

Coches, autopistas y piel. Entrevista múltiple a Sara Ahmed, Cara Daggett, Layla Martínez y Joanna Źylińska

Gemma Barricarte¹

Instituto de Historia (IH) - Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) ☐

<https://dx.doi.org/10.5209/revi.106511>

Resumen: Esta entrevista a cuatro voces busca articular miradas sensibles y teóricas sobre un escenario poco explorado desde la perspectiva ecosocial: las infraestructuras simbólicas del Antropoceno en el marco de las masculinidades, la urbanización y la política. En este diálogo participan Sara Ahmed, escritora feminista y académica independiente, autora de *The Cultural Politics of Emotion* (2004), *Queer Phenomenology* (2006) o *Living a Feminist Life* (2017); Cara Daggett, profesora de Ciencia Política en Virginia Tech, autora de *The Birth of Energy* (2019) y *Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire* (2018); Layla Martínez, editora y escritora de *Utopía no es una isla* (2020) y *Carcoma* (2021) y Joanna Źylińska, escritora y profesora de Humanidades Digitales en el King's College de Londres, autora de *Nonhuman Photography* (2017) y *The End of Man* (2018), exploran en este diálogo múltiple la petromasculinidad latente en las infraestructuras contemporáneas.

Palabras clave: Petromasculinidad, Horror, Infraestructuras, Urbanismo Fósil, Humanidades ecológicas, Antropoceno, Estudios culturales, Extrema derecha, Masculinidad, Feminismo

ENG Cars, Highways, and Skin. A Multiple Interview with Sara Ahmed, Cara Daggett, Layla Martínez, and Joanna Źylińska

Abstract: This four-voiced interview seeks to articulate sensitive and theoretical perspectives on a terrain that has been scarcely explored from an ecosocial standpoint: the symbolic infrastructures of the Anthropocene in relation to masculinities, urbanization, and politics. The dialogue brings together Sara Ahmed, feminist writer and independent scholar, author of *The Cultural Politics of Emotion* (2004), *Queer Phenomenology* (2006), and *Living a Feminist Life* (2017); Cara Daggett, Professor of Political Science at Virginia Tech, author of *The Birth of Energy* (2019) and *Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire* (2018); Layla Martínez, editor and writer of *Utopía no es una isla* (2020) and *Carcoma* (2021); and Joanna Źylińska, writer and Professor of Digital Humanities at King's College London, author of *Nonhuman Photography* (2017) and *The End of Man* (2018). In this multifaceted dialogue, they explore the latent petromasculinity embedded in contemporary infrastructures.

Keywords: Petro-masculinity, Horror, Infrastructures, Fossil Urbanism, Ecological Humanities, Anthropocene, Cultural Studies, Far-Right, Masculinity, Feminism

Como citar: Barricarte, G. (2025). Coches, autopistas y piel. Entrevista múltiple a Sara Ahmed, Cara Daggett, Layla Martínez y Joanna Źylińska. *Re-visiones* 15(2), e106511.

Preludio: Le Corbusier petromasculino y el urbanismo fósil del mundo

La ingeniería, la energía y la política mantienen vínculos estrechos. Desde la admiración a la práctica de la ingeniería como futuro y el rechazo a un 'pasado' academicista en la arquitectura, *Hacia una arquitectura*

¹ Esta entrevista se ha realizado gracias a mi contrato en el proyecto de investigación "Cultura (post)fósil: imaginarios socio-culturales, calentamiento global y transición energética" (KULTUR(P)FOSSIL, CNS2023-143774), financiado por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por la Unión Europea NextGenerationEU/PRTR.

(1923) de Le Corbusier, fue el manifiesto que transformó la manera de entender la arquitectura en el siglo XX. Tras su publicación y tras la devastación de la Primera Guerra Mundial, urbanizar nunca volvió a ser lo mismo: se convirtió en un acto de construcción de un nuevo proyecto de sociedad. La máquina (fósil) marcaba el camino: paquebotes, aviones, coches. Todas ellas eran ejemplo a seguir y la expresión de la forma en la que se debía habitar el mundo moderno. El diseño de las infraestructuras de la ingeniería moderna y la *urbanización planetaria* han configurado la forma de la deriva fósil del mundo:

“Los ingenieros estaban ocupados en las presas de contención, en los puentes, en los trasatlánticos, en las minas, en los ferrocarriles. Los arquitectos dormían. [...] En todo hombre moderno hay una mecánica. El sentimiento de la mecánica deriva de la actividad cotidiana. [...] En el sentimiento mecánico hay un sentimiento moral. Al hombre inteligente, frío y tranquilo le han nacido alas. Se piden hombres inteligentes, fríos y tranquilos, para construir la casa, para trazar la ciudad. [...] Si el problema de la vivienda, se estudiase como un chasis, se verían mejorar y transformarse rápidamente nuestras casas. Si las casas fueran construidas industrialmente, en serie, como los coches, se vería surgir rápidamente formas inesperadas pero sanas, defendibles, y la estética se formularía con una precisión sorprendente”.²

El fetichismo libidinal de la máquina y la apuesta por el dominio tecnológico e industrial como nuevos moldes del mundo podrían considerarse rasgos definitorios de una genealogía petromasculina. Sería anacrónico, pero provocador, tildar a Charles Édouard Jeanneret, Le Corbusier, de arquitecto petromasculino. Él mismo tomó derivas diferentes en su propia producción arquitectónica. No obstante, en sus diseños urbanos más influyentes, como el *Plan Voisin* o la *Ville Radieuse*, el privilegio de amplias autopistas elevadas, una circulación optimizada y pensada para el coche o escalas urbanas dependientes del transporte motorizado, muestran la clara su alianza con el mandato productivo fósil. Esta mirada representaría muy bien el modo en que el *urbanismo fósil* propio del siglo XX ha construido el planeta urbanizado.³ Nuestra percepción del mundo y lo que hemos construido como deseo de vida buena está marcado por un profundo afecto y deseo fósil, materializado en nuestras ciudades e infraestructuras.



Fotograma de *Crash*, David Cronenberg (1996).

Fuente: <https://www.cineciutat.org>

Nota: Las intervenciones en cursiva corresponden a la entrevistadora.

I. Coches: ansiedad de género y casas con ruedas

Este número de *Re-Visiones* versa sobre las infraestructuras materiales y simbólicas. No es casual que en este contexto de crisis de la masculinidad contemporánea hayan surgido en el número varios artículos explorando la petromasculinidad, junto a diferentes tipos de infraestructuras, como ensamblaje identitario. En

² Le Corbusier, *Hacia una arquitectura*, trad. Josefina Martínez Alinari (Barcelona: Apóstrofe, 1998).

³ Gemma Barricarte Armendáriz, *Urbanismo fósil: crisis global e imaginarios urbanos en la cultura de masas*, Trabajo Final de Grado, Universitat Politècnica de Catalunya, 2021, <https://hdl.handle.net/2117/352556>

Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire (2018) Cara Daggett subraya la relación -técnica, afectiva, material e ideológica- entre el orden patriarcal y los combustibles fósiles para definir el fenómeno de la petromasculinidad. Esta noción explora la convergencia entre la ansiedad de género con la ansiedad climática propia del Antropoceno. Es decir, en esta coyuntura, las incógnitas sobre el sostenimiento del modelo económico, las identidades sociales y el auge del riesgo de crisis y desastres naturales aumentan una sensación de incertidumbre y desprotección. Es cuando los imaginarios fósiles se activan como dispositivo compensatorio y de reafirmación identitaria con respecto a las ansiedades paralelas. En definitiva, la petromasculinidad está ligada al desarrollo infraestructural del mundo.

El coche, en ese sentido, es un aglutinante simbólico fundamental. No es casual que, en el marco de la transición energética, el automóvil se haya convertido en uno de los núcleos de resistencia más intensos. El coche es la mercancía fetiche del siglo XX: un dispositivo de libertad y contenedor de fantasías libidinales marcadas por la clase. Hoy ese imaginario automovilístico continúa modulando los deseos. El coche es medio de vida y conexión, medio productivo, medio de experiencias sexuales, medio de escape... ¿Cómo lees estas derivas libidinales y de clase en un momento en que el coche no representa solo libertad democrática (siempre bajo el espejismo del petróleo), sino también dificultades materiales, desigualdad en la movilidad y cambio climático? ¿Hay alguna conexión para ti con el hecho de que muchas de las manifestaciones políticas de la extrema derecha se hagan en coche?

Layla Martínez - La derecha y la ultraderecha siempre han hecho un uso muy intensivo de los símbolos y de las marcas de género de la masculinidad hegemónica, porque es suya, no es que se la apropien. La masculinidad hegemónica es el orden patriarcal. Es lógico que utilicen el coche de gasolina como símbolo a reivindicar. La masculinidad hegemónica, especialmente la de derechas, tiene una sensación de agravio, de estar perdiendo posiciones, de sentirse amenazados. En realidad ya sabemos que no es así y que los datos no dicen para nada eso, pero sí tienen esa sensación, la están alentando y la están usando políticamente. El coche se ha unido a ese paquete de símbolos. Los coches de gasolina en realidad siempre han sido algo muy masculino, frente al coche eléctrico. Cuando empieza a extenderse en Estados Unidos, el coche eléctrico se empieza a asociar con las mujeres: porque hace menos ruido, es más limpio y es más fácil de usar, es más fácil de conducir... Lo masculino es usar el coche de gasolina, con marchas, que es más sucio, que hace mucho ruido, que suelta mucho humo por el tubo de escape... Por otro lado, a las mujeres no se les ha permitido conducir durante mucho tiempo y, en muchos países, ha sido una conquista muy reciente, por ejemplo, Arabia Saudí. Las mujeres han estado excluidas ya directamente de la conducción. Si un matrimonio heterosexual iba en un coche, era él generalmente el que conducía, incluso aunque ella tuviese carné.

Por otro lado, el deseo y el gusto por el coche es una cosa completamente transversal a todas las clases. Cualquier persona, sea de la clase que sea, ha tenido deseo por el coche. Hay gente que vive en los coches. En Estados Unidos, los parkings de caravanas son básicamente un símbolo de clase, como el *white trash*. En este contexto la caravana o el *turismo* pierde su connotación vacacional, y se convierte en la única posibilidad de vivienda para mucha gente. Aunque por desgracia era un fenómeno que antes nos pillaba lejos, ahora con un precio de la vivienda desorbitado hay cada vez más gente en España viviendo en coches. En el cine quinqui, por ejemplo, la cuestión de la clase y el coche es super interesante. Los protagonistas de estas películas son adolescentes de clase muy baja. Todos quieren tener un coche, y dada su imposibilidad de poseerlo, lo que hacen es robarlos. Ese deseo, esa pulsión por el automóvil, y por lo que representa el automóvil: para ellos es el acceso a la ciudadanía, y el derecho a ser vistos. Tener un coche era la manera de ganar un espacio y de convertirse en alguien visible, en esa ciudad que te invisibilizaba por tu situación económica, por tu clase social, por tu barrio.

Estamos en un momento en el que va a ser interesante cómo se encaja el coche eléctrico en todo esto, porque tradicionalmente ha sido femenino. Además, ahora está pasando también una cosa que es que el gran mercado del automóvil eléctrico es chino. El imaginario del coche eléctrico se está cruzando con el racismo a las personas asiáticas, que tiene mucho que ver con la masculinidad, porque los hombres asiáticos siempre han sido considerados afeminados. Se conjuga esta cosa chauvinista y racista de no querer que venga de China y de que China, además, está desafiando la hegemonía occidental.

¿Y, ocupando el lugar que ocupa, qué crees que deberíamos hacer, política, discursiva o culturalmente, con el coche o el deseo de él?

Está habiendo unos cruces interesantes. Veremos cómo se desarrolla esto a medida que el coche eléctrico se extienda, que se va a extender. Veremos también cómo cambia esa relación con la masculinidad y cómo cambian nuestros deseos. Es momento de incidir.

Lo que pasa es que me parece difícil. El coche es la mercancía que cristaliza el siglo XX: está tan dentro de nuestra cultura que hasta la gente queer lo utiliza, es decir, la gente que está en el espectro contrario de la expresión de género de la masculinidad tóxica. También se ha concebido desde ahí como un símbolo de libertad. Recuerdo un libro de una autora trans que se llama *Paul Takes the Form of a Mortal Girl*, es un *road trip*. El viaje en carretera se convierte en el símbolo de la transición de género. Ellos mismos se han

apropiado de este tipo de visiones, con lo cual yo no sé muy bien cómo se puede cambiar esto. Sí que creo que estamos en un momento clave, pero resulta complejo pensar cómo se puede incidir aquí.

En Queer Phenomenology (2006) y The Cultural Politics of Emotion (2004), Sara Ahmed realiza muchos análisis socioespaciales que abren preguntas sobre cómo habitamos la ciudad y dilucida lo que podríamos llamar un “régimen afectivo”. La fenomenología se enfoca en la experiencia vivida y, esto, fue extensamente analizado por el filósofo Henri Lefebvre en el marco urbano. El coche, en la vida cotidiana, podríamos decir que supone un medio o forma de experiencia vivida de la ciudad y las infraestructuras. ¿Hay, de acuerdo con Lefebvre, un potencial revolucionario en la propia experiencia vida del espacio? ¿Podemos subvertir algo de esto en el marco de la urbanización desde lo queer?

Sara Ahmed - Es una muy buena pregunta. La fenomenología siempre me ha llevado a obsesionarme un poco con ciertas cosas. Pensé en las mesas hace un par de días: hablábamos de las mesas, que son muy reveladoras, porque te dicen para quién se está pensado el espacio doméstico. Eso se puede aprender de una mesa. Pero, por analogía, también me ha interesado mucho el camino: la manera en que tendemos a seguir el camino más transitado, y cómo ese camino se convierte en una dirección. Ve por aquí, ve por allá. Ese camino -que puede ser un sendero real en un paisaje urbano o rural- acaba convirtiéndose en un camino vital. Es más fácil seguir el camino más usado, en el sentido de que a su alrededor hay apoyo, convención, amor y sexualidad: un camino bien cuidado.

Menciono esto porque siempre me ha interesado -y creo que es especialmente relevante aquí- cómo ciertos espacios pasan a ser vistos como más abyectos o menos habitables, en parte por con quién se los asocia y con qué frecuencia. Existe todo un discurso sobre cómo habitar la ciudad que gira en torno a la seguridad, a mantenerse a salvo, a no ir a determinados lugares asociados con ciertas personas. En ese sentido, me parecería muy interesante recurrir a la fenomenología para describir estos procesos. Supongo que me interesa menos un enfoque de la cuestión urbana basado en derechos y libertades. Me interesa más cómo lo urbano se gestiona a menudo a través de procesos como la gentrificación y de discursos sobre la felicidad. Son discursos que tratan de preservar ciertos espacios, de hacerlos disponibles solo para algunos, pero también de expulsar de ellos a quienes resultan indeseables, para que no se conviertan en recordatorios de la pobreza o, simplemente, de la existencia de otros. Las políticas de la gentrificación se describen bien si pensamos la felicidad como algo que funciona así: la supuesta libertad para ser feliz se apoya en la desposesión de otros. Creo que este tipo de cuestiones se encuentran con una posible reimaginación de la ciudad que podría surgir desde la fenomenología.

II. Autopistas: infraestructuras del Antropoceno, terror infraestructural y políticas afectivas

Desde una perspectiva decolonial, autores como Paulo Tavares o Nicholas Mirzoeff describen el Antropoceno como un producto de golpes militares y dinámicas neocoloniales, en las que el autoritarismo construye infraestructuras de guerra: desde tecnologías de vigilancia, sistemas de defensa, militarización e infraestructuras de suministro para el ejército -como oleoductos y gasoductos- hasta infraestructuras civiles estratégicas en situaciones de conflicto. ¿De qué modo el marco de la petromasculinidad puede ayudarnos a comprender la reciente violencia autoritaria y militar (por ejemplo, en Gaza), y cómo podemos abordar este tipo de violencia al tiempo que mitigamos el cambio climático?

Cara Daggett - Cuando escribí por primera vez sobre la petromasculinidad, me centré en el caso específico de la derecha en EE. UU. Es importante reconocer cómo los órdenes raciales y de género, el autoritarismo y los combustibles fósiles se intersectan de maneras distintas en diferentes geografías. Sin embargo, hay una constante clara de esta intersección en movimientos de derechas a escala mundial: de Bolsonaro a Putin, Modi o Milei, donde regímenes sexuales organizados en torno a la pureza racial, la misoginia y la demanda de expansión energética colisionan y circulan.

Para entender por qué estas prácticas convergen en estos movimientos precisamente ahora, debemos abrirnos a una comprensión histórica más amplia sobre el capitalismo colonial y patriarcal como principal agente de lo que hoy se denomina Antropoceno. La visión histórica amplía el marco más allá de los combustibles fósiles, dado que el colonialismo de ocupación y el capitalismo colonial preceden a la industrialización fósil.

Esto ayuda a aclarar por qué el genocidio contra los palestinos en Gaza es fundamental para entender la crisis climática. La violencia militar se relaciona con la crisis climática no solo en el sentido de que los ejércitos son una fuerza enorme de destrucción ecológica y contaminación (lo son), o de que representan una enorme demanda de materiales y energía (la representan). Ni solo porque la extracción de combustibles fósiles y la militarización impulsada por ellos son claves para entender la política de Israel, EE. UU. y Europa en Palestina. Hay un proceso estructural más amplio de imperialismo alimentado por los combustibles fósiles. La violencia estatal es un problema ecológico cuando sostiene el mundo capitalista colonial que está causando la crisis climática.

Maria Mies, por ejemplo, identificó el proceso patriarcal-colonial del capitalismo europeo como un modo de producción “depredador”, donde la acumulación se produce mediante el “saqueo y el robo” sobre la base de la guerra. Señala cómo muchas innovaciones tecnológicas modernas no surgieron para satisfacer necesidades humanas, sino para avanzar en la conquista y la guerra en pos de una acumulación mayor. Mientras tanto, las tecnologías de subsistencia se feminizaron y devaluaron. En los regímenes de EE. UU. e Israel hoy, se ve cómo la violencia estatal intensifica su defensa apoyándose en una política fascista que legitima esa violencia como un proyecto de seguridad nacional frente a enemigos internos, así como en la demanda de más territorio para la expansión capitalista. Si el capitalismo colonial es el principal agente de la crisis climática, entonces los movimientos que buscan debilitar y resistir el capitalismo colonial -como el movimiento por la liberación palestina- forman parte de la mitigación de la crisis climática.

En 2018, Joanna Źylińska publica The End of Man: A Feminist Counterapocalypse. Ella explora las estructuras de duelo, es decir, las formas afectivas, fantasías, ansiedades y deseos que surgen en el Antropoceno frente a un sentido de final, a menudo expresado como el fin del hombre como sujeto histórico. La lectura del Antropoceno tiene, por un lado, un trasfondo narratológico que lo enmarca dentro de la cosmovisión apocalíptica y, por otro, un componente de género: un presente antropo-normativo que condiciona qué discursos y resoluciones se amplifican y cuáles se invisibilizan. Siete años después, ¿consideras que esos discursos persisten de forma renovada? ¿Percibes algún cambio? ¿Cómo diagnosticarías, desde esta perspectiva, lo que está ocurriendo en Gaza y las propuestas para su futuro tras la devastación, como la “Riviera del Medio Oriente” propuesta por Trump y Netanyahu?

Joanna Źylińska - Escribí el libro cuando la globalización liderada por el neoliberalismo aún se consideraba el paradigma dominante -y aparentemente inevitable- de la política mundial, aunque muchos críticos ya señalaban las fracturas y fragilidades que ese modelo provocaba. Era un tiempo en el que el hombre cristiano, como sujeto clave de la historia, estaba dando paso al reconocimiento de múltiples posiciones y agentes sujetos, humanos y no humanos, y a la confrontación con ellos. Ese momento parecía, por tanto, una apertura, una promesa de una articulación distinta de la experiencia vivida. Pero esa apertura ha derivado en una reacción representada por una masculinidad colonial blanca hegemónica negándose a abandonar la escena.

Esta negativa se manifiesta en actos que parecen históricos desde el punto de vista conductual, pero que también son violentos, y que tienen consecuencias graves e incluso trágicas para muchos: en Gaza, Ucrania, pero también en Estados Unidos y Europa Occidental. Lo que estamos experimentando actualmente es un cambio del modelo de política basado en la globalización hacia uno étnico-nacionalista, en el que el cierre o encierro (lo que yo llamé “encistamiento” en el libro) se promueve como un estado deseado en términos económicos, políticos y de responsabilidades globales. No es quizás casual que este modelo esté siendo sostenido por autoproclamados “hombres fuertes”, que tratan la política como un espectáculo de poder y fuerza. Trump y Netanyahu son las encarnaciones más evidentes de esta tendencia, pero representan unas tendencias más amplias que conciben la política como un juego de suma cero, en el que existen ganadores y perdedores claramente definidos. Los “bros” de la gran tecnología -desde las arrogantes incursiones de Elon Musk en los asuntos mundiales hasta la obsesiva búsqueda del Anticristo por parte de Peter Thiel- proporcionan la infraestructura para ello.

Muchas de las narrativas que Źylińska analiza en el libro encuentran su vía de escape en una renovación aceleracionista o escapista -como la fantasía de la migración transplanetaria o la actualización que propone el transhumanismo de un ser humano tecnológicamente mejorado, cuyas fallas, como la muerte, pasan a ser un problema eminentemente técnico. Esto contrasta con la idea que propones del fin del hombre mediante la autodestrucción, aludiendo a las altas tasas de suicidio entre los hombres. Mencionas a Bifo, que afirma: “el suicidio ha sido percibido cada vez más como la única acción eficaz de los oprimidos, la única acción capaz de disipar realmente la ansiedad, la depresión y la impotencia”.

Parece que todo converge, en última instancia, en una dicotomía entre la aceleración o la aceptación del final a través del suicidio como las únicas promesas visibles de futuro desde esta perspectiva. ¿Hasta qué punto estos relatos impregnán el imaginario y los afectos colectivos contemporáneos? ¿Cómo sería una visión contra-apocalíptica que abordase estas tendencias y las infraestructuras del presente?

Joanna Źylińska - En efecto, en un giro irónico de los acontecimientos, mi pequeño libro ha resultado ser profético en el plano del diagnóstico, su llamamiento a nuevas visiones y modos de pensar y hacer no ha perdido urgencia. Es más, estoy aún más convencida no sólo de la necesidad, sino también de la posibilidad de esbozar y llevar a cabo algunas alternativas.

Todo apocalipsis lleva en sí una promesa de redención. Es un relato sobre cómo atravesar el caos y la violencia para llegar al otro lado, algo que nuestros hombres fuertes de la política y los profetas del tecnocapitalismo parecen querer que olvidemos. Aceptar la inevitabilidad de un futuro planetario condenado, tanto a corto como a largo plazo, es alinearse con la narrativa de figuras políticas que actúan como padres

poderosos y benevolentes que supuestamente saben lo que es mejor para todos, que nos dicen que nos quieren, aunque para ello deban dañarnos.

El activismo ecopolítico de múltiples actores, las intervenciones artísticas y creativas desde abajo, y los debates intelectuales que se producen en distintas partes del mundo -a menudo fuera de unas universidades cada vez más empobrecidas- son signos de esta contra-apocalipsis que ya está teniendo lugar en múltiples frentes y en una variedad de géneros, afectos y modos de articulación. No debemos perder eso de vista, ni renunciar al deseo de hacer nuestras propias intervenciones.

Artistas como Anna Engelhardt hablan del horror infraestructural para describir cómo las infraestructuras energéticas -como las rusas en su caso- se convierten en arquitecturas de desposesión y destrucción. Ella señala que, a diferencia del terror convencional basado en el impacto, este horror se sostiene en una aprensión lenta, generacional. También, un artículo de este número, Brutalismo Infraestructural de Michael Truscello, desarrolla la idea de la dimensión brutal (y no sólo brutalista) de la infraestructura.

En Carcoma, de Layla Martínez, la casa -otra forma de infraestructura material- encarna memoria, violencia, afectos y vida cotidiana. Es soporte y amenaza, refugio y herida. Lejos de ser un simple escenario, la infraestructura doméstica se vuelve una materialización de relaciones de dominación, pero también un espacio afectivo donde se reproducen formas de vida. A partir de todo esto, ¿dónde se sitúa el terror contemporáneo propio de este Antropoceno de hipertrofia infraestructural fósil? ¿hay potencial político e imaginativo en ello?

Layla Martínez - Es muy del zeitgeist de la época un tipo de terror que yo llevo rastreando y pensando desde hace un par de años. Sobretodo en el caso del cine, puesto que es un terror mucho más ambiental y de fuego lento. Hay una corriente del terror que ha cogido fuerza en los últimos cinco o seis años donde los fantasmas no son tanto una persona concreta, sino que son ecos o reverberaciones atmosféricas. Entiende la idea del fantasma de una manera más cercana a Mark Fisher y Walter Benjamin: el fantasma como una reverberación del pasado, no tanto a través de un hecho concreto.

Y lo arquitectónico y lo infraestructural se relacionan en este sentido con algunas ideas de la psicogeografía más contemporánea como la de Ian Sinclair, autor de *Vivir con edificios y caminar con fantasmas* (2023), o Alan Moore, quien en *From Hell* (1993-97), habla de cómo las piedras de los edificios y puentes antiguos londinenses albergan un eco, una memoria, una especie de eco-mood. Esto lo refleja bien Skinamarink (2022) o la película japonesa Kairo (2001): en ellas la idea del bucle, la repetición, la sensación de estar atrapados en una atmósfera, un espectro más que un fantasma. Esos espectros fisherianos son retenidos eternamente por las infraestructuras y los edificios.

Una relación ya más puramente climática con el terror es la del *Folk Horror*, que tiene mucho que ver con la crisis climática. El Folk horror va, en realidad, de las fuerzas de la naturaleza que son despertadas, generalmente, por algo relacionado con el ritual y la magia, y que tienen una agencia propia, escapan al control, son fuerzas más grandes de los límites del control, fuerzas que habitan un territorio o que tienen que ver con un lugar, por ejemplo un bosque. Eso, para mí, tiene mucho que ver con la idea de que la naturaleza ha vuelto a darnos miedo. Desde la Ilustración, existe la obsesión occidental del dominio del hombre sobre la naturaleza: la naturaleza como algo a controlar, conquistar y dominar. La crisis climática ha vuelto a traer la sensación de que ya no la controlamos tanto, nos puede atacar, tiene agencia. Esta idea es problemática en otro sentido, en un sentido diferente a cómo era problemática la idea ilustrada del dominio. La moralización de la naturaleza, la deriva colapsista y la idea tan extendida en la pandemia de que los humanos 'somos el virus' puede tener un desenlace terriblemente conservador. Ideas malthusianas como la de que somos demasiados en el planeta, que la naturaleza va a acabar eliminándonos, etc; puede ir por ahí. Pero sí creo que el folk horror del cine no está cayendo en estos discursos, sino que simplemente cuenta una historia. Hay una razón para que ahora nos apele tanto el folk horror, especialmente en los últimos 5 o 6 años: la naturaleza nos está provocando respeto, miedo, vemos peligro en ella, en posible amenaza, algo que no conocemos tanto como creímos, algo que está mutando y que puede producir fenómenos naturales peligrosos como terremotos, sequías, inundaciones... Veremos ese terror en los próximos años. La crisis climática ha tardado en calar en la cultura pop y sobretodo en el realismo, porque la ciencia ficción, aunque sea de una forma apocalíptica.

III. Piel: políticas afirmativas y resignificaciones afectivas

Cara Daggett recurre a obras como *Staying with the Trouble* de Donna Haraway, *Love Your Monsters* de Bruno Latour o *Hyperobjects* de Timothy Morton para destacar una corriente de académicos y activistas comprometidos con lo ambiental cuyo proyecto consiste en cultivar una ética y una capacidad afectiva para habitar un planeta marcado por extinciones masivas periódicas, transformaciones radicales y modos de vida menos antropocéntricos y más atentos a la muerte y la descomposición. En otras palabras, aprender a morir y a habitar en medio del desastre. La autora, señala de manera crítica que los trabajos de duelo pueden resultar poco atractivos, especialmente cuando el capital global y las plataformas digitales ofrecen una hiperdisponibilidad de estrategias evasivas. Como ha observado la académica Joanna Zylinska, en muchos casos las estructuras de duelo que están emergiendo, no tanto como una estrategia deliberada, sino como una condición de época.

Muchas propuestas, según Daggett, no abordan adecuadamente la cuestión del deseo: “apenas hemos empezado a imaginar estrategias alternativas del deseo para la nueva Tierra. La permeabilidad de nuestros cuerpos y los desechos que se filtran e impregnán la vida moderna pueden ser, en efecto, la realidad de nuestra existencia, e incluso podemos creer que deberíamos atender a ello; sin embargo, pueden repeler más que seducir. A medida que las fugas se multiplican y las tácticas neoliberales flaquean, el deseo de fortificar el cuerpo -y el Estado- puede transformarse en un impulso autoritario, una obsesión por un futuro purificado”.⁴ En este sentido, ¿cuáles son las nuevas formas de relacionarse con el deseo que podríamos imaginar?

Cara Daggett - Muchos manuales introductorios de economía definen al ser humano como una especie con deseos ilimitados. Siempre me ha resultado extraña esa idea de lo ilimitado importada al cuerpo. La economía se concibe a sí misma como una disciplina que aborda lo que entiende como un problema originado por la naturaleza: seres humanos con deseos ilimitados enfrentados a un mundo de recursos finitos. A esto lo llaman el problema de la escasez, un concepto que estructura gran parte del pensamiento dominante sobre los problemas ecológicos. Existen historias del concepto de escasez (por ejemplo, Jonsson y Wennerlind, 2023) que muestran que el capitalismo funciona, en realidad, creando escasez. Del mismo modo, la realidad de los recursos limitados es fundamental para el ecologismo.

Sin embargo, en este momento me interesa una historia del otro lado de la ecuación: la idea del deseo ilimitado y su relación con el extractivismo y la crisis climática. Hay investigaciones que muestran cómo la gobernanza del deseo se convirtió en un marcador de la masculinidad y la feminidad blancas y “civilizadas” del capitalismo colonial. Me parece importante porque la noción de que ser humano significa querer siempre más hasta chocar con un límite duro sustenta la mayoría de las justificaciones del *statu quo*. Quienes sostienen este argumento recurren a un truco retórico al señalar a las muchas personas que realmente necesitan más comida, más energía o más recursos para vivir con dignidad, oscureciendo cualquier posible distinción entre tener lo suficiente y perseguir una acumulación sin fin.

La mayoría de las personas comprende a un nivel intuitivo que los deseos son sociales e históricos. Me atrevería a decir que todas y todos hemos experimentado el poder de la publicidad para moldear lo que nuestros cuerpos desean tocar, saborear o escuchar. Es comprensible que la izquierda tienda a considerar la fabricación intencional del deseo como algo negativo. Pero las compañías petroleras y los petroestados perfeccionaron el arte de cultivar el deseo por el petróleo barato y la nostalgia por una vida suburbana idealizada entre públicos atrapados en infraestructuras intensivas en energía, ritmos de trabajo y modos de vida que resultan muy difíciles, sino imposibles, de abandonar. Para estos públicos en particular, que a menudo carecen de memorias culturales de otras formas de relacionarse con la tierra y entre sí, quizás necesitemos construir estrategias más conscientes para cultivar deseos orientados a los placeres de modos de vida menos extractivos. Esto sería complementario -y distinto- de los importantes proyectos críticos que muestran las razones morales y éticas para poner fin al capitalismo extractivo.

En Queer Phenomenology, Sara Ahmed habla de cómo la desorientación -el encontrarse con el mundo de otra manera- implica necesariamente una reorientación. Analiza cómo reorientarse y saber hacia dónde ir. Esto guarda mucha relación con el worlding o la creación de mundos. Este concepto tiene un gran potencial para pensar la imaginación política, el futuro y las utopías. ¿Cómo practicarlo?

Sara Ahmed - En mi libro actual, que acabo de terminar y que aún no se ha publicado, titulado *A Complainers Handbook. A Guide to Building Less Hostile Institutions*, la sección central se llama *Changing Institutions*. Pero, en realidad, no trata de cambiar las instituciones, sino de lo difícil que es hacerlo. Y, curiosamente, las personas cuyas quejas sí logran cambiar las instituciones son precisamente quienes pueden explicar lo arduo que resulta, cuánto exige y cuánto hay que sacrificar. La tercera parte del libro se titula *World Building*, no *World Making*, sino *World Building and World Dismantling*. El término *world-building* suele asociarse más a la ficción especulativa y a la imaginación de alternativas, y me encanta ese trabajo. Pero lo que intento mostrar en el libro -basándome, creo, más que en nada, en algunos de los planteamientos de *Queer Phenomenology*- es que es precisamente en la tarea práctica de intentar desmantelar lo que existe es donde se crea la posibilidad de alternativas. Las alternativas están aquí mismo, aquí y allá, a menudo en historias duras y pesadas; no son... Si existe una utopía, no se siente bien. Es un proceso muy, muy doloroso de elaborar, atravesar y crear alternativas a partir de los restos de lo que se rompe y se derrumba.

En esa parte del libro hay dos capítulos: uno titulado *Complaint Activism* y otro *Complaint as a Queer Method*. En este último me interesa especialmente lo que entiendo como la queja: comunicar quejas, lo que hacen las personas para compartir sus historias de queja, que suelen referirse a cosas que no se mueven, a situaciones extremadamente difíciles -como el acoso, que puede sentirse como un muro-. Muchas personas han reflexionado sobre cómo compartir sus historias de queja de un modo que consiga sacar la historia de la institución, porque gran parte de este trabajo es material, implica mucha imaginación además de

⁴ Cara Daggett, “Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire,” *Millennium: Journal of International Studies* 47, no. 1 (2018): 25–44, <https://doi.org/10.1177/0305829818775817>

trabajo físico, y acaba en un archivador sin que nadie lo conozca. Cuando pienso en cómo las personas lo gran sacar sus quejas del expediente, es ahí donde pienso en la creación de mundo.

Hace poco leía sobre estudiantes de una universidad en Filipinas que escribieron postales a las supervisores. Crearon espacios creativos en los que, juntas, escribían postales a todas las personas que habían denunciado acoso sexual en la universidad; las postales iban dirigidas entre ellas. Era algo muy, muy hermoso. Al leer algunas, pensaba que una parte fundamental de ese activismo consiste en que ya no se dirigen a la institución que les falla, sino a otras personas que, como ellas, han hablado y han respondido. Es una especie de reorientación: dejar de dirigirse a la institución y convertirla en el objeto, para dirigirse a la otra persona que, como tú, comparte la experiencia de cómo esa institución puede caer sobre ti. He estado pensando mucho en esto. Todavía necesito desarrollar más esta idea del cambio de destinatario y de dirigirse a quienes han sido dañados por la institución, en lugar de dirigirse a la institución que daña. Creo que este es un dispositivo de orientación que tiene una realidad muy concreta de creación de mundos.

Cada vez más, somos conscientes del papel tan importante que tienen en la vida política. Especialmente pensando en el auge de la extrema derecha y los discursos antifeministas. En los últimos años ha aparecido lo que se conoce como el giro afectivo, del cual a Sara Ahmed se la considera una de sus representantes: ¿se puede realizar un aporte político para luchar contra esta tendencia en la “batalla cultural” en este momento de desorientación desde los discursos transformadores?

Sara Ahmed - Es una pregunta difícil de responder, en cierto modo, porque cuando la gente empezó a hablar del giro afectivo yo era muy consciente de que, en realidad, en mi trabajo y en el de mis colegas en la Universidad de Lancaster y en otros lugares, estábamos recurriendo a una larguísima historia feminista de escritura sobre las emociones. No había nada realmente nuevo en lo que estábamos haciendo: estábamos dialogando con esa historia. Y creo que cuando la gente habla del giro afectivo, a menudo olvida ese conjunto anterior de literaturas en los estudios feministas y los estudios negros que ya se ocupaban de la emoción y del cuerpo. En cambio, suelen situar el punto de partida en Massumi, Spinoza o Deleuze, y ese trabajo me resulta muy interesante, pero no es de ahí de donde veníamos nosotras.

Así que también hay una política en aquello que se denomina “giro afectivo”. Ahora que ya no soy académica, no me pienso a mí misma como parte de ese campo, aunque puedo ver cómo parte de mi trabajo puede entenderse dentro de esa genealogía. Pero yo me apoyo en escritoras y activistas clave que considero fundamentales para explicar dónde estamos hoy. Y una de las más evidentes para mí es Audre Lorde, que me enseñó a pensar políticamente las emociones.

En uno de sus textos en *Sister Outsider*, habla del odio y de una escena en la que está sentada en el metro de Nueva York y ve a una mujer blanca mirándola -o mirando algo que ella cree que está a su lado- con odio. Lorde baja la mirada e imagina: ¿será una cucaracha, algo que la mujer no quiere tocar? Y entonces se da cuenta de que es ella misma, su propio cuerpo, su cuerpo negro, lo que provoca esa reacción de odio en la mujer blanca. Cuando pensé detenidamente en lo que Lorde nos estaba mostrando, comprendí que nos enseñaba cómo las emociones operan para dar forma a quién puede ser visto como cercano o próximo, y no solo a nivel del juicio –“te juzgo como la causa de mi miedo o de mi odio”–, sino a nivel de la acción. La mujer blanca se aparta, rehusa la proximidad con una niña negra.

Creo que el trabajo del feminismo negro nos muestra cómo las emociones hacen cosas a un nivel muy práctico y visceral: ciertas personas son percibidas como la causa del malestar de otras y pasan a ser vistas como odiosas, temibles, indeseables o abyectas. Esa es la literatura desde la que yo me entiendo trabajando, y resulta crucial para explicar el papel de las emociones hoy, muchas de las cuales son emociones negativas: los otros que nos quitan el trabajo, que nos quitan la categoría de mujeres, que nos quitan los medios de subsistencia, que nos quitan la vida, la cultura, la identidad... lo que sea: siempre están quitándonos algo. Estas emociones negativas son fundamentales para teorizar cómo funciona todo esto políticamente.

Pero hay que explicar las emociones sin psicologizarlas, porque no queremos que las estructuras se entiendan como el resultado de sentimientos individuales. Queremos pensar los sentimientos como moldeados por las estructuras.

Y también están las emociones positivas. Una de las observaciones que hice cuando escribí *The Cultural Politics of Emotion*, que se publicó hace veinte años, es que resulta realmente extraño lo poco que ha envejecido ese libro, lo vigente que sigue siendo para explicar el momento actual.

En una conversación informal, comentábamos que podría haberse escrito hoy mismo para describir nuestra situación. Yo hablaba de cómo muchas emociones funcionan a través de una lógica negativa: el otro se convierte en alguien que nos va a quitar algo. Pero ya entonces, hace veinte años, me llamaba mucho la atención cómo gran parte del lenguaje fascista utilizaba el lenguaje del amor: “No te odiamos, simplemente amamos a nuestro país”. Y creo que eso es algo crucial de interrogar, porque es mucho más difícil oponerse a algo que se presenta a sí mismo en términos moralmente buenos. El amor.

Siguiendo las líneas de fuga y los futuribles, hay quienes hablan de desapegarnos de lo fósil y de la necesidad de reelaboraciones afectivas con un enfoque político. Este es un momento importante para la producción cultural, ámbito en el que Layla Martínez desarrolla su trabajo como escritora. En un momento de disputa

imaginaria y necesidad, precisamente, de una resignificación estética y afectiva de las infraestructuras que abren paso a un futuro descarbonizado, ¿hay alguna idea, referencia o intuición que tengas y te resulte sugerente y útil para compartir?

Layla Martínez - Hay un trabajo en el que desde la cultura se puede hacer mucho. Ese trabajo va de generar afectos, deseos diferentes, que nos permitan desapegarnos de lo fósil y desear otras cosas, otra vida, generar otras libidos. No sé muy bien cómo hacer esto porque la gente que lo ha intentado hasta ahora ha dado quizás pasos en falso. Me estoy acordando, por ejemplo, de *Mad Max Fury Road*, cuando lo intentan poniendo los aerogeneradores.

Yo todavía estoy investigando, pero hay que llevarlo a un sitio que produzca, que permita generar estos deseos de otra manera, por ejemplo desde una sensación de encantamiento, de reencantamiento del mundo, ¿no? La fantasía ha hecho cosas ya, pero creo que podría ser un buen trabajo. El *Hope Punk* o las *Queer Ecologies* tienen cosas muy interesantes. Es una manera de entender la naturaleza queer de otras formas, es decir, desde sus posibilidades, o desde la interdependencia, la idea de que todo está unido a todo. Me gusta mucho el trabajo de Susanna Clarke, desde la fantasía ha explorado la idea del reencantamiento del mundo, tanto en *Piranesi* (2020) como *Jonathan Strange & Mr Norrell* (2004). *Piranesi* es arquitectura pura. Intuyo que en las *queer ecologías* hay algo que nos puede servir de inspiración, especialmente a los géneros no realistas. Pueden hacer algo muy útil sobre el redescubrimiento del mundo desde un lado menos patriarcal, fósil, depredador y conquistador. Son intuiciones que yo tengo. Yo supongo que esto tiene que salir del pensamiento y de la acción colectiva pero quizás, por ahí, pueda haber un camino nuevo.