, a menudo, desarrollan actitudes negativas hacia los exogrupos (Smith & Mackie, 2015)

Estos conceptos han estado rondando por toda la argumentación de Ruse en coalición con las teorías darwinianas desde que nos hemos introducido en la temática de las sociedades cazadoras-recolectoras. Ciertamente, estos términos son utilizados comúnmente en las disciplinas de la psicología social para definir la conducta de masas y del individuo como integrante de un conjunto que sigue unas normas internas. Son cruciales para entender el origen de los conflictos sociales: la pertenencia al grupo, que, además, ha sido prevalente hasta nuestro tiempo y todo indica que seguirá siendo así.

Con ello, las alianzas de los individuos para cooperar y prosperar conllevan el desarrollo de normas y conductas dentro del mismo grupo para garantizar el buen funcionamiento de las prácticas colaborativas. Los endogrupos pueden ser muchos y diversos, pueden incluso haber endogrupos dentro de los endogrupos y a su vez concebir a otros del mismo como exogrupo, todos ellos con sus respectivas normas de conducta. Es toda una cuestión de identidad, afiliación y sentimiento de pertenencia, aspectos que analizaremos más adelante cuando nos convenga hablar del contexto socio-cultural actual.

Endogrupos (y exogrupos) han existido siempre. Las propias tribus cazadoras-recolectoras eran endogrupos cerrados y definidos, pero no concebían necesariamente a los exogrupos de su misma especie como amenaza, sólo si se demostraba lo contrario. Ruse, en reiteradas ocasiones, trae a sus argumentaciones a la socióloga Marilynn Brewer para forjar una interpretación de las interacciones recíprocas entre endogrupos y exogrupos.

En el argumento evolutivo a favor de la cooperación social limitada no conlleva ningún vínculo implícito entre la formación del endogrupo y la hostilidad o el conflicto entre grupos. De hecho, en un contexto de recursos limitados, la diferenciación de grupos y los límites territoriales pueden servir como mecanismos para prevenir el conflicto entre individuos en lugar de fomentarlo. La discriminación entre el endogrupo y el exogrupo es una cuestión de favoritismo equivalente hacia los exogrupos. Dentro de ese marco, los exogrupos pueden verse con indiferencia, simpatía e incluso admiración, siempre que se mantenga el carácter distintivo intergrupar. (Brewer, 1999, p. 87.)

Así pues, las relaciones intergrupales no son necesariamente conflictivas o perjudiciales, simplemente son interacciones que, por motivos de precaución, suelen tentarse con cautela. Ahora bien, en el mismo instante en el que la integridad del endogrupo se vea afectada negativamente (considerando que negativo son consecuencias nocivas para ésta) es cuando se originan las tensiones. Pero no tienen por qué ser violentas. «Muchas formas de discriminación y sesgo se pueden desarrollar no porque se odie a los exogrupos, sino porque las emociones positivas como la admiración, la simpatía y la confianza están reservadas para

el grupo propio y negadas a los exogrupos.» (Ruse, 2022, p. 73) La discriminación hacia el exogrupo no es necesariamente provocada por ningún ataque directo de éste, sino la mera preferencia y favoritismo del endogrupo. Los valores que desarrollamos dentro de nuestro endogrupo pueden no casar con los de los exogrupos y eso ya es motivo suficiente para cuestionarlos o, al menos, prejuzgarlos. Y precisamente para que haya una confrontación de grupos, han de asimilarse ciertos complejos elaborados de forma prematura sobre las conductas y costumbres del exogrupo, es decir, unos prejuicios. Éstos —los prejuicios— son el principal combustible de la maquinaria del odio y de su propagación y, por consiguiente, los causantes de violencia sistemática y generacional que han sufrido los exogrupos. A partir de los prejuicios infundados (choques culturales, agresiones puntuales, exageración de situaciones problemáticas, envidias y complejos, etc.) se generan unos estigmas que para el endogrupo serán punto de partida a la hora de imaginar, pensar y definir a los integrantes del exogrupo. Por tanto, serán los prejuicios los que justifiquen las formas de violencia y el odio hacia el exogrupo: *el otro*.

Dentro de la obra de Ruse, se hace mención a Douglas P. Fry, antropólogo estadounidense, quien enumera las consecuencias que la revolución agrícola trajo consigo para el devenir de la especie humana.

Los cambios asociados al desarrollo de la complejidad social [de la agricultura], como el establecimiento, el desarrollo de las desigualdades sociales, el aumento de la población, el ascenso de líderes ambiciosos, la acumulación de alimentos y otros artículos para saquear, aumentan en gran medida la probabilidad de guerra —y, por consiguiente, de odio. (Ruse, 2022, p. 47)

Así pues, fue la agricultura y el sedentarismo los que provocaron 1) un crecimiento exponencial de la población, lo que obligó a la convivencia forzada con otras comunidades de individuos tanto fuera como dentro del endogrupo; 2) una revalorización de las riquezas materiales, tales como el ganado, los campos y cosechas, y 3) la construcción de identidades ligadas a la permanencia de un endogrupo cada vez más complejo.

No matamos o iniciamos guerras por gusto, sino por unos intereses originados a partir de la prevalencia de nuestra estirpe, nacidos en los asentamientos que la revolución de la agricultura posibilitó. La evolución cultural que se desarrolló una vez que se estabilizaron las civilizaciones en los campos, junto con la demarcación de los límites del territorio, provocó la necesidad de elaborar un sistema social adecuado a las nuevas exigencias grupales.

Volviendo a la dicotomía clásica de la naturaleza humana ¿quién tenía razón; Hobbes o Rousseau? Con lo visto hasta ahora, Ruse expone que ambos.

Si se interpreta a Rousseau no tanto considerado que no haya violencia —“el perro morderá la piedra que se le lanza”, como dice el sermón de C. H. Spurgeon—, sino que no haya violencia sistemática, de una naturaleza bélica, entonces tiene razón. Pero también Hobbes la tiene, ya que, si las circunstancias cambian radicalmente (la agricultura), las adaptaciones para una finalidad determinada, la armonía del grupo, podrían desviarse a otros fines (¿pervertirse, tal vez?). (Ruse, 2022, p. 65)

La introducción de la propiedad privada, según ambos filósofos, cambia radicalmente las relaciones humanas. Para Rousseau, esta transformación trae consigo la desigualdad y la envidia, elementos que distorsionan la naturaleza cooperativa del ser humano y lo predisponen a la violencia organizada. «La naciente sociedad dio lugar a un horrible estado de guerra; las personas así envilecidas y depravadas no eran ya capaces de volver sobre sus pasos ni de renunciar a las desgraciadas adquisiciones que habían hecho.» (Rousseau, 1996, p. 29) La guerra y el odio, en esta visión, no son expresiones de la naturaleza humana en sí, sino consecuencias de la estructura social y económica impuesta por la civilización. Hobbes, más que interferir, complementa esta idea al señalar que, en este nuevo estado, la vida sin un poder político que imponga el orden es peligrosa y brutal; un consenso grupal en la que los individuos se comprometen a cumplir una serie de normas y leyes para anular ese estado de perversión.

La multitud así unida en una persona se denomina Estado. Esta es la generación de aquel gran leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. (Hobbes, 1651, p. 102)

Una vez que se han configurado las reglas de la convivencia estamental con la organización compleja de endogrupos (‘naciones’, si queremos referirnos a una realidad política próxima) el ser humano ha de elaborar unas reglas que serán aplicables para los integrantes del propio endogrupo. En este sentido, la guerra y el odio pueden ser vistos como productos de una racionalidad instrumental que busca maximizar la seguridad y el bienestar en un entorno competitivo. El contrato social, en la visión de Hobbes, es una solución a esta condición, un pacto racional donde los individuos renuncian a ciertos derechos a cambio de protección y estabilidad proporcionadas por un soberano. No obstante, hemos identificado que este pacto social se establece precisamente cuando ya se ha asentado y definido una sociedad con sus valores y un *statu quo* prevalente, y no antes, cuando dicha sociedad aún no existía como tal.

2. Construcción de la pertenencia: la identidad.

La identificación de endogrupos (como hemos dicho, grupos a los que el individuo siente pertenencia) y exogrupos (grupos a los que se siente ajeno o en oposición) es fundamental en la construcción de la identidad individual y colectiva, un proceso intrínsecamente social y relacional. Desde una perspectiva sociológica, esta distinción no sólo configura la autopercepción del individuo, sino que también establece las normas, valores y comportamientos que son internalizados a través de mecanismos de socialización. El concepto de endogrupo/exogrupo revela cómo *el otro* es necesario para definir al *yo*. Emmanuel Lévinas ya concebía la identidad desde el aspecto fenomenológico y ético al no poder comprenderse sin el reconocimiento de la alteridad; es en el encuentro con *el otro* donde el sujeto se define y se construye éticamente. «La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente.» (Lévinas, 2002, p. 60)

Así, la identificación con el endogrupo proporciona un sentido de pertenencia y seguridad, mientras que el reconocimiento del exogrupo delimita fronteras simbólicas y puede contribuir tanto a la cohesión social como al conflicto. La dicotomía endogrupo/exogrupo, por lo tanto, es un componente central en la dialéctica entre identidad y diferencia, esencial para entender la dinámica de las relaciones humanas, el desarrollo de la cohesión social y los procesos de exclusión.

«La discriminación entre el endogrupo y los exogrupos es una cuestión de favoritismo relativo hacia el endogrupo y de ausencia de un favoritismo equivalente hacia los exogrupos. En otras palabras, los exogrupos pueden ser vistos con indiferencia, simpatía e incluso admiración, siempre que se mantenga el carácter distintivo intergrupales [...] Pero, obviamente, la falta de piedad y demás lleva fácilmente a la aversión e incluso al odio.» (Ruse, 2022, p. 158)

Este fenómeno identitario será uno de los principales motores del odio y de la proliferación de su discurso. Para esclarecer estas interpretaciones haremos uso del ensayo *Identidades asesinas* (1980) de Amin Maalouf, escritor y periodista franco-libanés que nos aporta unas valiosas consideraciones acerca de la identidad y la formación de *la otredad* a partir de los prejuicios y sesgos sociales configurados a lo largo de la historia. Una primera aproximación que nos aporta Maalouf sería que «la identidad de una persona está constituida por infinidad de elementos que evidentemente no se limitan a los que figuran en los registros oficiales.» (Maalouf, 2022, p. 20) Es decir, la identidad de cada individuo, algo que también nos hace únicos e irremplazables, es un conjunto de elementos y “pertenencias” que nos definen,

desde creencias religiosas, gustos y personalidades adquiridas a lo largo de nuestra experiencia. En este conjunto de pertenencias que codifican nuestra identidad hay una determinada jerarquía no inmutable o, dicho de otro modo, nuestra identidad se compone de un conglomerado de pertenencias jerárquicamente organizadas, pero nunca fijas, sino que cambia con el tiempo y modifica profundamente el comportamiento. (Maalouf, 2022, p. 24)

Endogrupos (y, por consiguiente, también exogrupos) hay muchos, variados e, incluso, subgrupos dentro cada uno. A grandes escalas conflictivas los endogrupos son notoriamente definidos, fundamentalmente, en propiedades territoriales, dinastías, reinados y, posteriormente hasta la actualidad, en naciones. Pero también los encontramos en tamaños más reducidos o fragmentados, como podría ser tu grupo de amigos, la familia y cualquier grupo social en el que el individuo participe tanto de forma activa como pasiva. Un endogrupo se define por la congregación de diferentes individuos que comparten gustos, querencias, experiencias y motivaciones. Los definen muchas cualidades que hacen de cada uno ser único; pero, como hemos dicho, hay una que destaca sobre el resto y es la identidad. Maalouf pone cierto énfasis en esto; cómo la identidad y su desarrollo es indisoluble de las interacciones grupales:

De manera que lo que determina que una persona pertenezca a un grupo es esencialmente la influencia de los demás; la influencia de los seres cercanos — familiares, compatriotas, correligionarios—, que quieren apropiarse de ella, y la influencia de los contrarios, que tratan de excluirla. Todo ser humano ha de optar personalmente entre unos caminos por los que se lo empuja a ir y otros que le están vedados o sembrados de trampas; no es él desde el principio, no se limita a “tomar conciencia” de lo que es, sino que se hace lo que es; no se limita a “tomar conciencia” de su identidad, sino que la va adquiriendo paso a paso. (Maalouf, 2022, p. 35)

Ya hemos dicho, con las observaciones de Ruse, que la pertenencia al grupo ha sido síntoma de nuestra especie desde la época de cazadores-recolectores y que «como especie, hemos evolucionado para confiar en la cooperación en lugar de en la fuerza, y en el aprendizaje social en lugar del instinto, como adaptaciones básicas», (Ruse, 2022, p. 157), así que podríamos afirmar que el sentimiento identitario hacia un determinado grupo, que luego se convertirá en endogrupo, es casi una cuestión también evolutiva, es decir, hemos desarrollado unas capacidades cognitivas que nos permiten desarrollar una pertenencia esencial con los semejantes. No obstante, si realmente la necesidad identitaria es una cuestión de carácter biológico, ¿estaríamos justificando la discriminación al ser un asunto de “lo natural”? Al igual que ocurre con la violencia y, sobre todo, con el odio, la discriminación activa de ciertos grupos hacia otros no podría ser hereditaria si nos ceñimos la teoría que hemos estado articulando hasta ahora. Y más aún cuando esa discriminación

se diese dentro de un endogrupo. Las identidades son fuertemente respaldadas y reforzadas por el resto de individuos que componen el grupo. En él se dan también una serie de pactos, normas y conductas que definen y moldean dicha identidad. Asimismo, la construcción identitaria está constituida por un gran número de elementos, todo ellos aprendidos a lo largo de las vivencias y experiencias del individuo.

En todas las épocas hubo gentes que nos hacen pensar que había entonces una sola pertenencia primordial, tan superior a las demás en todas circunstancias que estaba justificado denominarla “identidad”. La religión para unos, la nación o la clase social para otros. En la actualidad, sin embargo, basta con echar la mirada a los diferentes conflictos que se están produciendo en el mundo para advertir que no hay una única pertenencia que se imponga de manera absoluta sobre las demás. Allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda identidad. Pero si lo que está amenazado es la lengua materna, o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios. (Maalouf, 2022, p. 23)

Cuando se ataca la identidad de uno, este tiende a reafirmar todos los aspectos que definen esa propia identidad. Es decir, puede (y lo es) que mi identidad sea un conglomerado de elementos y pertenencias que la componen, pero en el preciso instante que uno de esos elementos (religión, nacionalidad, sexualidad...) se ve amenazado, reafirmaré esa pertenencia como mi principal seña identitaria. «La gente suele tender a reconocerse en la pertenencia que es más atacada.» (Maalouf, 2022, p. 36) Y este último punto es crucial para comprender la radicalización identitaria de ciertos grupos extremistas. Este fenómeno no sólo se refleja a nivel individual, sino también en las dinámicas de los grupos sociales. Los prejuicios juegan un papel determinante en este proceso, ya que, al ser utilizados para etiquetar y estigmatizar a *los otros*, refuerzan la cohesión interna de los endogrupos y los llevan a defender con mayor ahínco su identidad colectiva.

Desde una perspectiva sociológica, los prejuicios cumplen una función de distinción entre “nosotros” y “ellos”, fomentando una narrativa de superioridad moral o cultural dentro del endogrupo. Martha Nussbaum¹, quien en *La nueva intolerancia religiosa* aborda cómo los prejuicios hacia ciertos grupos religiosos refuerzan las identidades colectivas, tanto de quienes discriminan como de quienes son discriminados, subraya que el miedo a lo diferente provoca una respuesta defensiva que desemboca en la radicalización, ya que el grupo se siente atacado no sólo por su fe o ideología, sino también por lo que esas creencias representan en términos de su identidad global.

¹ Almarza, J. M. (2017). *Una libertad religiosa para todos. Política del miedo e intolerancia religiosa en el pensamiento de Martha Nussbaum*. Notas y Comentarios. Estudios Filosóficos LXVI. 151~162. Fac. Teológica de San Esteban: Salamanca

El miedo es más narcisista que otras emociones: todas las emociones miran el mundo desde la perspectiva del individuo que las experimenta y desde el conjunto de metas e intereses del mismo. Por eso sufrimos por aquellos a quienes conocemos y no por aquellos a quienes no conocemos, y nos compadecemos de aquellos cuya historia nos es presente y no por una abstracción incorpórea. Por eso las emociones dificultan ser imparcial. (Almarza, 2017, pp. 155-156)

El ciclo del prejuicio, por tanto, es un proceso retroalimentado: el ataque a una parte de la identidad provoca una reafirmación de ésta, lo que a su vez lleva a una mayor división entre grupos. Como señala Maalouf, este fenómeno explica la radicalización de ciertos sectores extremistas, que ven en el conflicto identitario una justificación para sus acciones. «Cuando sienten que “los otros” constituyen una amenaza [un miedo] para su etnia, su religión o su nación todo lo que pueden hacer para alejar esa amenaza les parece perfectamente lícito.» (Maalouf, 2022, p. 41) Las acciones producidas por el odio siempre (y sólo) serán proclamadas desde una perspectiva defensiva. Esta afirmación nos lleva a reflexionar sobre la construcción discursiva y moral del odio, donde la narrativa defensiva se convierte en un elemento central para su legitimación. El conflicto, en su esencia, es presentado no como una agresión primaria, sino como una respuesta necesaria ante una amenaza externa, real o construida, que pone en peligro la integridad, la soberanía, o los valores fundamentales del endogrupo.

Y cuando nuestra mirada —la de los observadores externos [que presencian los presentes conflictos entre grupos]— entra en ese juego perverso, cuando asignamos a una comunidad el papel de cordero y a otra de lobo, lo que estamos haciendo, aun sin saberlo, es conceder por anticipado la impunidad a los crímenes de una de las partes. (Maalouf, 2022, p. 43)

A lo largo de la historia varios han sido los prejuicios contruidos por el poder con el fin de justificar la violencia y las agresiones. El prejuicio siempre es necesario para emprender un camino de odio y se matiza en función de las circunstancias y de los intereses que operan en una estructura social. Al igual que con la identidad para Maalouf, los prejuicios siempre se han contruido en torno a colectivos (exogrupos) con las variaciones propias del contexto social, pero siempre atravesados por la idea de identidad. A identidades cambiantes, prejuicios adaptables. Así, el movimiento del odio que fluye en los grupos se nutre de los prejuicios, de las cualidades identitarias de los exogrupos que, no sólo son distintas a las del endogrupo, sino que, en convivencia social, son un peligro (o al menos son interpretados como tal). Según Gordon Allport, una de las figuras más relevantes de la psicología social, (interpretada en este caso por Ungaretti¹, Müller y Etchezahar) el prejuicio se define como «una antipatía basada en una generalización inflexible y errónea, que puede ser sentida o

expresada, dirigida hacia un grupo como totalidad o hacia un individuo por ser miembro de un grupo.» (Ungaretti¹, Müller y Etchezahar, 2016, p. 77) Es decir, son creencias preconcebidas sobre algo o alguien, formuladas sin un conocimiento completo o experiencia directa y a menudo basadas en estereotipos o ideas generalizadas. El prejuicio representa una distorsión en la interpretación de la realidad, condicionando la percepción y las relaciones humanas de manera injusta, al imponer categorías rígidas sobre la diversidad de la experiencia humana, lo cual alimenta todavía más la pertenencia al grupo bajo la construcción identitaria que articulábamos con Maalouf.

Como puede apreciarse a partir de estos hallazgos, la búsqueda de las bases del prejuicio generalizado en la personalidad responde al hecho de que, si los mismos individuos tienden a ser más prejuiciosos independientemente del grupo del que se trate, entonces tiene sentido comenzar a buscar en una explicación dentro del propio individuo. De esta manera, dos variables de personalidad tales como el autoritarismo y la dominancia social han sido estudiadas sistemáticamente con diferentes formas de prejuicio, dando cuenta de que las mismas serían sus bases psicológicas. (Ungaretti¹, Müller y Etchezahar, 2016, p. 80)

Este enfoque plantea que el prejuicio surge a partir de estrategias cognitivas específicas y localizadas que las personas empleamos para comprender los procesos naturales y sociales. Desde esta visión, el prejuicio es visto como un fenómeno inevitable y un resultado adaptativo de la historia humana, ya que es generado por los procesos de categorización, percepción y juicio social. A gran escala, una nación prejuzga a otra y de ahí a los conflictos. A una escala más modesta, una clase social prejuzga a otra y de ahí a las tensiones sociales. Y así sucesivamente. Aunque no conviene olvidar que esos prejuicios son manifestaciones ideológicas de algo habitualmente oculto, que tiende a la prevalencia de privilegios. Así pues, enunciaremos los siete que han estado presentes, con matices, a lo largo de la historia de la humanidad desde el nacimiento de sociedades sedentarias hasta nuestro contexto social. Cada uno de estos tópicos del prejuicio son consecuencias de la evolución cultural de las sociedades; de todas, sin excepción. Tienen como objetivo preservar el *statu quo* de los endogrupos y de sus costumbres que tanto los han definido y con las que tanto se identifican. Comprobaremos que todos estos comparten el mismo común denominador de odio: *el otro*, y así es como prolifera el discurso de odio. No seguiremos una línea conceptual determinada, ya que la intención es analizar brevemente el origen y la posible legitimación de los principales prejuicios de la humanidad. Así pues, nos basaremos en numerosos escritos, ensayos y textos que resultaron esclarecedores para comprender cada uno de los fenómenos; todos ellos atravesados, por supuesto, por las líneas discursivas ofrecidas hasta ahora por Ruse y Maalouf.

2.1 Siete prejuicios

Extranjería

El desprecio hacia el inmigrado ha estado presente en las sociedades y sus endogrupos desde tiempos inmemoriales. Éste ha sido un debate muy activo en los últimos siglos, debido a múltiples factores, siendo el de la pobreza, búsqueda de oportunidades y supervivencia los principales, impulsado por las grandes crisis mundiales y las represiones militares en ciertos lugares. Alan Barroso, un politólogo español, nos da una perspectiva bastante acertada:

Nadie huye de su país por gusto. Y quien piense lo contrario que se imagine abandonando su casa, su familia, sus amigos, el barrio donde ha crecido y toda la gente que ha conocido a lo largo de su vida. Todo eso para irse a miles de kilómetros de distancia a un país lejano en el que no hablan su idioma, en el que van a ponerle mil problemas para trabajar y que además nunca sentirá todo suyo. Nadie emigra por gusto. (Barroso, 2023, p. 268)

No obstante, debemos hacer una reflexión sobre el porqué del miedo hacia el extranjero. Ya hemos comentado durante todo el trabajo que, para que se den conflictos y tensiones sociales, unas identidades se deben percibir (o autopercebir) bajo un estado de alarma ante la amenaza de un exogrupo que tiene intenciones de provocar daños o perjudicar. La identidad nacional, entre otras, se pone en peligro. El desprecio hacia el inmigrante, entonces, no es simplemente una reacción espontánea o irracional, sino que está profundamente enraizado en una estructura social que valora la homogeneidad y teme la alteridad. Siguiendo a Maalouf:

El sentimiento de miedo o de inseguridad no siempre obedece a consideraciones racionales, pues hay veces en que se exagera o adquiere incluso un carácter paranoico; pero a partir del momento en que una población tiene miedo, lo que hemos de tener en cuenta es más la realidad del miedo que la realidad de la amenaza. (Maalouf, 2022, p. 38)

La xenofobia, junto con otras, son manifestaciones extremas de este temor, donde la identidad del otro se percibe no sólo como diferente, sino como inferior, amenazante y peligrosa. La otredad se construye aquí como un espejo distorsionado, donde las características del extranjero son magnificadas en su diferencia, lo que justifica, en la mente de quien discrimina, la hostilidad o la violencia. Este proceso de construcción de la otredad se puede entender a través de la teoría del chivo expiatorio, propuesta por filósofos y sociólogos como René Girard en *La violencia y lo sagrado* (1971), Theodor Adorno y Else Frenkel-Brunswik en *La personalidad autoritaria* (1950), o John Dollard en *Frustration and Aggression* (1980). Argumentan, a grandes rasgos, que la víctima no es seleccionada

por su culpa, sino por su potencial como chivo expiatorio. Lo único que importa es que el mecanismo funcione y que la comunidad, profundamente perturbada y dividida por rivalidades, sea restaurada a cierto grado de unidad mediante esta acción purificadora. Según esta teoría, las sociedades necesitan identificar a un enemigo externo o un chivo expiatorio sobre el cual proyectar sus propias tensiones internas y conflictos no resueltos. En tiempos de crisis económica, política o social, el inmigrante es frecuentemente demonizado y responsabilizado de problemas que son, en realidad, sistémicos. Así, la identidad nacional se convierte en una herramienta doble: por un lado, ofrece a los individuos un sentido de pertenencia y de significado en un mundo cada vez más globalizado y fragmentado; por otro lado, se erige como una barrera contra la inclusión, justificando la discriminación y la exclusión bajo la apariencia de preservar una supuesta pureza o integridad cultural:

El migrante es la víctima primaria de la concepción “tribal” de la identidad. Si sólo cuenta con una pertenencia, si es absolutamente necesario elegir, entonces el migrante se encuentra escindido, enfrentado a dos caminos opuestos, condenado a traicionar o a su patria de origen o a su patria de acogida, traición que inevitablemente vivirá con amargura, con rabia. (Maalouf, 2022, p.49)

El resentimiento que se genera en estas civilizaciones no es simplemente una reacción irracional o visceral, sino una respuesta comprensible a siglos de opresión y dominación.

Religión

Muchas de las características mencionadas en el prejuicio de extranjería podemos extrapolarlas al ámbito espiritual. La religión abarca desde la cuestión identitaria y refugio en los demás como miembros de una comunidad sólida hasta para comprender materias abstractas de todo ámbito filosófico humano. Al igual que con la cultura, las religiones han sido objeto de evoluciones e interpretaciones, todas ajustadas a las condiciones y necesidades culturales que la época historia les imponía.

Suele concederse demasiado valor a la influencia de las religiones sobre los pueblos y su historia, y demasiado poco a la influencia de los pueblos y su historia sobre las religiones. La influencia es recíproca, lo sé; la sociedad da forma a la religión, la cual a su vez da forma a la sociedad; observo, no obstante, que un cierto habito mental nos lleva a ver sólo un aspecto de esa dialéctica, y eso falsea singularmente la perspectiva. (Maalouf, 2022, p. 80)

Las religiones, en tanto productos sociales, han desempeñado un papel fundamental en la configuración de las civilizaciones, proporcionando un marco común para la identidad colectiva y ofreciendo respuestas a las preguntas más profundas sobre la existencia, el propósito y la moralidad.

Pero, como la cultura misma, las religiones no son estáticas; están sujetas a cambios y reinterpretaciones a medida que las sociedades evolucionan. Estas transformaciones responden tanto a las condiciones históricas y culturales como a las necesidades de los creyentes en contextos específicos. Las religiones son modificadas y adaptadas por el pueblo en función de los contextos vigentes. En definitiva, la historia modifica la percepción espiritual de la religión para adecuarse a las necesidades culturales de sus devotos. No cambian los textos, sino nuestras miradas. La religión es lo que las sociedades han hecho de ella y, a su vez, construye y da forma a las sociedades. Es un diálogo recíproco que se tiende a ignorar centrando la mirada en un único polo, el de la religión como configuradora de sociedad y se obvia el inverso.

Tal como en el prejuicio de extranjería, (e.g. los islamóforos) consideran fielmente que las conductas agresivas, despóticas y anti-occidentales son fruto inherente de su religión, de sus valores y dogmas espirituales. Pero lo único que desvela esto es que «con demasiada frecuencia se exagera la influencia de las religiones sobre los pueblos, mientras que, por el contrario, se subestima la influencia de los pueblos sobre las religiones.» (Maalouf, 2022, p.72) De la misma forma, esto también se podría explicar en las dinámicas dicotómicas de las relaciones de endogrupo *versus* exogrupo. Ruse, ante el sesgo de la religión nos advertía que «también cabría esperar una relación directa entre el intenso favoritismo del endogrupo y el antagonismo del exogrupo en sociedades muy segmentadas que se diferencian a lo largo de una única categorización primaria, como puede ser la etnia o la religión.» (Ruse, 2022, p. 181)

Raza

La construcción de la “raza” como un concepto biológico y dogmáticamente cimentado en imperativos científicos surge en la Edad Moderna, especialmente durante el colonialismo europeo de los siglos XVIII y XIX. Los exploradores y colonizadores comenzaron a clasificar a las poblaciones que encontraban en términos de superioridad e inferioridad, utilizando diferencias físicas para justificar el dominio político y económico. La expresión como tal de “racismo” surge en el siglo XIX, un período marcado por el auge del imperialismo y la consolidación de teorías pseudocientíficas que intentaban justificar la superioridad de unas razas sobre otras. En 1853, Arthur de Gobineau, un diplomático francés, publicó su influyente obra *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, en la que argumentaba que la raza blanca era la más pura y superior, y que la mezcla racial llevaba a la decadencia de las civilizaciones.

Hay, pues, desigualdad de belleza entre los grupos humanos, desigualdad lógica, explicada, permanente e indeleble. [...] No se hace ya el menor caso de la doctrina reproducida por Helvetius [...] que consiste en hacer de la noción de lo bello una idea puramente ficticia y variable. [...] En virtud de los sólidos principios establecidos por el filósofo Piamontés, no vaciló en reconocer a la raza blanca como superior en belleza a todas las demás. (Gobineau, 1853, p. 121)

Gobineau no utilizó el término “racismo”, pero su obra es una clara manifestación de las ideas que darían forma a dicho concepto. Y, aunque como decimos, en el lenguaje no se emplease específicamente esta palabra, sí se dieron los fundamentos que lo justificarían posteriormente. Uno de los acontecimientos que agudizó significativamente la “legitimada” desigualdad racial fue el intercambio de esclavos africanos entre los colonos americanos. Estas prácticas condenaron al país a estar cimentado sobre los pilares de la diferenciación despectiva de las razas, así como sobre el miedo y la fe incondicional hacia el cristianismo. La legitimación de la esclavitud y, en consecuencia, del racismo fue la reducción biologicista que se hizo por parte de antropólogos y científicos para deshumanizar y “animalizar” a las personas negras, comparándolas directamente con animales de labor. El tránsito atlántico de esclavos, que duró siglos, se convirtió en una operación masiva y sistemática que afectó a millones de hombres y mujeres. Las personas capturadas eran arrancadas de sus hogares, despojadas de su identidad y reducidas a simples mercancías en un sistema económico que se expandía a escala global. El hecho de que estos individuos fueran tratados como objetos intercambiables, vendidos y comprados, exacerbó la percepción de que su humanidad era inferior o inexistente.

Como decimos, los antropólogos y científicos del siglo XIX y principios del XX desempeñaron un papel fundamental en la construcción de un discurso racista que justificaba la supremacía de ciertas razas sobre otras. Este discurso estaba profundamente arraigado en prejuicios culturales, disfrazados de ciencia objetiva. Como señala Stephen Jay Gould en *La falsa medida del hombre* (1981), «las teorías racistas del siglo XIX nacieron no de la ciencia, sino de la cultura; la ciencia fue simplemente un instrumento para justificar los prejuicios ya existentes.» (Gould, 1981, p. 56)

Una figura central en este proceso fue Samuel George Morton, quien utilizó la craneometría para afirmar que los caucásicos eran intelectualmente superiores a otras razas, como la africana. Morton, basado en la medición del tamaño de los cráneos, afirmaba haber “probado” científicamente estas diferencias. Sin embargo, como explica el paleontólogo Stephen J. Gould, sus observaciones estaban teñidas de prejuicios culturales: «Morton había llegado a las conclusiones esperadas de acuerdo con las opiniones que él mismo sostenía

antes de comenzar sus mediciones» (Gould, 1981, p. 79). Del mismo modo, Josiah Nott y George Gliddon, en su obra *Types of Mankind* (1854), justificaron la esclavitud y la inferioridad de los africanos bajo el argumento de que las razas humanas tenían diferentes orígenes. Ellos sostenían que «la raza negra fue creada de manera separada y estaba destinada a una vida de subordinación», en una visión claramente construida sobre prejuicios y no sobre datos científicos sólidos. Francis Galton, fundador de la eugenesia, también jugó un papel importante en la consolidación de estas ideas, argumentando que la inteligencia y otras características eran hereditarias y debían ser mejoradas mediante la selección controlada. Como declaró Galton, «lo que la naturaleza hace ciegamente, lentamente y sin piedad, el hombre puede hacerlo providente, rápido y bondadosamente» (Galton, 1904), justificando políticas de mejora racial que discriminaban a ciertos grupos. Estas teorías, cubiertas por un manto de respetabilidad académica, contribuían a crear un discurso en el que las diferencias raciales se consideraban verdades biológicas inmutables. Sin embargo, como Gould y otros han demostrado, muchas de estas “verdades” se basaban en observaciones superficiales y metodologías científicas defectuosas, y estaban profundamente influenciadas por los prejuicios culturales de la época. En paralelo, la antropología comenzó a evolucionar desde una disciplina que clasificaba a los seres humanos en términos de razas superiores e inferiores hacia una ciencia más empírica y crítica. Figuras como Franz Boas, a principios del siglo XX, se comprometieron con este cambio. Este antropólogo estadounidense, conocido también como uno de los padres de la antropología moderna, rechazó las teorías raciales que dominaban el pensamiento de su tiempo. A través de sus estudios, demostró que las diferencias culturales y físicas entre los grupos humanos no eran el resultado de determinismos biológicos, sino de factores históricos y ambientales. Concluyendo que la raza, como concepto biológico, tenía poco sentido cuando se aplicaba a las complejidades de la diversidad humana.

*If we found that ethnology as an historical science is intimately related to the history of culture, this connection appears still closer when we turn to the second important task of our science. A comparison of the social life of different peoples proves that the foundations of their cultural development are remarkably uniform. It follows from this that there are laws to which this development is subject. Their discovery is the second, perhaps the more important aim of our science.*² (Boas, 1940, pp. 633-634)

² Si descubrimos que la etnología, como ciencia histórica, está íntimamente relacionada con la historia de la cultura, esta conexión parece aún más cercana cuando nos dirigimos a la segunda tarea importante de nuestra ciencia. Una comparación de la vida social de diferentes pueblos demuestra que los fundamentos de su desarrollo cultural son notablemente uniformes. De esto se deduce que existen leyes a las que este desarrollo está sujeto. Su descubrimiento es el segundo, y quizás el objetivo más importante de nuestra ciencia.

Como hemos dicho, la idea de que las razas pueden clasificarse jerárquicamente según sus capacidades físicas y mentales no tiene fundamento en datos empíricos. Las diferencias entre grupos se deben en gran medida a factores culturales y ambientales, no a distinciones biológicas innatas. Otro de los avances científicos que ayudó a tumbar las preconcepciones racistas fue el descubrimiento de la estructura del ADN en 1953 por James Watson y Francis Crick, y los posteriores avances en la biología molecular, que revelaron que todos los seres humanos compartían una abrumadora similitud genética. En realidad, las diferencias genéticas entre los seres humanos son mínimas: más del 99.9% del ADN es idéntico entre todas las personas. Las diferencias visibles, como el color de la piel, el tipo de cabello o las características faciales, son el resultado de una pequeña fracción del genoma y no tienen ninguna correlación con habilidades intelectuales, carácter moral o valor intrínseco. Una vez más nos encontramos en la dicotomía de endogrupo *vs.* exogrupo que hemos estado viendo desde el inicio. La cuestión racial resultó ser una prevalencia de privilegios y poder por parte de la colonización blanca europea.

Clase social

El tema central es algo que ya hemos mencionado antes, la “complejidad social”, que Hyden caracteriza como el desarrollo de estructuras sociales, económicas y políticas jerárquicas (y/o heterárquicas) que se manifiestan materialmente de varias maneras derivadas del control sobre el trabajo y la producción más allá de la familia inmediata. De seguir así, surtirá efecto, primero bajo condiciones en las que es posible producir excedentes relativamente confiables y, segundo, cuando varios individuos (engrandecedores) comienzan a desarrollar estrategias para utilizar los alimentos excedentes para mejorar sus propios intereses sociales, económicos y políticos. En última instancia, esto da como resultado no sólo ventajas reproductivas y de supervivencia significativas para los engrandecedores, sino también la concentración de poder (o influencia indebida) y materiales en sus manos, lo que los arqueólogos consideran complejidad social y desigualdad social. (Ruse, 2022, p. 81)

Al igual que con el racismo, el término “clase social” es difícil de encontrar en un pasado que vaya más allá de las formulaciones de Marx. Con la llegada del capitalismo y el desarrollo del comercio y la industria, la estructura social cambió. Las relaciones económicas entre individuos pasaron a definir su posición social con mayor claridad. Marx, en *El manifiesto comunista* (1848), señala que «Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es la historia de luchas de clases» (Marx, 1976, p. 23), poniendo énfasis en la contradicción entre los intereses de la burguesía, que controlaba los medios de producción, y los del proletariado, que vendía su fuerza de trabajo. Durante la revolución industrial, la clase burguesa, que había acumulado poder económico, también adquirió poder político.

Mientras tanto, las clases trabajadoras comenzaron a tomar conciencia de su explotación. El concepto de “conciencia de clase”, que Marx considera central, se refiere a la capacidad de un grupo social de reconocerse como tal y entender sus intereses comunes. Con ello, no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia (Marx, 1859). Este reconocimiento de la posición común dentro del sistema económico es lo que permitiría a los trabajadores organizarse y resistir al sistema capitalista. Sin embargo, mientras que la clase burguesa era consciente de su poder y lo utilizaba para mantener el *statu quo*, el proletariado debía superar las divisiones internas para desarrollar esta conciencia de clase.

En las sociedades feudales las diferencias sociales estaban más relacionadas con la tierra y las obligaciones de servidumbre que con las relaciones de mercado. Y en cada caso se imponen necesariamente las condiciones ideológicas dominantes. El propio John Locke, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, se previene sobre el poder de la acumulación de capital:

El hecho de tener legalmente gran poder y grandes riquezas en medida mucho mayor que los poseídos por la inmensa mayoría de los hijos de Adán, no es en modo alguno una excusa ni, mucho menos, una razón para ejercer la rapiña y la opresión, sino un agravante que se añade al delito de dañar a otro sin autoridad. (Locke, 2006, p. 202)

Lo que deja claro que la acumulación de recursos en manos de unos pocos crea estructuras de poder que perpetúan las desigualdades. Los conflictos dentro de un mismo endogrupo, a pesar de compartir características comunes, surgen debido a la creciente complejidad social. Conforme las sociedades evolucionaron, pasaron de luchas por la supervivencia de la especie a disputas por poder y recursos. Como señala Gould, a quien ya hemos citado sobre todo en la cuestión racial, «la selección individual promueve comportamientos que benefician a particulares, incluso si esos comportamientos son perjudiciales para el endogrupo.» (Gould, 1981, p. 79). Mientras que la acumulación de poder por una minoría en sociedades complejas puede ser necesaria para mantener el orden, también puede generar opresión y conflicto, debilitando la cohesión interna. Lo que refleja cómo las tensiones internas dentro de un grupo pueden llevar a divisiones y enfrentamientos similares a los conflictos entre grupos externos.

En última instancia, la defensa del *statu quo* por parte de las clases pudientes se convierte en una estrategia racional para mantener su posición de privilegio. El conservadurismo es, en esencia, una disposición hacia la preservación de las estructuras existentes. Para las clases

pueriles, el orden social establecido ha sido la fuente de su prosperidad, por lo que cualquier cambio radical representa una amenaza para su poder.

Obsérvese la preocupación que subyace aquí: ¡el trabajo! Los inmigrantes podrían socavar nuestra forma de vida ya establecida. Esto es precisamente por lo que los conservadores atraen (lo siguen haciendo hoy en día) a tantas personas de las clases bajas. Tanto si es verdad como si no (y, siendo honestos, no siempre es del todo verdad), los conservadores prometen estabilidad. De eso trata ser conservador. El cambio mínimo. Reconfortante. No sorprende que, en lo que respecta a la armonía de grupo, el sistema de clases puede ayudar más que obstaculizar. Puede promover la solidaridad en el endogrupo. (Ruse, 2022, p. 84)

En los límites máximos del prejuicio sobre las clases sociales, surge la *aporofobia*, un término acuñado por la profesora Adela Cortina, que se refiere al rechazo, aversión o miedo hacia las personas pobres o sin recursos. Este concepto pone en evidencia un fenómeno que, aunque antiguo, ha sido históricamente ignorado: la discriminación basada no en la raza, género o nacionalidad, sino en la pobreza misma. «El fenómeno de la aporofobia atraviesa toda la historia de la humanidad, y se ha mantenido con diferentes formas y manifestaciones a lo largo del tiempo, siempre desvalorizando al ser humano que carece de recursos.» (Cortina, 2017, p. 43) Este prejuicio, ligado a la condición de clase social baja (a veces atribuido incluso a la clase media) sigue siendo un factor categórico en las relaciones sociales, aunque se manifiesta de formas más sutiles y, a veces, institucionalizadas. Las personas en situación de pobreza continúan siendo estigmatizadas y excluidas, a menudo culpadas por su condición, lo que perpetúa la desigualdad y la falta de oportunidades. Este estigma puede verse en la reticencia de ciertos barrios a aceptar viviendas sociales, en la criminalización de los que carecen de recursos o en la forma en que los medios de comunicación a menudo retratan a los pobres de manera estereotipada y negativa.

Discapacidad

Según la Real Academia Española de la Lengua, una discapacidad es «una situación de la persona que, por sus condiciones físicas, sensoriales, intelectuales o mentales duraderas, encuentra dificultades para su participación e inclusión social.» Tradicionalmente, se ha visto como una “desventaja” para el desarrollo pleno de la persona afectada. Sin embargo, como señala Gould, «las normatividades sociales son productos culturales y, por tanto, cambiantes.» (Gould, 1981, p. 56) Lo que antes se consideraba anómalo hoy puede verse como algo normal y respetable. Este progreso en la percepción de la discapacidad ha ocurrido principalmente en las últimas décadas, reflejando el cambio continuo en las percepciones sociales y la creciente inclusión de las diferencias en la sociedad. Estas

consideraciones también son ampliamente estudiadas por Michel Foucault, de quien podemos extraer la verdadera noción de ‘normatividad’, entendida como uno de los grandes instrumentos de poder en las sociedades modernas. Las normas no describen simplemente el comportamiento; también lo prescriben, fijando los límites de lo aceptable y lo inaceptable, de lo normal y lo anormal:

La división constante de lo normal y de lo anormal, a que todo individuo está sometido, prolonga hasta nosotros y aplicándolos a otros objetos distintos, la marcación binaria y el exilio del leproso; la existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuyen como tarea medir, controlar y corregir a los anormales, hace funcionar los dispositivos disciplinarios a que apelaba el miedo de la peste. Todos los mecanismos de poder que, todavía en la actualidad, se disponen en torno de lo anormal, para marcarlo, como para modificarlo, componen estas dos formas, de las que derivan de lejos. (Foucault, 2003, p. 184)

Debemos también considerar una cierta distinción en este terreno: ¿tendríamos la misma percepción hacia un discapacitado de nacimiento (como podría ser una malformación física o mental) que a un discapacitado debido a consecuencias externas en vida (como un accidente o herido de guerra que pierde una extremidad o una contusión craneal que lleva a parálisis o similar)? Desde un aspecto evolutivo, volviendo a Ruse, el desprecio por el discapacitado o el desventajado ha sido en su mayoría en los casos de alteraciones biológicas naturales en el periodo de gestación. «Tenemos prejuicios contra estas personas, pero al mismo tiempo nos dan motivo para tener esos prejuicios. Están amenazando a nuestro endogrupo.» (Ruse, 2022, p. 186) Una malformación en el nacimiento impedía el pleno desarrollo de la supervivencia del grupo, se consideraba una carga y un obstáculo, pudiendo así justificar o legitimar el desprecio y el aislamiento.

No obstante, un herido de guerra o similar, aquel que ha adquirido la condición de discapacitado en una edad más adulta por motivos externos a él, es percibido como mártir del grupo. Como explica el sociólogo Erving Goffman en *Estigma*, «las desgracias que ha sufrido son una secreta bendición, especialmente por aquello tan difundido de que el sufrimiento deja enseñanzas sobre la vida y las personas.» (Goffman, 2006, p. 22) Este reconocimiento genera una percepción positiva que contrasta con la percepción hacia aquellos que nacen con una discapacidad, los cuales, al no haber tenido una participación previa en el bienestar del grupo, pueden no recibir la misma consideración. Esta percepción se basa en la idea de sacrificio y contribución previa, lo que les otorga un estatus diferente al de aquellos que nacen con una discapacidad. Este tipo de distinción puede ser rastreado hasta concepciones éticas y sociales que valoran la capacidad de producción o defensa como medidas del valor individual. El integrante que participaba de manera activa en la

prevalencia de la especie y en el bienestar del grupo cumpliendo su función, ha tenido el infortunio de perder un brazo, una pierna, o la movilidad. Al reconocerse que su discapacidad es consecuencia de la contribución al cuidado del grupo, no será despreciado, sino acogido.

Esta dinámica de estigmatización por discapacidad congénita debería haber sido abandonada en el momento histórico en que la necesidad de perfeccionamiento biológico de las condiciones físicas dejó de ser crucial para la supervivencia. En las sociedades sedentarias y complejas, donde la adaptación al entorno ya no dependía exclusivamente de nuestras cualidades fisiológicas y se definió al ser humano en términos de racionalidad, dignidad e igualdad, la discriminación de las personas con discapacidades se convirtió en un mecanismo de normatividad social. Esta normatividad no responde a una necesidad biológica real, sino que se manifiesta como una forma de mantener el privilegio moral y social del grupo dominante.

Sexualidad

La religión ha desempeñado históricamente un papel crucial en el modelaje de las normas individuales y sociales, usando sus interpretaciones sagradas para controlar la conducta. El concepto de “lujuria” es un ejemplo claro de cómo se ha manipulado la sexualidad para preservar el orden social, ya que, como señala Foucault en *Historia de la sexualidad I*, la sexualidad fue convertida en un punto de control institucional, «ligada al poder no sólo por la prohibición, sino también por la gestión, el control, la vigilancia, y la necesidad de estructurarla socialmente para preservar el orden.»

El sexo no fue una parte del cuerpo que la burguesía tuvo que descalificar o anular para inducir al trabajo a los que dominaba. Fue el elemento de sí misma que la inquietó más que cualquier otro, que la preocupó, exigió y obtuvo sus cuidados, y que ella cultivó con una mezcla de espanto, curiosidad, delectación y fiebre (Foucault, 1976, p. 73)

Las instituciones religiosas han promovido la idea de que la heterosexualidad reproductiva es “lo natural” y que cualquier desviación de esta norma es una transgresión. Pero atengámonos a lo que nos puede decir la biología. ¿Es la heterosexualidad reproductiva lo natural? En la naturaleza, por mucho que les cueste creerlo a algunos, las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo han sido observadas en una gran variedad de especies, desde mamíferos hasta aves e insectos. Por ejemplo, en los bonobos (una especie cercana al ser humano), las relaciones homosexuales son comunes y prestan una función clave en la estructura social del endogrupo. Los bonobos utilizan estas interacciones no sólo para el apareamiento, sino también para formar vínculos sociales, resolver conflictos y establecer

jerarquías. Como explica Joan Roughgarden en *Evolution's Rainbow* (2004), las interacciones sexuales en animales, incluidas las homosexuales, a menudo tienen más que ver con la cooperación social que con la simple reproducción, cuando afirma que «el sexo en muchas especies, incluidos los bonobos, no sólo se utiliza para la reproducción, sino también para crear alianzas y reducir tensiones.» (Roughgarden, 2004, p. 48). Otro biólogo, Bruce Bagemihl, en su obra *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* (1999), documenta más de 450 especies animales que exhiben comportamientos homosexuales. Dando a entender que «la homosexualidad en los animales es un fenómeno que desafía la visión tradicional de la sexualidad como algo exclusivamente orientado a la reproducción. Estos comportamientos no sólo son comunes, sino que forman parte del repertorio natural de comportamientos de muchas especies.» (Bagemihl, 1999, p. 22)

O, por poner otro ejemplo desvinculado del aspecto biológico y más relacionado con el cultural, en las etapas históricas del nacimiento de la Filosofía como disciplina, la Época Antigua, las relaciones homosexuales, sobre todo entre varones, comprendían un aspecto fundamental en las relaciones interpersonales, especialmente dentro del gremio intelectual. En Atenas las relaciones entre un hombre de edad adulta [ἐραστής]³ y un joven [ἐρώμενος]⁴ eran comunes y estaban socialmente reconocidas. Estas relaciones pedofílicas⁵ (en su acepción etimológica) iban más allá de lo sexual y solían incluir un componente educativo y formativo, lo cual se consideraba crucial para el desarrollo de futuros ciudadanos. Como afirma Foucault:

En Grecia la verdad y el sexo se ligaban en la forma de la pedagogía, por la transmisión, cuerpo a cuerpo, de un saber precioso; el sexo servía de soporte a las iniciaciones del conocimiento. Para nosotros, la verdad y el sexo se ligan en la confesión, por la expresión obligatoria y exhaustiva de un secreto individual. Pero esta vez es la verdad la que sirve de soporte al sexo y sus manifestaciones. (Foucault, 1976, p. 38)

Género

Hasta ahora hemos intentando descifrar mínimamente la naturaleza humana desde principios biológicos y evolutivos (principalmente la que incumbe a la legitimación del odio), basándonos sobre todo en las teorías de grupo y en la selección natural. Pero, en lo que se refiere al género y los estigmas generados alrededor de éste, nos adentramos en

³ [ἐραστής] (erastés) que se traduce como 'amante', se refiere al hombre adulto que solía ser el mentor de un joven aprendiz con quien se comprometía en una relación pedofílica.

⁴ [ἐρώμενος] (erómeno) que se traduce como 'amado' se refiere a ese joven pupilo de un mentor de edad adulta con el que mantenía dichas relaciones sexuales pedofílicas.

⁵ Del gr. παῖς, παιδός país, paidós 'niño' y -filia. Atracción erótica o sexual que una persona adulta tiene hacia niños. Este término es utilizado aquí en su sentido histórico-filosófico, no en el sentido que se le da hoy, como "abuso sexual hacia menores".

terreno todavía no completamente demarcado. Las interpretaciones que se hacen acerca del género y la identidad sexual son cuestiones que siguen en pleno debate y no tenemos evidencias científicas rígidas en las que fijarnos. Podemos identificar muchas cosas: como los procesos culturales, las dinámicas normativas de conductas e identidades sociales cimentadas en el binarismo de género (hombre, mujer), la clara misoginia y la herencia de la cultura patriarcal presente en la historia, los movimientos sociales LGBTIQ+ que luchan por la dignidad y la libertad sexual tanto de orientación como de identidad.

La diferenciación sexual en los seres humanos es un proceso biológico que ocurre durante el desarrollo embrionario y conduce a la formación de características sexuales masculinas o femeninas, tales como cromosomas, órganos reproductores y diferencias anatómicas, como menciona Anne Fausto-Sterling: «El desarrollo sexual es un proceso altamente dinámico e interactivo. La noción de un sexo binario rígido es más una construcción cultural que una realidad biológica» (Fausto-Sterling, 2006, p. 56). Aunque estas diferencias han sido fundamentales para la reproducción, sexo biológico y género se han relacionado entre sí directamente a lo largo de la historia y han sido culturalmente impuesta. Asimismo, la activista y filósofa Judith Butler, en *Gender Trouble* (1990), argumenta «que el género no es un hecho estable, sino una serie de actos repetidos, un proceso continuo de creación de significado.» (Butler, 2007, p. 179) Esto significa que, si bien el sexo tiene una base biológica, el género es una construcción cultural y social que se ha reforzado a lo largo del tiempo mediante la repetición de normas y discursos. En este sentido, el género se vuelve un conjunto de expectativas sociales sobre cómo debe comportarse una persona según su sexo, pero estas expectativas no tienen una base biológica estricta.

De hecho, el binarismo de género, que asocia automáticamente el sexo masculino con el género masculino y el sexo femenino con el género femenino, no se ajusta a la realidad de todas las personas. Butler señala que «el género es una identidad tenuemente constituida en el tiempo... y su poder radica precisamente en su capacidad para ser repetido.» (Butler, 2007, p. 191) Este enfoque permite entender que la insistencia en las categorías de género rígidas es un ejercicio de poder que busca mantener el control social y la normatividad. Sin embargo, la realidad es más compleja. Existen personas no binarias, de género fluido, o cuya identidad de género no coincide con su sexo asignado al nacer, lo que pone en tela de juicio esta construcción binaria, ya que «el desarrollo de los sexos muestra una plasticidad que desafía la clasificación estricta en masculino y femenino.» (Fausto-Sterling, 2006, p. 47) La sociedad, al intentar encasillar a todos en categorías fijas, margina a quienes no se alinean

con estas normas, perpetuando la discriminación y la incomprensión hacia las identidades diversas.

En las últimas décadas, el debate social se ha intensificado debido a la tensión entre los sectores conservadores y progresistas en torno a las cuestiones de género y sexualidad. Los conservadores ven amenazada su identidad tradicional, basada en roles de género estrictamente definidos, mientras que los movimientos progresistas buscan cambios rápidos y necesarios tras siglos de represión bajo un sistema binario de género alineado con el sexo asignado al nacer. Este choque provoca una ruptura con los roles de género establecidos, que han moldeado invisiblemente las expectativas y comportamientos individuales y sociales. Los roles de género no son sólo costumbres o prácticas sociales inofensivas, sino que, como señala Judith Butler, son «actos repetidos que crean y sostienen el género». (Butler, 2007, p. 179) Estos roles están profundamente entrelazados con la perpetuación del patriarcado, un sistema de jerarquías que beneficia a los hombres, particularmente aquellos que encarnan el poder masculino tradicional, asignándole características como la fuerza y la dominación, mientras que de las mujeres se espera que sean cuidadoras y sumisas, restringiendo las posibilidades individuales y reforzando la idea de que cualquier desviación es una amenaza al orden establecido. Pero recordemos el comienzo de la obra de Simone de Beauvoir, convertida ahora en discurso célebre:

«No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino.» (Beauvoir, 2015, p. 317)

El patriarcado no sólo dicta cómo deben comportarse los individuos, sino que también legitima una estructura de poder que naturaliza la dominación de un grupo sobre otro. Cualquier empoderamiento fuera de este sistema, especialmente el de las mujeres, es percibido como una amenaza para los privilegios del endogrupo masculino, lo que lleva a intentos de represión y control para mantener el *statu quo*.

3. La infección del odio

Las sociedades se han fundado sobre prejuicios, odio y violencia. Frustraciones nacidas de cada uno de los contextos e idiosincrasias, emociones que afloran de la indignación, del miedo, de la pérdida de valores y de las conductas que han construido el sentimiento identitario. «Las noblezas son esencialistas: al tener la existencia por una emanación de la esencia, no toman en consideración para ellas mismas los actos, hechos o fechorías... están separadas por una diferencia innata de los simples plebeyos de la cultura.» (Bourdieu, 2002, p. 20) Unos grupos son identitariamente más fuertes que otros, pues su mera existencia se debe a la misma, en la que cada uno de los integrantes elabora un ejercicio de reafirmación en los demás. Con esto, la identidad de los grupos dominantes reafirma la legitimidad del odio en las diferencias de los ajenos.

El poder de enunciación, que hace ver de otra manera, o que, al modificar los esquemas de percepción y apreciación, hace ver otra cosa, otras propiedades, hasta entonces desapercibidas o relegadas a segundo plano... poder separador, distinción, diacrisis, discreto, que de la continuidad indivisible hace surgir unas unidades discretas, de lo indiferenciado hace surgir la diferencia. (Bourdieu, 2002, p. 534)

Así, la identidad de un grupo se fortalece no sólo por lo que es, sino por lo que no es; no sólo por lo que ama, sino por lo que odia. Este mecanismo no sólo es útil, sino a menudo necesario para la supervivencia de la estructura social tal como la conocemos. Se habla de respeto, hermandad y solidaridad con el semejante y de desprecio, rechazo, odio y muerte a todo aquel que nos ponga en peligro, siendo el peligro la destrucción de la identidad que define y da sentido a un grupo. Ya hemos dicho que odiar no reside en nuestro genoma, no es lo habitual a nivel evolutivo.

Con toda seguridad, no un argumento definitivo en favor de la evolución de la capacidad moral de los hombres, incluso aunque estemos de acuerdo en que (como debe ser) sólo hablamos de las inclinaciones morales básicas cuyo desarrollo completo debe reservarse a la cultura. Vamos más allá de la evidencia al defender que (en el caso de los seres humanos) la selección nos empuja biológicamente a la acción social ventajosa al darnos las disposiciones innatas pertinentes, nuestras reglas epigenéticas con cierto sentido de la obligación moral. (Ruse, 1994, p. 309-310)

La ética como un fenómeno biológico tiene su base en la evolución, pero los contenidos de las normas éticas no están escritos en nuestros genes. (Ruse, 1994). Al ser, por tanto, el odio una cuestión *post natura* del hombre, es un sentimiento aprendido que canaliza la frustración, el miedo, el asco y la indignación hacia un objetivo concreto.

En un mundo complejo, donde la incertidumbre es la norma, el odio ofrece la ilusión de control. Si podemos identificar un enemigo, si podemos señalar un responsable de nuestras

desgracias, entonces podemos sentirnos más seguros, justificados en nuestra lucha por la supervivencia y la prevalencia. Aunque, realmente, este propósito ha mutado en un juego de poderes, privilegios y control de conductas, estribadas por el sensacionalismo, el consumo y la capitalización de las reacciones. Odiamos porque se le puede sacar rédito, polariza y genera polémica. Son fenómenos que permiten distribuir nuevas ideas (incluso servicios) para direccionar la mente social, para tranquilizar y sosegar. El odio, de nuevo, es un sentimiento humano, no por su naturaleza, sino porque somos el único ser vivo capaz de aprenderlo.

El peligro que mencionamos anteriormente, ese temor a la destrucción de la identidad, es tanto real como imaginario. Real, porque las culturas y los sistemas de valores pueden ser erosionados, transformados o incluso eliminados por fuerzas externas o internas; imaginario, porque la identidad es un constructo en constante evolución, que nunca está estático ni es absoluto. Sin embargo, la percepción de esta amenaza es suficiente para desencadenar respuestas intensas, y el odio es una de las más potentes. Zygmunt Bauman enuncia este peligro de la pérdida de identidad en su obra *Modernidad líquida* (2000), que además casa de forma pertinente con las consideraciones ya vistas de Maalouf:

El resentimiento ante la diferencia también se autocorroborra: a medida que el impulso hacia la uniformidad se hace más intenso, también se intensifica el horror ante los peligros representados por “los extraños entre nosotros”. El peligro representado por los extraños es una clásica profecía de autocumplimiento. Se vuelve cada vez más fácil mezclar la presencia de extraños con los difusos miedos de la inseguridad. (Bauman, 2003, p. 129)

Pero hay una dimensión más profunda en esta reflexión. El odio no sólo se utiliza para proteger la identidad, sino también para instrumentalizar y perpetuar sistemas. En las sociedades contemporáneas, donde el sensacionalismo y el consumo dictan gran parte de nuestras interacciones sociales, el odio se ha convertido en una mercancía. Los medios de comunicación, las redes sociales y las corporaciones han aprendido a explotar el odio como una herramienta para captar la atención, generar compromiso y, en última instancia, monetizar nuestras emociones más viscerales. En este sentido, el odio se vuelve un ciclo autoalimentado: cuanto más odiamos, más consumimos contenidos que refuerzan ese odio; y cuanto más consumimos, más se nos ofrece; una espiral descendente que beneficia a unos pocos mientras desgarrar el tejido social. La polarización que resulta de este proceso no es un accidente; es consecuencia directa de un sistema que ha aprendido a prosperar a partir de nuestras divisiones. Incluso, tal como hace el filósofo y articulista Jorge Freire, se puede afirmar la condena de nuestro mundo a un perpetuo juego del uso del odio:

De hecho, en un sentido gnoseológico, si puedo comprender que existan a la vez dioses y a la vez seres terrenales es porque comprendo el conflicto, es decir, la tensión entre contrarios. Sin conflicto no hay discernimiento. De esto se sigue una conclusión ontológica: eliminar el conflicto es imposible porque trata uno de los elementos constitutivos de la realidad; y una conclusión de índole gnoseológico: al negar el conflicto, se oscurece uno de los principios sobre los que descansa la posibilidad de comprender. (Freire, 2023, p. 58)

Al igual que con muchos otros fenómenos (la cultura, la tecnología, la comunicación, el lenguaje, etc.), el odio evoluciona, adopta nuevas formas de propagarse y distribuirse, crea nuevos objetivos y nuevas frustraciones, «los temores y las ansiedades son volátiles, y encuentran nuevas encarnaciones en la sociedad, transformando los objetos de odio según los contextos que emergen.» (Bauman, 2003, p. 143). Ahora el odio se ha instrumentalizado hasta tal punto que es inconcebible una comprensión de la realidad sin sentir odio en mayor o menor grado, ya que es lo que da sentido a nuestros desacuerdos y debilidades. La proliferación del discurso es la cristalización del odio en palabras; es la forma en que las emociones más oscuras y destructivas se convierten en lenguaje que, en ocasiones, toman la forma de violencia física en actos terroristas y criminales, en símbolos que no sólo representan la aversión, sino que también la amplifican y la perpetúan. En palabras de Bourdieu:

Por medio del lenguaje y de la relación con el lenguaje [...] se encuentra impuesto todo un tipo de relación con el mundo, relación de negación que, a la manera del arte, pone a distancia, neutraliza, permitiendo hablar sin pensar en lo que se habla. Ese lenguaje intrínsecamente eufemistizado [...] inflige una censura al mismo tiempo total y totalmente invisible a la expresión de los intereses propios de los dominados (Bourdieu, 2002, pp.515-516).

Es evidente que el discurso de odio no es una estrategia innovadora; ha existido desde que los seres humanos aprendieron a convivir con otros grupos de su especie, desde que se dieron cuenta de que las palabras tienen el poder de construir realidades y destruirlas. Sin embargo, en el mundo contemporáneo ha adquirido una nueva dimensión, una que está intrínsecamente ligada a la tecnología y a la globalización de la información. El pensador surcoreano Byung-Chul Han, ya hizo unas interpretaciones valiosas sobre la vertiginosa velocidad y accesibilidad global de la información. En su obra *Infocracia* (2021) expone que estamos viviendo una nueva etapa posmoderna denominada “Régimen de la información”, en el que «las personas ya no son espectadores pasivos que se rinden a la diversión. Todas ellas son emisores activos. Están constantemente produciendo y consumiendo información. El frenesí comunicativo, que ahora adopta formas adictivas y compulsivas, atrapa a las personas en una nueva inmadurez.» (Han, 2022, p. 49)

Las plataformas digitales han democratizado la voz, permitiendo que cualquier persona con acceso a Internet pueda difundir sus pensamientos, sin importar cuán nocivos o peligrosos sean. Este acceso universal a la palabra ha tenido un doble filo: por un lado, ha empoderado a quienes antes no tenían esa voz, ha permitido la circulación de ideas y la creación de comunidades globales, las relaciones se han abierto exponencialmente y enriquece la diversidad tanto cultural como personal; pero, por otro lado, ha abierto la puerta a la propagación masiva del discurso de odio y con ello a la desinformación, bulos y campañas promotoras de prejuicios, convirtiendo lo que antes podía ser una expresión aislada en un fenómeno viral capaz de atravesar fronteras y culturas en cuestión de segundos.

No obstante, conviene aclarar que hay emociones que pueden ser confundidas con el odio y, aunque puedan ir aparejados, no lo son. Tal es el caso de la ira o del rencor. Y esta distinción nos servirá para definir el concepto de ‘odio’ que hemos empleado y empleamos a lo largo de este trabajo.

Primero, el odio puede definirse como una emoción negativa intensa dirigida hacia un individuo o un grupo, que conlleva un deseo de mal o daño hacia el objeto de ese odio. Todas sus implicaciones las aprendemos, se nos inculcan y las “digerimos” hasta tal punto que no hacemos juicios morales negativos sobre las consecuencias que nuestros actos o los de la autoridad tienen sobre nuestros “enemigos”. Lo fundamental para que pueda llevarse a cabo este escenario es un proceso lento pero radical de las figuras más representativas de nuestro grupo identitario. Como hemos señalado con Bourdieu, la violencia simbólica juega un papel clave en este proceso, ya que el odio se legitima a través de un lenguaje y una estructura de dominación que no sólo justifica la hostilidad, sino que también la naturaliza; «destruye, desacreditándolo, el discurso político espontáneo de los dominados: no les deja otra cosa que el silencio o el lenguaje postizo, cuya lógica no es ya la del uso popular.» (Bourdieu, 2002, p. 409) Es una emoción que no sólo se caracteriza por la aversión, sino también por una tendencia a la hostilidad y la agresión. Hay muchas posibles definiciones, pero la que hace el académico Ervin Staub resulta bastante acertada al afirmar que «el odio es una emoción persistente que implica un fuerte deseo de evitar, dañar o destruir al objeto de dicho odio.» (Staub, 1989, p. 195) Hágase énfasis en “persistente”, pues a diferencia de la ira, con la que a menudo se confunde, el odio es una emoción que se arraiga profundamente en la conciencia, manteniéndose a lo largo del tiempo, sin olvidar ni perdonar. Desde una perspectiva freudiana, el odio se vincula con la estructura más profunda del ser humano, al ser una emoción que permite proyectar hacia el exterior las frustraciones y tensiones internas, convirtiendo al otro en un “objeto” a rechazar. «En el proceso de

socialización, a través de figuras de autoridad y experiencias, esta emoción se arraiga en la conciencia, manteniéndose a lo largo del tiempo incluso sin un estímulo inmediato, como ocurre con otras emociones más inmediatas como la ira.» (Freud, 1930, p. 73). Este tipo de emoción se alimenta de recuerdos, resentimientos y percepciones de amenaza, permaneciendo activo incluso cuando no hay un estímulo inmediato que lo desencadene. La ira, por su lado, es un impulso más inmediato y transitorio. Según Nussbaum:

La ira es una emoción telonómica, lo que significa que siempre está dirigida hacia un fin: la restitución del equilibrio tras una injusticia. Sin embargo, la diferencia clave entre la ira y otras emociones más persistentes, como el odio, es que la ira tiende a disiparse una vez que el objetivo inmediato ha sido alcanzado. (Nussbaum, 2016, p. 31)

La ira es una respuesta natural a una percepción de injusticia o agravio, pero tiene un carácter “telonómico”, es decir, tiene como fin restablecer el equilibrio afectado por la ofensa o daño. Surge como una respuesta directa a un estímulo externo, como una injusticia, una provocación o una frustración repentina. Aunque la ira puede ser intensa y llevar a reacciones agresivas, tiende a disiparse una vez que el estímulo desaparece o la situación se resuelve.

Otra emoción que puede confundirse con el odio es el rencor. A priori parece que el rencor y el odio son muy parejos y, ciertamente, comparten similitudes. La definición que nos aporta la Real Academia de la Lengua acerca del rencor es considerablemente escueta: «resentimiento arraigado y tenaz». Esta definición puede resultar precaria, ya que hace del odio un simple sinónimo del rencor. Éste —el rencor— es un efecto de resentimiento profundo que surge cuando una persona o grupo se siente herido o agraviado por otro. Es un malestar persistente que se anida en la memoria, alimentado por la percepción de una ofensa o injusticia. Sin embargo, no siempre lleva consigo el deseo activo de causar daño, sino que se mantiene como un resentimiento latente, una especie de cicatriz emocional que no termina de sanar. Siguiendo con las lecturas de Nussbaum, «el resentimiento [rencor] está arraigado en un deseo de retribución, pero a menudo carece de un camino claro o accionable hacia la justicia, permaneciendo como una emoción pasiva que se aferra a un sentido de agravio sin buscar una verdadera reparación.» (Nussbaum, 2016, 29-30) Es una emoción que se asienta en el deseo de justicia, pero sufre de una falta de acción real hacia una reparación activa; en cambio, el odio es una emoción que, además de ser destructiva, conlleva un deseo activo de venganza y aniquilación del otro. El odio, por tanto, es más amplio y agresivo. Mientras que el rencor puede ser una respuesta a un agravio específico y personal, el odio abarca un rechazo generalizado hacia un individuo, un grupo o una idea;

no sólo recuerda la ofensa, sino que además busca castigar o destruir al objeto de su desprecio, haciendo del odio un fenómeno más activo y corrosivo. Si el rencor es una herida cerrada que deja cicatriz y que se recuerda con amargura, el odio es una herida abierta que pide venganza y no se sacia hasta destruir al otro. El rencor tiene una causa directa y personal; el objeto del odio puede tener una causa abstracta o impersonal. El rencor perdona, el odio no.

Por ende, el discurso de odio es el encargado de recordar, reforzar y justificar este sentimiento que aflora contra el impostor, el enemigo. En lugar de permitir que el odio sea una experiencia aislada y transitoria, este discurso lo convierte en una ideología coherente, justificando y normalizando el rechazo sistemático hacia *el otro*. Al construir narrativas que imponen al enemigo como una amenaza existencial, el discurso del odio no sólo alimenta la animosidad, sino que también proporciona una base teórica para la exclusión y la violencia, perpetuando un ciclo pernicioso que impide la resolución del conflicto y la reconciliación. En esta dinámica, el odio deja de ser una mera emoción para convertirse en una estructura discursiva que configura la percepción del mundo y el comportamiento social.

Hay una violencia 'simbólica' encarnada en el lenguaje y sus formas [...] esta violencia no se da sólo en los obvios casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales. [...] En segundo lugar, existe otra a la que llamo 'sistémica', que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político. (Žižek, 2008, p. 38)

En lo que sigue de este último capítulo, nos sumergiremos en los elementos del discurso del odio, examinando cómo ha operado como máquina de polarización y sensacionalismo, cómo es su propagación y, especialmente, cómo se manifiesta y actúa en el contexto contemporáneo.

3.1 Elementos del discurso

Ya hemos dicho anteriormente que el discurso del odio no nació en nuestra época; pero el creciente fenómeno del odio que se da en nuestro contexto social tiene una causa directa en la crisis financiera de 2008. Este fenómeno se originó a partir de una fe ciega en la autorregulación del mercado y en la capacidad del capital para generar riqueza ilimitada. Sociólogos y economistas, como David Harvey, Joseph Stiglitz y Naomi Klein se pronunciaron ante esta posición, considerando que:

La desregulación, la privatización, y el abandono por el Estado de muchas áreas de la provisión social han sido generalizadas [...] El neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de

pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo. (Harvey, 2007, p. 9)

El auge del neoliberalismo, que alcanzó su apogeo en las décadas previas a la crisis, se basó en la idea de que los mercados desregulados conducirían al crecimiento y al bienestar general, ignorando los peligros inherentes de las desigualdades sociales y la acumulación de poder en manos privadas. Este optimismo impregnó el pensamiento de las clases medias, con la vivienda como símbolo central del proyecto de vida y la prosperidad. Las instituciones financieras otorgaban hipotecas de manera irresponsable, convencidas de que los precios seguirían subiendo, empaquetando esas deudas en complejos productos financieros como los CDOs (*Collateralized Debt Obligations*).

Una asunción excesiva de riesgos por parte de los bancos, una serie de conflictos de intereses y un comportamiento fraudulento generalizado son fenómenos alarmantes que han aparecido repetidamente cuando los booms han empezado a convertirse en bancarrotas, y la crisis actual no es ninguna excepción. (Stiglitz, 2010, p. 167)

Este sistema, alejado de la realidad social, ignoraba el impacto en las personas endeudadas. Cuando los prestatarios comenzaron a incumplir, las instituciones se dieron cuenta de que sus activos no valían lo esperado, lo que desencadenó una crisis de confianza que culminó en la quiebra de Lehman Brothers, revelando la fragilidad del sistema. La crisis no sólo mostró las fallas del neoliberalismo, sino también la complicidad entre gobiernos y mercados. La respuesta de los gobiernos fue una “doctrina del shock” que justificó la implementación de políticas de austeridad, exacerbando la precariedad social (Klein, 2007). Las políticas de austeridad implementadas para mitigar el colapso sólo agravaron la precariedad, y el desencanto resultante generó un vacío ideológico. Este vacío abrió la puerta a nuevas narrativas políticas que capitalizaban la desconfianza pública y el resentimiento, dando lugar a discursos populistas que canalizaban el odio y la frustración hacia minorías y grupos vulnerables.

Durante estos quince años [posteriores a la bancarrota del estallido de la crisis] dos rasgos han dominado la política. Una vez más, ninguno es del todo nuevo, pero ambos han cobrado un nuevo impulso. En primer lugar, casi todos los insurgentes que han logrado posiciones de poder han hablado en nombre de la gente normal: la batalla dialéctica dominante ha sido la del pueblo contra las élites. [...] En segundo lugar, si las democracias liberales habían dado por sentado que las clases medias eran esencialmente moderadas, en estos años fueron estas las que se radicalizaron, las que quisieron subvertir el sistema que, según ellas, ya no las representaba y en el que habían dejado de confiar, y las que experimentaron una profunda repolitización. (González, 2023, pp. 15-16)

Lo que heredamos de todo esto fue un cambio radical de la perspectiva político-social; cambio que se dio desde los dos espectros políticos convencionales. La casta política y financiera, percibida como desconectada de las preocupaciones cotidianas de la mayoría, se convierte en el blanco de una creciente hostilidad popular, un fenómeno que ha dado lugar a un resurgimiento del populismo en diversas formas. El populismo, con su retórica de “nosotros” contra “ellos”, explota este resentimiento, simplificando la complejidad política en una narrativa de traición y salvación.

«El populismo requiere la división dicotómica de la sociedad en dos campos —uno que se presenta a sí mismo como parte que reclama ser el todo—, que esta dicotomía implica la división antagónica del campo social, y que el campo popular presupone, como condición de su constitución, la construcción de una identidad global a partir de la equivalencia de una pluralidad de demandas sociales.» (Laclau, 2005, 93).

Sin embargo, al hacerlo, a menudo cae en la trampa de reproducir las mismas lógicas de poder que critica, sustituyendo una élite por otra y exacerbando la polarización social. En este sentido, Habermas señala que la política de la identidad, al desplazar el discurso del interés común hacia la autoafirmación grupal, limita la posibilidad de una comunicación democrática genuina, al promover la segmentación y el conflicto en lugar del entendimiento. «La razón comunicativa necesita presupuestos de naturaleza lingüística. [...] Un modelo comunicativo que persigue el entendimiento racionalmente motivado puede generar estructuras sociopolíticas que aparezcan como moralmente legítimas, deseables y justas, pero su ausencia genera una segmentación de los intereses y los actores.» (Zoffoli, 2010, p.72)

Polarización

Esta polarización, producida por la crisis financiera, desencadenó dos corrientes principales que prometían un cambio sustancial en el panorama político: progresismo contra conservadurismo. Mientras el populismo de izquierda trata de incluir a los excluidos del sistema mediante un discurso de igualdad y justicia social, el populismo de derecha refuerza las identidades tradicionales y nacionalistas, alimentando un discurso de exclusión y rechazo al *otro*, lo que, como señala Bauman, «reaviva viejos fantasmas de homogeneidad cultural en tiempos de incertidumbre global.» (Bauman, 2003, p. 88) Para comprender este fenómeno, las aportaciones del periodista Ramón Gonzáles me parecen lo suficientemente esclarecedoras:

Gran parte del éxito de esa nueva generación se debió a que supo centrar su discurso en una idea que subyacía tras las políticas de la identidad: “lo personal es político”. La izquierda progresista tradicional había interpretado esa noción, surgida tras el auge de

las nuevas izquierdas de la década de 1960, como un mecanismo de llamada a la acción. Había que dejar de considerar que problemas como la pobreza, el empleo precario o el acceso al aborto eran individuales y pasar a la actividad política: las campañas de movilización, la presión a los partidos, las propuestas legislativas. (González, 2023, p. 117)

Originalmente, el énfasis del reconocimiento identitario fue principalmente promocionado por políticas progresistas como llamamiento a una reafirmación de los individuos que han sido silenciados y rechazados durante generaciones. Se reivindica una diversidad identitaria que quiere desatarse de los prejuicios. Recordemos lo que articulamos unas páginas arriba sobre la identidad retomando a Maalouf:

Si, en cada paso que dan en la vida chocan con una decepción, una desilusión, una humillación. ¿Cómo no van a tener la personalidad magullada? ¿Cómo no van a sentir que su identidad está amenazada? ¿Cómo no van a tener la sensación de que viven en un mundo que les pertenece a los otros, que obedece a unas normas dictadas por los otros, un mundo en el que ellos tienen algo de huérfanos, de extranjeros, de intrusos, de parias? (Maalouf, 2022, p. 88)

Este agotamiento es la semilla de una lucha que trasciende la mera reivindicación política; es un clamor por el reconocimiento de la dignidad en un mundo que durante siglos ha relegado a muchos al silencio. El reconocimiento identitario no es simplemente una demanda de visibilidad, sino una afirmación de existencia frente a la negación sistemática, una resistencia al olvido impuesto por una hegemonía que se construye y se perpetúa a través de la exclusión. Por otro lado, la radicalización de la ultraderecha proviene de su retórica reaccionaria. Más concretamente en el momento en el que las grandes corporaciones y multinacionales se sumaron al movimiento reivindicativo de las corrientes de izquierda, al percibir una oportunidad para capitalizarlo. El reconocimiento identitario, en su esencia, también alberga una paradoja inquietante: mientras que se presenta como una fuerza liberadora, su vinculación con las políticas progresistas ha sido, en muchos casos, instrumentalizada por un sistema que busca neutralizar su potencia subversiva, ya que «las empresas tienen una y sólo una responsabilidad social: utilizar sus recursos y llevar a cabo actividades concebidas para aumentar los beneficios de acuerdo con las reglas del juego». (González, 2023, p. 135) El sistema, consciente de la amenaza que representa una diversidad que desafía el *statu quo*, ha aprendido a incorporar estas demandas, a cooptarlas y a convertirlas en una moda, una mercancía más dentro del vasto mercado neoliberal, que a su vez se ha utilizado como cabeza de turco para hacer saltar las alarmas reaccionarias del conservadurismo.

En concreto, la nueva derecha radical, que estaba pasando del liberalismo económico del Tea Party al autoritarismo, consideró que los aspectos progresistas que abrazaban

las grandes empresas respondían a una conjura que ponía en riesgo los valores fundamentales de las sociedades occidentales, cristianas y lideradas por hombres blancos. Por absurdo que fuera, creían que esas compañías habían asumido el viejo manifiesto del Combahee River Collective y el integrista ecologista. La nueva derecha radical reaccionaria al giro identitario de la izquierda, y a los principios ESG de los empresarios y ejecutivos, de manera paradójica: asumió, también ella, las políticas de la identidad. En su versión, sin embargo, era la población blanca liderada por hombres fuertes la que estaba amenazada, no sólo por el feminismo y la nueva cultura izquierdista, sino por otros actores que, en muchos casos, no sabían nada de aquello: los inmigrantes. (González, 2023, p. 135)

La ideología conservadora, sintiéndose acorralada por las crecientes demandas de justicia social y reconocimiento, comenzó a mutar. Las grandes figuras de la ultraderecha y las élites económicas, que durante mucho tiempo habían habitado cómodamente en el seno del sistema neoliberal, se encontraron ideológicamente cercadas. Ante la amenaza de un cambio que podía dismantelar su dominio, se replegaron y endurecieron su postura. Pero este repliegue no fue simplemente una defensa; fue una ofensiva, un acto de reafirmación identitaria que se desplegó con la habilidad de quien sabe manipular (y crear) los temores y ansiedades latentes en la sociedad. Este conservadurismo reafirmado, en su esencia, no es sólo la resistencia al cambio, sino una reafirmación de poder disfrazada de protección de lo que llaman “valores tradicionales” o, dicho de otro modo, tiende a fortalecer su identidad no por lo que es, sino por lo que rechaza; su temor al cambio es la fuente de su fuerza. «Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quiénes estamos.» (Bauman, 2017, p. 151) No obstante, esos valores, en muchos casos, son construcciones que han servido para perpetuar la desigualdad y la exclusión. Al verse amenazados, los defensores de este orden reaccionaron arremetiendo no sólo contra las políticas progresistas, sino también contra la misma idea de una sociedad diversa, plural y más equitativa. En su discurso, la diversidad y la igualdad dejaron de ser vistas como metas deseables y se convirtieron en amenazas existenciales para su forma de vida. La reacción fue contundente. El conservadurismo se vistió de un nuevo ropaje, camuflándose en una defensa de la libertad individual y la tradición, pero estos términos no eran más que códigos para perpetuar los privilegios existentes. Se produjo un fenómeno de polarización en el que la identidad conservadora se convirtió en un paraguas bajo el cual podían refugiarse no sólo las élites, sino también aquellos ciudadanos que compartían sus temores y resentimientos; y así, «los partidos [y las personas en general] optan por lo que los teólogos medievales llamaban vía negativa: definirse por aquello que no son.» (Freire, 2023, p. 109)

Sería también ingenuo pensar que la polarización sólo se da dentro del ámbito político. Las dinámicas identitarias que caracterizan a la polarización se adentran en todo aspecto social y personal. Ésta ataca a cualquier aspecto de nuestra vida que tenga una contraparte. Según González, quien hace aquí una lectura del sociólogo Luis Miller, podemos identificar tres tipos de polarización, todas ellas relacionadas en última instancia con la politización de la vida.

I). *Polarización ideológica*. «Que se da cuando los partidos y, con ellos, sus votantes, adoptan posturas cada vez más alejadas entre sí.» (González, 2023, p. 168) La visión politizada de los partidos de las democracias liberales se demarca cada vez más, continuando el juego del antónimo identitario, del *nosotros* no somos como *ellos*. Los adeptos de los partidos y de las corrientes ideológicas predominantes deben mostrar su inclinación ideológica, para que el resto pueda ubicarles dentro del espectro. En función de la respuesta que les des, podrán situarte en un lado o en otro, como uno de los míos o de mis enemigos, pero nunca en el medio.

II). *Polarización afectiva*. Este tipo de polarización no tiene tanto que ver con el posicionamiento ideológico, sino con los sentimientos, afectos y emociones que nos despiertan los líderes o responsables de los partidos.

Así, lo importante no es si entre nuestro grupo y los otros existen grandes diferencias respecto a las medidas políticas concretas que se defienden, sino que nuestros sentimientos y emociones nos empujan a defender sistemáticamente nuestro bando y a tener sentimientos negativos hacia el otro. (González, 2023, p. 170)

Con esto, la política se transforma en un juego emocional en el que las decisiones se toman no por convicciones racionales, sino por la cercanía afectiva que sentimos hacia quienes ocupan el escenario político.

III). *Polarización cotidiana*. Posiblemente la más peligrosa, ya que afecta a todos los aspectos de la vida. Se da cuando existe una identificación directa entre la ideología política del individuo con sus gustos, aficiones y estilos de vida. Cuando esto ocurre, cada elección personal, desde la música que escuchamos hasta la ropa que vestimos o las series que seguimos, se convierte en una declaración política. Por ejemplo, un interés por el veganismo o por el consumo de productos orgánicos se asocia a menudo con una ideología de izquierda, mientras que un gusto por los productos cárnicos, los coches deportivos o las armas tiende a identificarse con la derecha. (González, 2023, p. 171)

Cinismo

Los extremismos se infiltran más fácilmente cuando permitimos que se utilicen los términos fascista, nazi, feminista, comunista, etc. de manera indiscriminada, aplicándolo a cualquier persona con la que no estamos de acuerdo. Como advierte Umberto Eco, el fascismo moderno ha mutado y puede adoptar formas sutiles, introduciendo sus ideas en las discusiones políticas generales bajo disfraces ideológicos menos evidentes, afirmando que el «fascismo puede volver todavía con las apariencias más inocentes» (Eco, 1995, p. 17) Los neonazis, por ejemplo, se benefician enormemente de que no se haga distinción clara entre un conservador y un fascista. Esta confusión les permite introducir sus ideas de manera sutil en estos grupos, aprovechándose de la falta de claridad. De este modo, van empujando el discurso general hacia su propia ideología sin ser detectados, incrementando aún más su influencia. En una sociedad postmoderna, las identidades son líquidas y ambiguas, lo que facilita que ideologías radicales puedan penetrar en el discurso público sin ser detectadas.

En el espacio público hay cada vez menos temas públicos. Fracasa a la hora de cumplir su pasado rol de lugar de encuentro y diálogo entre problemas privados y asuntos públicos. Víctimas de las presiones individualizadoras, los individuos están siendo progresiva pero sistemáticamente despojados de la armadura protectora de su ciudadanía. (Bauman, 2003, p. 46)

Cuanto más difusa sea la línea, más se tiende a categorizar equívocamente. Es obvio que siguen existiendo células neonazis, fascistas y supremacistas, pero se acaban disolviendo en el espectro político, ya ni siquiera de la ultraderecha conservadora, sino de la derecha tradicional. Y eso es un error categórico. Aunque es cierto que el conservadurismo ha utilizado los prejuicios como un arma en su discurso sensacionalista, las corrientes de izquierda también han caído en ellos para identificar a quienes consideran adversarios. Sin embargo, el error común del supuestamente imparcial o moderado es suponer que el uso de los prejuicios es ecuánime, es decir, que tanto conservadores como progresistas los han empleado de la misma manera para sus fines políticos. Pero mientras que los conservadores han utilizado los prejuicios como herramienta de propaganda con fines dañinos, las corrientes progresistas los han usado en respuesta a las injusticias y al trato discriminatorio hacia quienes son considerados indeseables por los primeros. El primero genera los prejuicios y los utiliza a su favor; el segundo, los emplea como reacción y respuesta.

Más adelante, conforme las tensiones se capitalizan, los modelos políticos hacen uso de la polarización que los prejuicios ocasionan. Ahora estamos enzarzados en una lucha identitaria, donde la razón y la validez de argumentos están completamente sesgados por

nuestra percepción, para así evitar las posibles disonancias cognitivas, fenómeno que, además, juega un papel fundamental.

Podemos resolverlas cambiando nuestra conducta para que sea consonante, pero más a menudo optamos por la justificación: buscamos una historia que podamos contarnos que elimine o reduzca la disonancia y que justifique que odiamos y señalemos, aunque sabemos que es malo, o que nos saltamos un semáforo, aunque nos vemos a nosotros mismos como gente cumplidora de la ley. (Nogueras, 2023, p. 158)

El psicólogo Ramón Nogueras describe que cuando mantenemos una creencia irracional y nos enfrentamos a pruebas que la contradicen, experimentamos disonancia cognitiva. Este malestar nos impulsa a buscar formas de justificar la nueva evidencia para que no contradiga lo que ya creemos. Aquí es donde entra en juego el sesgo de confirmación: nuestra tendencia a prestar más atención y dar más credibilidad a la información que respalda nuestras creencias, mientras descartamos o ignoramos la que las desafía. (Nogueras, 2023, p. 159) Este proceso de disonancia y su resolución tienden a llevarnos a posiciones más extremas en nuestras conductas. Por ejemplo, si sentimos disonancia tras agredir a alguien —porque esa acción contradice nuestra imagen de ser buenas personas— podemos resolverla justificándonos al pensar que esa persona se merecía ese ataque. Como resultado, es probable que el odio escale.

El discurso cínico se beneficia ampliamente de todo lo anterior.

El cínico es, desde el punto de vista político, quien afirma sus creencias porque son suyas sin preocuparse en absoluto de si son o no son verdaderas, o para decirlo con más precisión: sin que le importe si esas creencias están bien o mal justificadas, o si son aceptables o no por aquellos a los que conciernen o afectan. (López de Lizaga, 2021, p. 530)

López de Lizaga elabora un acertado análisis sobre el cinismo político que podemos adecuar a estas interpretaciones. El cínico opera en un territorio donde la verdad ha sido despojada de su valor intrínseco, reducida a un mero instrumento en el juego del poder. Mientras que el dogmático y el fanático se atrincheran en sus convicciones con la certeza de que poseen la verdad absoluta, el cínico ve la verdad como algo maleable, irrelevante, subordinado a sus intereses. Para él, la verdad es un lujo superfluo, una moneda de cambio en la negociación de su propia ventaja. No se preocupa por la coherencia interna de sus posiciones ni por su justificación ética. Su desdén por la razón pública no surge de una creencia en la infalibilidad de sus ideas, sino de una indiferencia radical hacia cualquier criterio que no sirva a sus fines. En su mundo, la autenticidad es una debilidad y la sinceridad, una trampa; lo único que importa es la eficacia, la capacidad de imponer su voluntad sin necesidad de justificarla. Si puede manipular la percepción, si puede distorsionar la realidad a su favor,

entonces el cínico considera su tarea cumplida. Si puede manipular la percepción, si puede distorsionar la realidad a su favor, entonces el cínico considera su tarea cumplida. Igualmente, el cinismo, provenga de donde provenga, erosiona la confianza en las estructuras que sostienen la convivencia social y devalúa el diálogo honesto. Al desentenderse de la verdad, se deslegitima el espacio común donde las diferencias se debaten y las decisiones se fundamentan en razones compartidas. Como sostiene Habermas, la esfera pública depende de un “consenso discursivo”, donde las decisiones se basan en la verdad y la racionalidad compartida, y cuando estos pilares se debilitan, el diálogo democrático se convierte en un juego estratégico.

El acuerdo se basa en convicciones comunes. El acto de habla de un actor sólo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura [...] frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica. Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, basan sus decisiones en razones potenciales (Habermas, 1987, p. 369).

Pero lo más inquietante es que no se limita a destruir; en su rechazo de la verdad y la justicia, abre la puerta a un mundo donde todo vale (o al menos vale para el cínico), donde las fronteras entre lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, se desdibujan hasta convertirse en herramientas para quien sepa manejarlas con suficiente habilidad. En este sentido, el cinismo no es sólo una postura individual, sino un síntoma de una crisis más profunda, una crisis de significado y de valores, en la que la verdad misma se ha vuelto objeto de sospecha y la justicia, una cuestión de conveniencia.

El cinismo es, pues, la conciencia política propia de una sociedad atomizada y agonística, una sociedad de individuos aislados y de grupos sociales encapsulados que se rigen únicamente por su propia conveniencia e interactúan de un modo enteramente estratégico, es decir: orientado a la neutralización del adversario, cada vez más asimilado a la categoría schmittiana de enemigo. (López de Lizaga, 2021, p. 532)

Así pues, el cinismo, en su indiferencia hacia la verdad y la justicia, no sólo desarma el discurso público, sino que también siembra las semillas de un refuerzo identitario que alimenta la polarización. Al rechazar el compromiso con la razón y la deliberación, el cínico no sólo abandona la búsqueda de un terreno común; también fomenta la consolidación de identidades cerradas, cada vez más definidas por la oposición al “otro.” Este refuerzo identitario, sin embargo, es intrínsecamente excluyente. Se construye en contraposición a aquellos que no forman parte del mismo grupo, solidificando el “nosotros” en oposición a un “ellos” percibido como amenaza. Aquí, el cinismo actúa como un catalizador, acelerando el proceso de polarización. Cuando el discurso público es reducido a un campo de batalla de intereses particulares, la identidad deja de ser una expresión de la diversidad humana y

se convierte en un arma de guerra simbólica. Lo que podría haber sido un espacio para la convivencia de diferencias se transforma en una arena de confrontación donde el objetivo es la eliminación del adversario, ya no a través de la persuasión, sino mediante la anulación. El odio se vuelve entonces el subproducto inevitable de esta dinámica. Alimentado por el cinismo, el odio encuentra en el refuerzo identitario un terreno fértil. Los grupos, en su afán de protegerse de la disolución que parece amenazarlos en un mundo cínico, refuerzan sus creencias y prejuicios, volviéndose impermeables a cualquier crítica externa. El diálogo se sustituye por el conflicto, la empatía por la hostilidad y el reconocimiento de una igualdad común por una demonización del otro.

Reacciones y emociones

Internet, esa vasta red de interconexiones, se presenta ante nosotros como un mercado global, un bazar inmenso con casi infinitas posibilidades. Este mercado digital no discrimina entre lo benigno y lo maligno; ofrece de todo para todos, y cada usuario se convierte en un consumidor con el poder de elegir qué comprar y consumir en función de sus deseos, miedos y, también, de sus odios. Los discursos de odio, con su capacidad para captar la atención y manipular las emociones más primarias, se presentan en el mercado de Internet como opciones atractivas. Así como en un mercado físico uno puede ser atraído por lo llamativo de un producto bien expuesto, en Internet los discursos de odio se envuelven en el papel de sensacionalismo, tribalismo y de supuesta reivindicación de una identidad amenazada.

Estos discursos se venden como soluciones fáciles a problemas complejos, como respuestas definitivas a las ansiedades que genera un mundo cada vez más interconectado y, paradójicamente, más fragmentado. Además, la inmediatez del consumo informativo ofrece una narrativa simplificada en un mundo abrumadoramente complicado. Nos brindan una ilusión de control, una forma de reducir la ambigüedad moral y política a términos binarios. El odio, instrumentalizado en estas narrativas, proporciona una identidad clara y definida, un endogrupo fuerte, un sentido de pertenencia que apela a la necesidad humana de sentirse acogido por miembros semejantes, sobre todo en tiempos de incertidumbre.

Ya no se trata tanto de abducir las mentes de los internautas, de imponerles una ideología casi a la fuerza mediante la constante propaganda, sino hacerlos sentir que estamos eligiendo libremente nuestra forma de interpretar el mundo. Es decir, la propaganda sabe crear la falsa percepción de ilusión a través del afloramiento de sentimientos y emociones, los cuales darán lugar a una reconducción de nuestra ideología. Apelar a las emociones no es algo tampoco novedoso, toda propaganda apela a los sentimientos de la población para movilizar

conciencias sobre un tema, que suele ser siempre político. Sin embargo, la capitalización de las redes sociales, factor novedoso en el discurso, juega el rol principal de la mercantilización del odio, más concretamente con el capitalismo de la atención y de la reacción.

El capitalismo de la información se apropia de técnicas de poder neoliberales. A diferencia de las técnicas de poder del régimen de la disciplina, no funcionan con coerciones y prohibiciones, sino con incentivos positivos. Explotan la libertad, en lugar de suprimirla. Controlan nuestra voluntad en el plano inconsciente, en lugar de quebrantarla violentamente. (Han, 2022, p. 57)

Los algoritmos que rigen las plataformas no tienen un compromiso moral; su única finalidad es mantener al usuario *enganchado* y nada lo hace tan eficazmente como el contenido que provoca una reacción visceral. La inteligencia artificial no razona, sino que computa. «Los algoritmos sustituyen a los argumentos. Los argumentos pueden mejorarse en el proceso discursivo. Los algoritmos, en cambio, se optimizan continuamente en el proceso maquinal.» (Han, 2022, p. 79) Estos mecanismos algorítmicos recopilan datos personales de cada usuario que acepte los términos y condiciones, así como las *cookies*. Esta colección de datos personales es el principal condicionante del contenido que nos aparece en nuestra sección de “Recomendados” o “Para ti”. El sistema bombardea con un contenido mixto al usuario, siendo el morboso el más viralizante, es decir, lo violento, lo visceral y lo susceptible a generar odio. Por ello, las plataformas como Twitter (ahora llamada X) ofrecen a sus usuarios esos *posts* que más se han visualizado, comentado e interaccionado, siendo los de índole política los que más reacciones suscitan. En su capacidad para polarizar y encender pasiones, el odio se convierte en un imán poderoso, atrayendo clics, compartidos y comentarios que alimentan su perpetuación. El usuario, al participar en este mercado, no sólo consume el odio; lo reproduce y lo distribuye, convirtiéndose en un agente activo en su propagación.

Hay una herramienta de la comunicación política que se llama herestética. Consiste en servirse de las emociones del ciudadano para fijar su atención en algo, como haría un tahúr con el naipe, con la bolita en el cubilete o, en este caso, con el dichoso relato. La compol, ya se sabe, es el arte de convertir al ciudadano en víctima del tocomocho. [...] El problema es que, a falta de hechos, sólo con datos y con relato, la vida se queda sola, fané y descangallada. (Freire, 2023, p. 112)

El objetivo principal de las redes sociales, como cualquier otra empresa, tiene como fin la obtención de ganancias. Pero éstas no venden productos tangibles, no comercializan bienes físicos que puedas tocar o poseer. En lugar de eso, operan en un terreno mucho más

abstracto: el tiempo y la atención de sus usuarios. Este método ha sido arduamente estudiado tanto por psicólogos como sociólogos, todos ellos implicados en la captación de la atención del consumidor. El abogado estadounidense Tim Wu hace una buena descripción al respecto: «La atención humana es el recurso más valioso en la economía digital. Las plataformas están diseñadas para enganchar y retener a los usuarios el mayor tiempo posible, ya que cada segundo en la plataforma se traduce en oportunidades de ingresos por publicidad.» (Wu, 2017, p. 112). Aquí, el tiempo se convierte en la moneda más valiosa. Cada segundo que pasamos desplazándonos por una pantalla, cada interacción que realizamos, cada pulgar hacia arriba o comentario que dejamos, se traduce en valor económico para estas empresas. Twitter, por ejemplo, no gana dinero vendiéndote el acceso a su plataforma; en cambio, gana al captar tu atención, al mantenerte dentro de su ecosistema digital el mayor tiempo posible. Este tiempo se transforma en datos, y estos datos son luego vendidos o utilizados para atraer anunciantes que pagan por la oportunidad de mostrar sus productos o influir en los comportamientos. El mecanismo es sutil, pero poderoso: cuanto más tiempo pasas en la plataforma, más información generas sobre tus intereses, preferencias y debilidades, y esta información se convierte en la clave para segmentarte y ofrecerte contenido —y publicidad— cada vez más personalizados, cada vez más adaptados a ti. Sólo hace falta que tú, como consumidor, te muevas dentro de la plataforma dando *likes* y *retweets* a los mensajes que la propia aplicación te sugiere. Esta se encargará de continuar el circuito viral del contenido polémico, así que te ofrecerá aquellas noticias o temas que más reacción hayan generado en el resto de usuarios. Una vez que la Red sabe por qué terrenos transitas, ella te pavimentará el camino a la radicalización. Esto se conoce como “economía de la reacción” por el ensayista británico William Davies, citado en la obra de Freire:

Hoy estudiamos los videos de reacciones como si fueran el metraje del asesinato de Kennedy. Vemos mil veces el video en que un niño sordo oye música por primera vez gracias a un implante coclear. [...] Todo influencer [todo medio comunicativo o social] busca que su público reaccione, que despierte y que se rebele. La economía de la reacción promueve una libertad disruptiva, rompedora como la de un adolescente y espontánea como la de un chimpancé, tan impulsiva como compulsiva. (Freire, 2023, pp. 120-121)

En las redes ya no se trata de participar en un discurso político basado en la deliberación racional o el compromiso con principios éticos compartidos, sino de elegir entre “marcas” ideológicas que ofrecen identidades prefabricadas, que responden más a una lógica de consumo que a una búsqueda genuina de verdad o justicia. Este mercado de ideas fomenta un enfoque superficial y fragmentario de la política, donde la coherencia ideológica se

sacrifica en favor de la conveniencia inmediata y la resonancia emocional. En este contexto, la política se ve cada vez más condicionada por aquello que Freire denomina *infotainment*: una amalgama de información y entretenimiento que reduce los complejos desafíos sociales y económicos a narrativas simples y accesibles; «con sus titulares altisonantes y sus fuegos fatuos, convierte la política en espectáculo y, por ende, reduce al ciudadano a mero espectador.» (Freire, 2023, p. 109) Este fenómeno no es sólo un cambio en la forma de comunicar la política; es, más profundamente, un cambio en la naturaleza misma de la política. Las personalidades cínicas se convierten en un espectáculo, un *show* mediático donde la capacidad de captar la atención del público es la medida última del éxito. En lugar de un espacio para la deliberación crítica y la toma de decisiones informadas, la esfera pública se transforma en un escenario donde las imágenes y los eslóganes sustituyen al pensamiento y la argumentación. Este desplazamiento hacia el *infotainment* es sintomático de una crisis más amplia: la erosión de la esfera pública como un espacio de racionalidad colectiva, mutando ahora en un lugar donde se escenifican identidades políticas que, a menudo, son más performativas que sustantivas. El resultado es una política de la emoción, donde el éxito no se mide por la capacidad de resolver problemas sociales reales, sino por la capacidad de movilizar afectos y consolidar conciencias de grupo.

Los políticos han utilizado con frecuencia el miedo para unificar y enardecer a una nación. El miedo y el odio son rápidos cementos. Las conspiraciones, los enemigos poderosos, las amenazas reales o ficticias unen mucho. Hay, además, una conocida ley sociológica según la cual cuando una sociedad siente miedo, aspira a tener un brazo fuerte que la salve, y está dispuesta a cambiar libertad por seguridad. Eleanor Roosevelt contaba la penosa impresión que le produjo el hecho de que, durante el discurso de investidura de su marido como presidente de los Estados Unidos, la multitud aplaudiera fervorosamente cuando dijo que si la situación lo requería estaría dispuesto a solicitar poderes extraordinarios. Aquello revelaba que el miedo facilita la tentación totalitaria y que inducir el miedo facilita el ejercicio del poder político. (Marina, 2006, p.33-34)

El asco, la indignación y el miedo son reacciones que despiertan y remueven conciencias, lo que perfecciona el brebaje del odio en las redes. Y esta nueva corriente de la economía de las reacciones recompensa las actitudes más cínicamente; moviliza las emociones colectivas al explotar sentimientos de resentimiento y nostalgia, capitalizando la ira y el miedo para construir una identidad política basada en la oposición y la exclusión. En palabras de la socióloga Eva Illouz:

La emoción de asco sólo es comprensible en el contexto de un sistema cultural que define dónde está el límite entre la pureza y la polución. [...] Tiene una función social, a saber, hace cumplir las jerarquías sociales arraigadas en la distinción entre entidades

puras e impuras. El asco expresa separación para mantener el orden simbólico: es la emoción que aborrece la mezcla. (Illouz, 2020, p.72)

La consecuencia de estas oleadas de odio no se limita al ámbito digital; se filtra en la vida real, con impactos tangibles y peligrosos. La constante exposición a mensajes de odio y polarización desensibiliza a los usuarios, fomentando una cultura de enfrentamiento donde las diferencias se convierten en barreras infranqueables. Los discursos de odio que prosperan en las redes sociales pueden llevar a la normalización de la violencia, al acoso e incluso a actos de agresión física, al trasladar las tensiones virtuales al mundo real. Y esto es lo más peligroso. Cuando el odio pasa de expresarse en lo digital a lo real.

Por último, cabe mencionar que el anonimato que nos permiten ciertas plataformas da la posibilidad de ofrecer agrupaciones desentendidas de cualquier atisbo moral y alejadas de la legalidad. Por ejemplo, las aplicaciones de comunicación cifrada como Telegram y Discord prometen una privacidad casi absoluta, una fortaleza digital donde las conversaciones quedan protegidas de ojos externos, incluidos los de gobiernos e instituciones y, para mayor preocupación si cabe, de los códigos penales. Esta privacidad es, en muchos sentidos, una respuesta a los miedos legítimos generados por la vigilancia masiva de Estados y la mercantilización constante de nuestra información personal. Vivimos en una era donde la privacidad se ha vuelto un lujo escaso, y estas plataformas representan uno de los pocos espacios donde el anonimato aún existe. Pero, como ocurre con cualquier herramienta poderosa, la neutralidad de su diseño y función puede ser fácilmente pervertida por aquellos que buscan usarla para fines destructivos.

En la lucha fratricida entre culturas políticas que se desató posteriormente, Telegram fue el arma fundamental para aquellos que medran con la conspiración, para quienes por carencia de méritos propios aprendieron a trepar engendrando disputas, resaltando diferencias o, sin más, con la creación de relatos falaces a partir de medias verdades o de mensajes sacados de contexto. Telegram les dio un universo de posibilidades para difamar y enfrentar a la gente. Nuestra debilidad orgánica y la ausencia de un Estado de derecho interno en el seno de la organización hizo el resto, pues desnudó las posibilidades de defenderse de aquellos empeñados en hacer prevalecer otro tipo de cultura política. (Pascual, 2022, p. 59)

4. Conclusión

No siendo el odio una consecuencia de nuestra naturaleza misma, no estando indeleblemente inscrito en nuestro genoma, la humanidad ha aprendido a odiar desde que convirtió su destino en civilización. Todas las épocas de la historia han florecido arraigando sus avances sobre discursos de odio. No ha habido apenas períodos de mesura política. Toda sociedad se ha nutrido del odio para asentar firmemente los límites de su identidad, de su ser mismo. Lo más a lo que hemos aspirado es a encontrar un equilibrio que no nos enfrente a unos contra otros.

En este sentido, nuestro tiempo no es diferente. Vivimos identificando constantemente quiénes somos y quiénes no somos, en una suerte de delimitación de nuestra identidad enfrentada a otras identidades. La familia, el barrio, el equipo de fútbol, la nación... Todo son emociones que surgen de la pertenencia a un grupo, ya sea éste biológico, político, cultural o de cualquier otra índole: un endogrupo frente a los exogrupos. Y, además, por su concepción, su control y sus modos de ejecución, las nuevas formas de comunicación han posibilitado, tanto cualitativa como cuantitativamente un desarrollo exponencial de los discursos del odio que hacen peligrar una vez más la convivencia social y la comunicación pública.

Una de las grandes tareas políticas debería ser, pues, la minimización de las nefastas consecuencias que esas identidades contrapuestas puedan ocasionar en la convivencia local y global; pero nos encontramos con que esas identidades son hoy, precisamente, el arma más poderosa del discurso político. Discurso que encuentra en el cinismo y el odio la eficacia que no encuentra en el debate racional y en el diálogo. Lo importante es ganar las elecciones para alcanzar el poder; y, siendo éste naturalmente el fin de cualquier organización que se dedique a la política institucionalizada, no es menos cierto que deberíamos mirar más allá para comprender que la política tiene también la obligación de hacer posible un mundo habitable por los diferentes, un mundo donde el conflicto encuentre cauces de solución que no impliquen la violencia y la destrucción.

Hay que racionalizar el discurso político, buscar y encontrar los intereses económicos o de poder que se ocultan y alimentan bajo los discursos de odio. Si aprendemos a odiar, también deberíamos poder aprender a debatir, dialogar o acordar.

5. Bibliografía

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. Harper.
- Allport, Gordon W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- Almarza, J. M. (2017). *Una libertad religiosa para todos. Política del miedo e intolerancia religiosa en el pensamiento de Martha Nussbaum*. Notas y Comentarios. Estudios Filosóficos LXVI. 151~162. Fac. Teológica de San Esteban: Salamanca
- Arendt, H. (2022). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial: Madrid.
- Bagemihl, B. (1999) *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Barroso, A. (2023). *Patria Digna*, Penguin Random House Grupo Editorial (PRHGE): Madrid
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Beauvoir, Simone de. (2015) *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra: Valencia.
- Bellah, R. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*, Harvard University Press: Cambridge (Massachusetts)
- Boas, F. (1940). *Race, Language, and Culture*. Macmillan: Nueva York.
- Bourdieu, P. (2002). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Brewer, M. (1999). *The Psychology of prejudice: Ingroup love or Outgroup hate?* Journal of Social Issues, vol. 55.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Darwin, C. (2020). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Catarata: Madrid.
- Dollard, J., Doob, L. W., Miller, N. E., Mowrer, O. H., & Sears, R. R. (1939). *Frustration and aggression*. Yale University Press.
- Eco, U. (1995). *Ur-Fascismo (o Fascismo eterno)*.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina: Barcelona.

- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Ediciones Siglo XXI: México.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Traducción de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica: Colombia.
- Freire, J. (2024). *La banalidad del bien*. Páginas de Espuma: Madrid.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Trad. Luis López Ballesteros.
- Galton, F. (1904). *Eugenics: Its definition, scope, and aims*. The American Journal of Sociology, 10(1), 1-25.
- Galtung, J. (1969). *Violence, Peace, and Peace Research*. Journal of Peace Research, 6(3), 167-191.
- Girard, R. (2023). *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama:
- Gobineau, J. A. (1853). *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (F. Susanna, Trad.). Ediciones Apolo.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu ed.: Madrid.
- González, R. (2023). *Los años peligrosos*. Debate: Madrid.
- Gould, S. J. (1981). *La falsa medida del hombre*. Norton & Company.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus: Madrid.
- Han, Byung-Chul (2022). *Infocracia*. Taurus: Barcelona.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Hobbes, T. (1661). *Leviatán*. Freeditorial.
- Illouz, E. (2020). *La vida emocional del populismo*. Katz Editores: Madrid.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Picador.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lavin, T. (2021). *La cultura del odio*. Capitán Swing: Madrid.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Ed. Sígueme: Salamanca.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Tecnos: Colombia.
- López de Lizaga, J. L. (2021). *Cinismo político. Un nuevo estilo discursivo en las democracias liberales*. Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época - Vol. 16-2021- [517-536] - ISSN 1885-589X.
- Maalouf, A. (2022). *Identidades asesinas*. Alianza Editorial, Madrid.
- Malthus, T. (1846). *Ensayo sobre el principio de la población*. Universidad Complutense: Madrid.
- Marina, J. A. (2006). *Anatomía del miedo*. Anagrama: Barcelona.

- Marx, K. (2010). *Contribución a la crítica de la economía política: introducción (1857) y prólogo*. Minerva: Barcelona.
- Marx, K. (1974) *El Capital*. Grijalbo: Barcelona.
- Marx, K. (1976) *El manifiesto comunista*. Ayuso: Madrid.
- Nogueras, R. (2023). *Por qué creemos en mierdas*. Kailas: Madrid.
- Nott, J. C., & Gliddon, G. R. (1854). *Types of Mankind*. Lippincott, Grambo & Co.
- Nussbaum, M. C. (2016). *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford University Press.
- Pascual, S. (2022). *Un cadáver en el Congreso*. Altamarea: Madrid.
- Perales, C. (2023). *¿Cómo se trata el género en el discurso populista? El discurso misógino de la extrema derecha y la anulación del concepto “género”* En: *Populismo de extrema derecha y redes sociales*. Communication Reports Pompeu Fabra University. Department of Communication: Barcelona.
- Pinker, S. (2011). *Los ángeles que llevamos dentro*. Paidós: Barcelona.
- Roughgarden, J. (2004). *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. University of California Press.
- Rousseau, (1996). *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, Alba: Madrid.
- Ruse, M. (2023). *Por qué odiamos*. Deusto: Barcelona.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial: Madrid.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2015). *Psychology: The science of mind and behavior*. McGraw-Hill Education.
- Sober, E. (2009). *Darwin y la selección de grupo*. Ludus Vitalis, vol. XVII, num. 32, pp. 101-143.
- Staub, E. (1989). *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge University Press.
- Stiglitz, J. E. (2010). *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. W. W. Norton & Company.
- Ungaretti1, J., Müller, M. y Etchezahar, E. (2016). *El estudio psicológico del prejuicio: Aportes del autoritarismo y la dominancia social*. Rev. Int. Investig. Cienc. Soc. ISSN (Impresa) 2225-5117. ISSN (En Línea) 2226-4000. Vol. 12 n°1, julio 2016. pág. 75-86.
- Waldron, J. (2014) *The harm in hate speech*. Harvard University Press: Estados Unidos

- Wu, T. (2017). *The attention merchants: The epic scramble to get inside our heads*. Vintage.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales* (A. J. Antón Fernández, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Zoffoli, E. (2010). *Jürgen Habermas: Entre hechos y normas*. Isonomía, No. 32.