



# Economías afectivas en los medios digitales. Un estudio de la comunidad íncel a partir de Sara Ahmed<sup>1</sup>

*Affective Economies in the Digital Media. A Study on the  
Incel Community based on Sara Ahmed*

MILAGROS PELLICER PLANELLS<sup>2</sup> (Universidad Complutense de Madrid).

Artículo recibido: 30 de agosto de 2024  
Solicitud de revisión: 12 de septiembre de  
2024  
Artículo aceptado: 22 de abril de 2025

Pellicer Planells, Milagros (2025). Economías afectivas en los medios digitales. Un estudio de la comunidad íncel a partir de Sara Ahmed. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 30(2), pp. 1-24. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/recerca.8403>

## Resumen

El presente artículo aborda el funcionamiento de las economías afectivas a través del caso de estudio de la comunidad íncel. A partir del pensamiento de Sara Ahmed, se analizará cómo el odio, materializado en la misoginia, sirve al propósito de alinear unos cuerpos junto a otros y en contra de otros generando identidades antagónicas que resultan, a partir de un proceso de intensificación producto de la acumulación de valor afectivo, en dinámicas violentas. A fin de dar cuenta del impacto del medio digital en dichas relaciones, se introducirá el pensamiento de Franco «Bifo» Berardi, a través del cual se problematizará el carácter colectivo y comunitario de dicho grupo social. De este modo, el artículo subraya la manera en la que la circulación digital del odio y sus objetos, si bien conecta a los sujetos, los define como individuos, contribuyendo con ello a la continuación del régimen neoliberal.

**Palabras clave:** economías afectivas, emoción, íncel, medios digitales, misoginia.

<sup>1</sup> El presente artículo ha contado con un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Universidades y se enmarca en el proyecto de investigación “Estética y transformación digital de la sociedad: la relevancia del laboratorio estético para el análisis y la crítica de la comunidad virtual y el capitalismo de la atención” (PID2023-149638OB-I00), así como en los resultados de una estancia de investigación realizada en el CRC 1171 «Affective Societies: Dynamics of social coexistence in mobile worlds» de la Freie Universität Berlin.

<sup>2</sup> [milpelli@ucm.es](mailto:milpelli@ucm.es)

## Abstract

This article explores the operation of affective economies through the case of study of the incel community. Based on the thinking of Sara Ahmed, it analyses how hatred, materialised in misogyny, serves the purpose of aligning some bodies with others and against others, generating antagonistic identities that, through a process of intensification due to the accumulation of affective value, lead to violent dynamics. In order to account for the impact of the digital medium in such relations, the collective and communitarian character of this social group will be problematised through the lens of Franco “Bifo” Berardi. Thus, the article highlights how the digital circulation of hate and its objects, while connecting subjects, defines them as individuals, contributing, in turn, to the continuation of the neoliberal regime.

**Key Words:** affective economies, emotion, incel, digital media, misogyny.

## INTRODUCCIÓN

El estudio de las economías afectivas es comúnmente abordado en el marco de las teorías afectivas contemporáneas —a menudo agrupadas bajo el paraguas terminológico del *giro afectivo*—<sup>3</sup> a partir de dos perspectivas entrelazadas: por un lado, teorías como las propuestas por Jason Read (2023), Frédéric Lordon (2017) o Juan Manuel Prada (2011) se centran en el papel que desempeñan los afectos en la economía política, esto es, en «la manera en la que los afectos son tan fundamentales en la producción y reproducción del orden político y económico como las ideas y las ideologías»<sup>4</sup> (Read, 2023: 368). Por otro lado, pensadoras como Sara Ahmed (2017) o Hauke Lehmann, Hans Roth y Kerstin Schankweiler (2019) —en adelante Lehmann et al.— se centran en el modo propiamente económico en el que tiene lugar la circulación afectiva, a saber, cómo se dan las dinámicas económicas afectivas que constituyen lo social y lo político.

---

<sup>3</sup> Las teorías afectivas contemporáneas son múltiples y multidisciplinares. Si bien cuentan con diversos puntos en común, no responden a una única corriente de pensamiento, así como tampoco a una clasificación definida, por lo que el término *giro afectivo* resulta impreciso. Autoras como Sara Ahmed o Ann Cvetkovich han presentado su rechazo a dicho término, en tanto que «implica algo novedoso respecto al estudio del afecto cuando, de hecho [...] este trabajo se ha estado realizando durante cierto tiempo» (Cvetkovich, 2012: 4, citado en Ahmed, 2017: 308). Concretamente, el estudio de la sociedad desde un punto afectivo lleva décadas desarrollándose en el ámbito de las teorías feministas y de género, lo que llega a invisibilizarse «cuando el giro afectivo se convierte en un giro al afecto [ya que] los autores masculinos reciben el estatus de iniciadores de este giro» (Ahmed, 2017: 308). Para una mayor perspectiva sobre la pluralidad de las teorías afectivas, véase: Macón (2013); Solana (2016); o Lara y Enciso (2013).

<sup>4</sup> Todas las referencias citadas de textos en inglés son traducciones propias.

Es esta segunda perspectiva la que resulta de interés al presente artículo, pues en él se abordará a partir del estudio de la comunidad incel el modo en el que los afectos —en particular, el odio— sirven al propósito de alinear los cuerpos en subjetividades colectivas. Con ello, de acuerdo con la teoría de Ahmed (2017), se prestará atención a la manera en que, al circular en cuanto que forma de capital afectivo, los afectos generan un exceso acumulativo que al esparcirse adhiriéndose a distintos cuerpos se va transformando en violencia a partir de un proceso de intensificación.

Los ínceles son una comunidad *online* formada por hombres cisheterosexuales,<sup>5</sup> principalmente blancos y jóvenes (Halpin, 2022), que se sienten al margen de la sociedad en tanto que no logran establecer relaciones sexoafectivas con mujeres. Esta frustración deriva en un fuerte componente misógino, así como en un sentimiento de inferioridad, que tiene como resultado el uso de la violencia a fin de reafirmar su posición hegemónica como hombres. Como explica Ávila Bravo-Villasante (2024), su origen se remonta a un foro creado por Alana Boltwood en la década de los noventa con propósitos muy diferentes a los actuales. El foro era un espacio para compartir experiencias, lecturas feministas y apoyar a sus miembros, que no lograban entablar relaciones sexoafectivas. El giro misógino que tomó fue inicialmente rechazado por la comunidad, pero terminó por apropiarse de ella al ir creciendo en número de usuarios.

La proliferación de foros en la red favoreció la diseminación y el alcance de este grupo,<sup>6</sup> que, junto a otros como los PUA (Pick Up Artists o artistas de la seducción), los MRA (Men Rights Activists, activistas por los derechos de los hombres) o los MGTOW (Men Going Their Own Way, hombres que siguen su propio camino) conformarían la manosfera.<sup>7</sup> Eva Illouz reconoce, en *El fin del amor*, la importancia del estudio sobre la comunidad incel: «los *incel* son relevantes [...] en la medida en que constituyen la

---

<sup>5</sup> Hombres que se identifican con el género que les fue asignado al nacer y cuya orientación sexual es la heterosexualidad.

<sup>6</sup> Cabe señalar que la *incelosfera* no es homogénea, sino que consiste en un conjunto de múltiples subgrupos, como los *stormcels*, los *whitcels* o los *alt-rightcels*, en función de sus inclinaciones ideológicas específicas.

<sup>7</sup> Tomamos la definición de manosfera (o machoesfera) del informe sobre los ínceles realizado por la Comisión Europea en 2021, que además ofrece información específica al respecto a nivel europeo, así como recomendaciones para intervenir en su alcance: «una serie de comunidades antifeministas, en su mayoría, en línea, que incurrir en diversos niveles de misoginia y, en ocasiones, violencia focalizada» (s/p). Para consultar el caso específico de la manosfera española —puesto que el presente artículo se centrará, por su mayor extensión, en el ámbito anglosajón—, véase la detallada revisión crítica realizada por García-Mingo y Díaz Fernández (2023).

manifestación más extrema y perturbadora de la transformación que experimentó la sexualidad en el marco de las nuevas jerarquías sociales generadas por el capitalismo escópico»<sup>8</sup> (2020: 311). La comunidad íncel es prueba del capital social que se achaca al ámbito afectivosexual, así como de la violencia —física, pero también simbólica y verbal— inherente al sistema patriarcal.

La circulación afectiva cobra un importante papel en la generación de las dinámicas, principalmente misóginas, que se establecen en este marco. El presente artículo se centrará, por ello, en analizar el modo en que se despliegan las economías afectivas para constituir la comunidad íncel. Asimismo, el hecho de que dicho grupo se conforme en el ámbito digital también intercede en la forma en la que se dan sus relaciones afectivas. A través del pensamiento de Franco «Bifo» Berardi, trataremos de «comprender el papel que el proceso de digitalización juega en la emergencia de una cultura emocional» (Arias Maldonado, 2024: 42), en concreto, en la cultura emocional de los ínceles. Esto conducirá a problematizar la noción de comunidad y a establecer una relación entre el paradigma conectivo y el individualismo narcisista que impregnan el actual régimen neoliberal.

## 1. LAS ECONOMÍAS AFECTIVAS DESDE EL PENSAMIENTO DE SARA AHMED

De acuerdo con Sara Ahmed (2017), los afectos —o emociones, según la terminología empleada por la autora—<sup>9</sup> suponen la materia de cohesión de los grupos sociales. A través de la circulación afectiva, las emociones se pegan a los cuerpos, se adhieren a ellos y los moldean, con lo que contribuyen a constituir su subjetividad y, con ello, el modo en el que tienen lugar las relaciones sociales. Según Ahmed, esta circulación afectiva es en la que se originan las condiciones de posibilidad para orientarse o reorientarse,

---

<sup>8</sup> Tal y como lo plantea Illouz, el capitalismo escópico o visual es «un capitalismo que crea un valor económico formidable con la exhibición de los cuerpos y la sexualidad, con su transformación en imágenes que circulan en distintos mercados» (2020: 160).

<sup>9</sup> Autores como Brian Massumi (2002) abogan por la diferenciación entre afecto y emoción, de manera que comprenden el primero como un proceso de intensificación del cuerpo y el segundo como expresión cultural y social de este. Sin embargo, la línea de pensamiento de Sara Ahmed aboga por no distinguir entre ambos términos, en tanto que esto reproduciría el dualismo cultura-naturaleza que las teorías afectivas buscan superar. Para mayor profundización en este aspecto, véanse los capítulos «Affect» y «Emotion, emotion concept» (Slaby y von Scheve, 2019) o el epílogo de Ahmed (2017).

esto es, para habitar el medio de lo social, conformado a partir de líneas que separan a unos sujetos de otros y establecen relaciones de poder como aquellas dadas entre lo hegemónico y lo marginal.

A partir del pensamiento de Silvan S. Tomkins (1963), aunque salvando las distancias con aspectos tales como la idea de contagio emocional, Sara Ahmed afirma que «las emociones no están simplemente localizadas en el individuo, sino que se mueven entre los cuerpos»<sup>10</sup> (Ahmed, 2017: 35). Esta noción será el punto de partida para su formulación sobre las economías afectivas: las emociones, inscritas en una dinámica de circulación, no residen positivamente en ningún cuerpo, sino que surgen del encuentro entre los mismos y se pegan y se despegan de ellos, generando tensiones en constante cambio. Ante el riesgo de concebir la emoción como una propiedad, la autora advierte que «los “sentimientos” se vuelven “fetiches”, cualidades que parecen residir en los objetos, solo a través de un borramiento de la historia de su producción y circulación» (Ahmed, 2017: 37). En este sentido, atender a estas historias de producción y circulación —de lo que se hará cargo el presente artículo— se vuelve necesario con tal de comprender cómo tienen lugar las economías afectivas.

Cobra aquí el medio una especial relevancia, ya que forma parte de estas historias de producción y circulación emocional, y tiene el poder de tazar las emociones, de potenciarlas y alterarlas, en tanto que media —valga la redundancia— dicho encuentro entre cuerpos. El medio que nos ocupa es el medio digital, dado que la comunidad incel está localizada en la manosefa, y sus miembros, *a priori*, no tienen contacto alguno en el mundo *offline*. Esto afectará al modo en el que tiene lugar el encuentro entre dichos sujetos y, por lo tanto, a cómo las emociones surgen, entran en circulación y se pegan. En palabras de Manuel Arias Maldonado: «las redes digitales funcionan como un *disparador* afectivo [...]. El espacio digital está, por tanto, saturado de afectos» (2024: 41). Las características del medio digital influyen, pues, en las dinámicas afectivas y, con ello, en la forma en la que los cuerpos se cohesionan. Es desde esta perspectiva que se pondrán en cuestión las nociones de comunidad y colectividad.

---

<sup>10</sup> Esta idea será posteriormente reelaborada por la propia autora, pues si bien se comprende de manera general que lo que circula son las emociones, realmente lo que circulan son los objetos de la emoción. Atendéremos a ello más adelante.

Con tal de abordar el funcionamiento de las economías afectivas, cabe señalar con mayor detenimiento cómo las emociones, desde la perspectiva de Ahmed, delinear las superficies de los cuerpos —individuales y sociales— moldeándolos al tocarlos y adherirse a ellos. Un cuerpo será definido como temeroso y otro como temible por la forma en la que el miedo (o, para expresarlo con mayor precisión, las historias, imágenes, de miedo) se mueve(n) y se pega(n) a ellos. Las condiciones de producción, así como de circulación, que incidan en este encuentro —historias de contacto pasadas que pueden ser personales, pero también culturalmente generadas— determinarán a qué cuerpo es atribuida cada posición.<sup>11</sup> Este aspecto se vuelve relevante a la hora de comprender que las emociones no son solo individuales, no fluyen en un movimiento unidireccional de adentro hacia afuera, del mismo modo que tampoco son exclusivamente sociales, pues tampoco se mueven únicamente de afuera hacia adentro. Las emociones son el punto intermedio entre ambos y, como tales, definen los límites de qué es el adentro y qué es el afuera, funcionan agrupando unos cuerpos junto a otros y frente a otros, y los alinean al generar diferentes subjetividades colectivas.

La autora toma una base psicoanalítica y marxista para proponer «una teoría de la emoción como una economía que *involucra relaciones de diferencia y desplazamiento sin valor positivo*»<sup>12</sup> (Ahmed, 2017: 81). La falta de residencia positiva de las emociones, según el marco psicoanalítico que Ahmed aplica —fundamentado, principalmente, en el trabajo de Sigmund Freud (2000) y Jacques Lacan (1977)—, las lleva a operar en el marco de lo inconsciente, a través de la represión ya no «del sentimiento como tal, sino [de] la idea a la que el sentimiento puede haber estado conectada primero» (Ahmed, 2017: 81). Así, en la narrativa de los ínceles no es el rechazo o el odio lo que se reprime, sino que lo que se reprime es la imagen de la mujer y, por asociación, a la mujer misma, a la que atribuye ser el origen de dicha emoción. Si bien este procedimiento tiene lugar en el nivel de lo inconsciente, se materializa a través de la consolidación de una comunidad social

---

<sup>11</sup> La elección del par «temeroso-temible» surge a raíz de la historia empleada en literatura psicológica sobre el encuentro entre una niña y un oso que Ahmed recupera para explicar su teoría. Aunque pudiera parecer que el odio es una emoción surgida de un cuerpo y dirigida hacia otro, el odio, al igual que el temor, surge del encuentro entre ambos, y este encuentro es afectado por las historias de contacto que —inconscientemente— residen en cada uno de los cuerpos que participan del mismo.

<sup>12</sup> En cursiva en el texto original.

—podría decirse, siguiendo a Shannon Zimmerman (2024), política—, cristalizándose en discursos y actitudes misóginas que se vuelven identitarias.<sup>13</sup>

Este desplazamiento genera lo que Ahmed denomina un «efecto ondulatorio», esto es, una serie de asociaciones pegajosas inconscientes que transgreden la temporalidad. Al referir al objeto de la emoción, a saber, a esa idea a la que el sentimiento estaba conectado inicialmente, se abren diferentes capas de significación que acarrearán un resto, un exceso afectivo que «se queda pegado» (Ahmed, 2017: 81). Con ello, se reabren asociaciones pasadas que superan el límite de lo individual: entra aquí en juego el inconsciente colectivo como una serie de asociaciones culturales que moldean todo sentimiento individual. Este excedente pegajoso, como se aprecia en el análisis marxista que propone la autora, supondrá una suerte de plusvalía que se irá acumulando progresivamente con la circulación afectiva. De este modo, resultará en una intensidad que tendrá diferentes consecuencias políticas y sociales.

A este respecto, la autora refiere a la fórmula D-M-D' (dinero-mercancía-dinero) que Marx describe en *El capital* y que explica cómo el dinero adquiere valor conforme circula a partir de la generación de plusvalía. Estableciendo un paralelismo entre el dinero y la emoción, Ahmed plantea que «las emociones funcionan como una forma de capital: el afecto no reside positivamente en el signo o la mercancía, sino que se produce como efecto de su circulación» (Ahmed, 2017: 81). Si bien, a grandes rasgos, comprendemos que lo que circula es la emoción —como ha sido adelantado anteriormente—, lo que circula no es propiamente la emoción *per se*, sino los objetos de la emoción,<sup>14</sup> que pueden comprenderse como las imágenes abstractas y emocionales, así como los discursos generados a raíz de las asociaciones pegajosas del desplazamiento de la emoción hacia el inconsciente colectivo. Estas imágenes van desde el sentimiento de rechazo o humillación

---

<sup>13</sup> Si bien aquí referimos a una idea de comunidad, concepto que sirve en este acercamiento inicial para referir a la *incelosfera*, conforme avanza el artículo y, sobre todo, al abordar la idea del medio digital en el que esta se desarrolla, se problematizará esta noción con el objetivo de enfatizar el carácter individualista de los miembros que la forman. Esto no implica que dicho grupo no pueda considerarse políticamente: como señalan Ávila Bravo-Villasante (2024) y García-Mingo y Díaz Fernández (2023), estos grupos están asociados a una ideología de extrema derecha, contribuyen a generar identidades y tienen un gran impacto en la polarización política, lo que conduce a «un espacio cada vez más reducido de crítica y diálogo social» (García-Mingo y Díaz Fernández, 2023: 300).

<sup>14</sup> «Dado que no es que los sentimientos compartidos impliquen sentir el mismo sentimiento, o sentir-en-común, sugiero que lo que circula son los objetos de la emoción, y no tanto la emoción como tal» (Ahmed: 35).

hasta las fantasías de violación y asesinato relatadas por los usuarios como dan cuenta Bates (2023), Sugiura (2021) o Cottee (2020). De este modo, cuanto más circula el objeto de emoción, mayor capital emocional resulta acumulado.

Afecto sería, pues, aquí, aquello que surge a partir del movimiento de dichos objetos de emoción ya de por sí abstractos en el actual medio digital, a saber, de la circulación de dichas imágenes o discursos con una importante carga asociativa. Esta carga afectiva es atribuida a dicho objeto de emoción aun sin residir en ella. Es de esta manera que la economía afectiva funcionaría en este contexto concreto: la figura de la mujer diabólica cobra fuerza en la cosmovisión íncel a partir de la acumulación del valor afectivo que surge en la circulación en el inconsciente colectivo —que se da a través de la manosfera— de una serie de imágenes plurales<sup>15</sup> que la definen como tal. Dicha circulación es la que provoca la generación de asociaciones pegajosas y, con ello, la acumulación de plusvalía afectiva. Lehmann et al. introducen aquí la cuestión de la apropiación individual para referir al proceso de formación de un colectivo: «cualidades afectivas abstractas circulan a la par que retienen el potencial para relacionarse con la experiencia sensorial de los individuos» (2019: 146). Existe una determinada disposición afectiva<sup>16</sup> en cada uno de los individuos que forman parte de este colectivo a ser afectados por esta economía afectiva. De este modo, la acumulación del valor afectivo resulta en aquellos procesos de intensificación que dan forma a los cuerpos colectivos, así como a las dinámicas que se dan entre dichos cuerpos que, en el caso que nos ocupa, siguen un esquema de antagonismo schmittiano amigo-enemigo.

El doble planteamiento psicoanalítico-marxista que ofrece Sara Ahmed en torno a las economías afectivas conduce a comprender la circulación emocional desde una doble vertiente: social y psíquica. Esto la llevará a concluir que «las economías afectivas son sociales y materiales, así como psíquicas» (Ahmed, 2017: 82), lo que da cuenta de la dimensión transversal de los afectos que permea todos los aspectos de la sociedad.

---

<sup>15</sup> Entre estas imágenes destacan los *memes*, así como el desarrollo de un vocabulario específico, popularizados a través del *shitposting*, un uso digital del humor y la ironía que sirve para difundir contenido e ideología extremista.

<sup>16</sup> Para ampliar información relativa a este concepto, véase el capítulo «Affective disposition» escrito por Rainer Mühlhoff en Slaby y von Scheve (2019).

## 2. LA CIRCULACIÓN DEL ODIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA MISOGINIA

«Para vosotros, yo soy vuestra enemiga diabólica. Sois los oprimidos del mundo, los condenados del amor» (Hernández López, 2022: s/p).

Para atender al modo en el que se da la economía afectiva que sienta las bases para la generación de la comunidad íncel es necesario reparar en la circulación del odio, en tanto que es la emoción principal que impulsa a dicha comunidad. Como ya se ha avecinado en la introducción, los ínceles se definen, principalmente, por su misoginia —cuya traducción literal etimológica sería ‘odio (*miso*) a las mujeres (*gyné*)’. Esto es algo que pone de relieve Shannon Zimmerman, al afirmar que «el caso de los ínceles es una inclusión única [en los estudios de terrorismo y violencia política] porque la misoginia no es solo un factor en su cosmovisión, sino su rasgo distintivo» (2024: 167). Asimismo, Simon Cottee sigue: «el odio hacia las mujeres no es simplemente sentido y expresado entre los ínceles, sino elevado al estatus de una identidad» (2020: 8). La misoginia característica de los ínceles<sup>17</sup> actúa en la formación de este esquema antagónico amigo-enemigo anteriormente mencionado. Así lo constata la cita extraída de *La mecánica de los fluidos* que encabeza este apartado, en la que la mujer se presenta como la «enemiga diabólica» de los hombres ínceles (Hernández López, 2022). Esto sucede a partir de unas dinámicas afectivas que se complejizan al atender a la circulación de otros afectos tales como el rechazo o la injusticia que entran en contacto con el odio, así como a la influencia de figuras ambiguas como

---

<sup>17</sup> Investigadoras que han trabajado con estos temas se han sentido violentadas al leer los comentarios de los miembros de dicha comunidad *online* (Cottee, 2020: 7). Llama la atención que en el mismo texto en el que Cottee afirma esto, el autor alude al aspecto performativo del argot usado por los ínceles para afirmar que se tiende a sobreinterpretar sus comentarios. Toma como ejemplo el mensaje de un usuario íncel que dice «Quiero que todas ellas mueran». No es cuestión de intención, pues es posible que, como afirma Cottee, este usuario tan solo pretenda liberar la frustración que siente. Es cuestión de reconocer que el simple hecho de enunciarlo ya es violento de por sí. La violencia que no es física también es violencia, se siente en el propio cuerpo, incomoda y pone en circulación todas las asociaciones afectivas inherentes a dichos discursos. Por poner algunos ejemplos: «¡A la mierda esas zorras, a la mierda!» (Hernández López, 2022); «las mujeres deberían ser criadas como ganado e intercambiadas como mercancía», «hacer de ellas objetos legales» (Zimmerman, 2024); «todo lo que las mujeres son, o deberían ser, es esclavas de los hombres, cocinar, limpiar y abrirse de piernas cuando se les dice. Dejar que las mujeres se eduquen y tengan carreras fue un ENORME error», «A las mujeres les encanta que abusen de ellas los hombres guapos. Rara vez se ven acusaciones de violación contra guapos» (Baele et al., 2019). Así como términos que incorporan un componente racista: «putas noodle y curry» (Baele et al., 2019), o incluso entre ellos: «rice-cels», «Blackcels» (Baele et al., 2019).

los Chads,<sup>18</sup> a quienes los ínceles admiran a la par que detestan y compadecen.

La narrativa<sup>19</sup> de los ínceles es que, debido a la revolución sexual —mayor emancipación de la mujer, proliferación de relaciones no monógamas—, han perdido la posibilidad de participar de relaciones heterosexuales —tanto sexuales como románticas— en tanto que se consideran genéticamente inferiores al resto de hombres. Explica Zimmerman que esto se da a raíz de una serie de parámetros físicos basados en «la altura, los rasgos faciales, la forma del cráneo, la anchura de los hombros y el tamaño del pene» (2024: 171), características que asocian a un «determinismo genético»<sup>20</sup> (incels.is citado en Zimmerman, 2024: 171) que los situaría en el eslabón más bajo de la jerarquía sexual.

Partiendo de su lectura de Marcel Proust, Clara Ramas San Miguel afirma que «todo odio esconde un deseo impotente» (2024: 360-361). Salvando las distancias entre el odio y el resentimiento, se puede apreciar un paralelismo entre esta idea y la lectura que Thomas Cushman realiza sobre el resentimiento, «un tipo particular de emoción, en el que el objeto hacia el cual el resentimiento es dirigido, aunque concebido como algo indeseable, es, de hecho, probablemente deseado, pero inalcanzable» (2012: 249). La frustración del deseo se entiende como la causa del odio y del resentimiento que operan en la toma de posición del sujeto íncel frente a la imagen de la mujer a la que este atribuirá ser la fuente de dichas emociones, prueba de que en las economías afectivas interceden múltiples afectos que se entrelazan, se suceden o incluso reaccionan entre ellos. Este aspecto es relevante, pues no pone el foco en el sujeto que rechaza, al contrario, lo trae de vuelta al sujeto rechazado. Partiendo de la idea de que nos (re)conocemos en el otro, esto es, que somos *con* los otros, seres relacionales,

---

<sup>18</sup> Los Chads son hombres considerados por los ínceles como superiores en función de sus características genéticas que, según afirman, les permiten acceder al *mercado* heterosexual.

<sup>19</sup> Los ínceles se sienten impedidos de seguir la masculinidad hegemónica que se impone y domina, de modo que se presentan como víctimas. Sin embargo, adoptar esta posición de víctimas es lo que, a sus ojos, les permitirá legitimar la violencia que ejercen. Una estrategia epistémica empleada en este sentido es tratar de «situar la misoginia como racional» (Halpin, 2022: 815), en tanto que la racionalidad ha estado históricamente asociada a la figura del hombre hegemónico. Buscan, con ello, reafirmar la masculinidad de la que se sienten excluidos. En palabras de Laura Llevadot: «Hay toda una cultura de la masculinidad, la que rige nuestras sociedades, en la que la sexualidad ha sido atada con una cuerda muy corta al poste de la dominación» (2022: 97).

<sup>20</sup> Algunos ínceles apuestan por procedimientos de *maxxing*, cirugías y otros procedimientos de mejora como el excesivo ejercicio físico.

podemos apoyarnos en la noción derridiana de «exterior constitutivo»<sup>21</sup> que recoge Chantal Mouffe (1999) en referencia al concepto de antagonismo para abordar este cambio de foco. Al sentirse privado de esta relación con los otros —en este caso, focalizada en el ámbito afectivosexual—, el sujeto íncel se siente a su vez privado de este otro que le constituye, de modo que ve amenazado su ego: se trata de una dinámica narcisista en la cual la demonización del otro se da como un mecanismo de autoafirmación del yo. En palabras de Sara Ahmed:

Los cuerpos de los otros están por tanto transformados en «lo odiado» a través de un discurso de dolor. Se asume que son la «causa» de la herida al sujeto blanco ordinario, de modo que su proximidad se lee como el origen de los malos sentimientos: de hecho, la implicación aquí es que los buenos sentimientos del sujeto blanco (amor, cuidado, lealtad) están siendo «arrebataados» por el abuso de dichos sentimientos por parte de los otros (2004: 118).

Y este mecanismo es el que crea la narrativa de los ínceles que los presenta como vulnerables: los ínceles se colocan en una posición subordinada, se muestran como los «oprimidos del mundo, los condenados del amor» (Hernández López, 2022: s/p).

El efecto progresivamente acumulativo del rechazo, la frustración, el resentimiento y el odio que circulan pegados a sus objetos entre los cuerpos de los ínceles, así como entre estos y el cuerpo de la mujer —que encarnaría la figura de ese otro monstruizado— serviría a esta narrativa íncel con el propósito de moldear el cuerpo de los mismos como víctimas por oposición al de la mujer como opresora.<sup>22</sup> Como afirma Ahmed: «la circulación del odio entre figuras es lo que funciona para materializar justo la “superficie” de los cuerpos colectivos» (2017: 83),<sup>23</sup> de modo que la economía afectiva del odio funcionaría aquí como herramienta para alinear los cuerpos, dividiéndolos en *unos* y *otros*, estableciendo esta disposición antagonica

---

<sup>21</sup> «La condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un “otro” que le servirá de “exterior”, permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia» (1999: 17).

<sup>22</sup> «Lo ordinario es aquí fantástico. [...] La emoción del odio trabaja para animar al sujeto ordinario, para dar vida a esa fantasía, precisamente al constituir lo ordinario como en crisis, y a la persona ordinaria como la víctima real» (Ahmed, 2004: 118).

<sup>23</sup> Si bien Ahmed refiere aquí explícitamente al odio, este argumento es válido para el resto de las emociones (cabe recordar la historia de la niña y el oso en la que este argumento se cumplía con respecto al temor). Resentimiento, rechazo y frustración también contribuyen a moldear las superficies de los cuerpos involucrados en este intercambio afectivo.

amigo-enemigo en la que se busca eliminar al contrario. Es precisamente esta idea la que evidencia el doble filo del odio, pues este proceso de victimización es, en realidad, una herramienta de autorrefuerzo de la masculinidad hegemónica:

El otro se concibe como algo inmundo, insultante, desagradable, prescindible, repugnante. El odio, así, parecería un acto de afirmación y supremacía de uno mismo, que aparece, si no como lo legítimo y lo bueno, al menos como lo limpio, frente al otro, contra el que se ejerce desprecio, rechazo o violencia, que hay que ignorar, ridiculizar, humillar o, en última instancia, eliminar (Ramas San Miguel, 2024: 354).

Los miembros de la comunidad íncel se posicionan como moralmente superiores respecto al resto de la sociedad a partir del rechazo del otro. Es a esto a lo que denominan tomar la *red pill* —píldora roja, en alusión a la película *Matrix* (Lana y Lilly Wachowski, 1999), que supondría abrir los ojos conforme a su narrativa— o tomar la *black pill* —píldora negra, que supondría adoptar una postura derrotista en la que sería imposible cambiar su situación presente—. <sup>24</sup> Así, «los ínceles articulan un papel autopercebido como el pináculo de la jerarquía moral e incluso social porque pueden ver la “verdad” sobre el mundo, en lugar de ser engañados por el “delirio feminista”» (Zimmerman, 2024: 171). Los parámetros físicos anteriormente citados se relacionan de manera inversamente proporcional a los parámetros morales para los miembros de la comunidad íncel, de modo que se genera una inversión de esta «subordinación autopercebida [que serviría al propósito de] legitimar su participación hegemónica en la subyugación de las mujeres y en el refuerzo de las jerarquías masculinas» (Halpin, 2022: 816).

La falta de residencia positiva del afecto del odio, tal y como refería Ahmed, lo sitúa en un nivel inconsciente que, diríamos, se demuestra colectivo: las historias pasadas que se reabren a partir de la circulación de las imágenes asociadas al odio no son necesariamente personales ni individuales. Estas imágenes de odio y el propio odio que se les atribuye que generan —como *memes*, comentarios o discursos discriminatorios, la difusión y manipulación de imágenes privadas, acrecentadas por el desarrollo de las IA— circulan

---

<sup>24</sup> Esta es una metáfora compartida por otros grupos de la manofera, pues con anterioridad a su popularización entre los ínceles, Paul Elam, fundador de la plataforma A Voice for Men (que se enmarca en el grupo MRM, movimiento por los derechos de los hombres), la planteó como análoga a la regla 80/20, una estadística errónea que propone que solo el 20 % de los hombres más atractivos tendrían posibilidades de tener sexo con el 80 % de las mujeres, de modo que el 80 % de los hombres restantes competirían por el 20 % de las mujeres restantes.

entre diferentes niveles de significación, así como entre diferentes cuerpos, pegándose en cada movimiento y moldeando cada uno de ellos, de forma que se da lo que Sara Ahmed denomina una «pérdida del referente fijo». Prueba de ello es la abstracción de la figura de la mujer, en singular, como una suerte de enemigo final totalmente despersonalizado, desprovisto de cualquier particularidad y singularidad, frente a la pluralidad que refleja la concreción de cada uno de los miembros de la comunidad incel, ese «vosotros» al que aludía Gala Hernández López (2022), una suma de muchos «tús» que dota a la narrativa incel de una fuerza acumulativa.

La abstracción también está presente en el argumento que Lehmann et al. proponen para abordar referencias afectivas colectivas tales como fantasías, escenarios, ideas, imaginarios, etc.: «lo que se vuelve abstracto [...] es la perspectiva individual de un sujeto sintiente» (2019: 140). Cada uno de los individuos que forma parte de la comunidad incel puede verse encarnando la fantasía de dominación que se crea de manera colectiva a través de la circulación afectiva. Un caso de fantasía de dominación incel es el del concepto de marxismo sexual. Este alude a una política económico-sexual de distribución de los cuerpos de las mujeres que les negaría todo tipo de agencia y derechos. Si bien la mayoría de los ínceles admiten que esta utopía es irrealizable a nivel de viabilidad, la propia fantasía de dominación ya pone en circulación la potencialidad de los afectos latentes inherentes a ella, y esto ya resulta violento por sí mismo.

### 3. SUBJETIVIDAD CONECTIVA Y RADICALIZACIÓN DIGITAL

«Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar»  
(Spinoza, 2000: tercera parte, prop. 27).

El criterio de semejanza como vía de difusión del afecto —tal y como vemos en la cita de Baruj Spinoza— entra en juego en la creación de una subjetividad colectiva. Como se ha venido defendiendo en el presente artículo, es el odio el que funciona como medio para alinear unos cuerpos junto a otros y en contra de otros como una supuesta forma de defensa del prójimo, del igual o semejante. En esta línea, siguiendo el pensamiento de Freud (2000), Ramas San Miguel describe el odio como un «mecanismo

del yo en formación para repudiar y separarse del mundo exterior» (2024: 354). El odio aísla a los individuos a los que toca, de manera que vuelve necesaria la creación de una comunidad de semejantes. Así se puede apreciar en *La mecánica de los fluidos*, video-ensayo en el que Hernández López (2022) presenta un acercamiento a la comunidad íncel desde la empatía, diríamos, incluso, desde la com-pasión —a saber, desde el sentir *con*. En la carta que escribe al usuario de Reddit Anathematic Anarchist —miembro fundador de la comunidad *online* r/Braincels que colgó en ese mismo foro su nota de suicidio—, la cineasta dice lo siguiente:

Escribiste en la descripción del foro: «¡Bienvenidos a r/Braincels! Si quieres un ambiente divertido, animado y que dé que pensar en la cultura íncel, has venido al sitio adecuado». Por lo tanto, r/Braincels es un foro para ínceles, solteros involuntarios. Cuando lo encontré, pensé que estaba en el sitio adecuado. [...] Muy a mi pesar, yo también estoy sola (Hernández López, 2022: s/p).<sup>25</sup>

La soledad será uno de los temas principales abordados en el video-ensayo, y esto se debe a que es el principal motivo que lleva a los sujetos ínceles a buscar refugio en la manosefa. Los ínceles hallan en ella una plataforma para entrar en contacto con otros semejantes. De acuerdo con Cottee, esta acarrea una «función catártica» (2020: 9) para que los ínceles puedan expresar su herida, compartir sus sentimientos y así sentir que no están solos. El medio digital sirve, pues, como una vía para conectar cuerpos, para favorecer la circulación afectiva y, con ello, para crear subjetividades colectivas. En este sentido, Maldonado apela a la idea de «públicos afectivos» de Zizi Pacharissi (2015) para referir a una «sensación de proximidad que refuerza la cualidad afectiva de las redes: la orientación prosocial de las aplicaciones digitales está llamada a despertar en el usuario un “sentimiento de implicación” [...] permitirnos sentir lo que otros sienten» (2024: 46).<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cottee (2020) incluye en su trabajo referencias a mujeres que también han sentido esta soledad afectivosexual, pero no han recurrido a los mismos mecanismos afectivos —aquí descritos— que los ínceles, una comunidad online exclusivamente masculina. De nuevo, surge aquí la idea de que la victimización de los ínceles no es sino una herramienta para autoafirmar su propia dominación masculina.

<sup>26</sup> Esta idea podría leerse en paralelo al concepto de «públicos íntimos» de Lauren Berlant, una «escena de identificación entre extraños porosa y afectiva que promete una cierta experiencia de pertenencia capaz de otorgar un complejo de consolación, confirmación, disciplina y discusión acerca de cómo vivir en tanto un x» (2008: 8-9). Sin embargo, Berlant refiere con ello a grupos subalternos y, si bien los ínceles son autopercebidos como tales, en este artículo se argumenta que esta autopercepción sirve al propósito de reforzar su posición de dominación.

Parecería que existiera un cierto peligro de armonización afectiva a través de la circulación emocional que tiene lugar en comunidades virtuales como las que encontramos en la manófera. Sin embargo, es importante aludir aquí a la distinción anteriormente referida entre el objeto de emoción y la emoción en sí: lo que circula, lo que se transmite, no es propiamente la emoción, sino el objeto de la emoción, esto es, las imágenes y discursos a los que se atribuyen —aun sin residir en ellos— determinados afectos. Entra aquí en juego la predisposición afectiva pero, sobre todo, la cuestión del narcisismo anteriormente referida. Es esta característica de los sujetos ínceles junto a la propia conectividad del medio lo que nos lleva a problematizar el carácter comunitario al que llevamos aludiendo a lo largo del artículo.

A pesar de que el término empleado para referir al conjunto de miembros de un foro *online* es *comunidad*, en términos virtuales,<sup>27</sup> cada uno de estos miembros —tal y como nos recuerda la cita en la que Lehmann et al. aluden a la abstracción de la perspectiva individual de un sujeto sintiente (2019)— sigue manteniendo su propia individualidad, si bien puesta en relación con la de otros sujetos semejantes. Recurrimos aquí al pensamiento de Roberto Esposito para separarnos del concepto de comunidad hasta el momento aludido. Esposito señala que la noción de comunidad ha sufrido una desvirtuación, «distorsión —o incluso perversión—» (2003: 21) en tanto que ha perdido su especificidad en el uso que le ha dado la filosofía política contemporánea. Así se aprecia en la siguiente cita de Max Weber, quien refiere que una relación social «se debe definir “comunidad” (*Vergemeinschaftung*) si, y en la medida en que, la disposición a la acción reposa [...] sobre una *común pertenencia* subjetivamente *sentida* (afectiva o tradicional) por los individuos que participan en ella» (Weber, 2002, citado en Esposito, 2003: 24). La comunidad, de acuerdo con Esposito, no debe entenderse como un objeto, pertenencia o propiedad —precisamente, esta idea sería contraria a la noción de lo común, que se encuentra en la raíz de la palabra—. Para el autor, la comunidad se fundamenta en el *munus* como un don-a-dar, «[u]n deber [que] une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de “te debo algo”, pero no “me debes algo”» (2003: 30). Esto supone una apertura hacia el otro, un darse a los otros de manera desinteresada.

---

<sup>27</sup> Los grupos de personas que interactúan en la red a través de foros o redes sociales se denominan comunidades virtuales o digitales, término que, como apuntaremos a continuación, se aleja del concepto de comunidad empleado en el ámbito de la filosofía política.

Las dinámicas que se establecen entre los ínceles no parten de una noción de *communitas* como la aquí expuesta, sino que más bien se alinean con la concepción weberiana que vacía de sentido al concepto: los ínceles no comparten un común desinteresado que los abre a los otros, sino, por el contrario, se presentan como sujetos individualizados, cerrados en sí mismos, que buscan en estos foros una autoafirmación propia.<sup>28</sup> En palabras de Laura Bates: «Lo que sí parecen tener en común [los ínceles] es el anhelo de pertenencia. Y esa necesidad la satisface con creces una comunidad a la que se le da de maravilla transmitir una sensación tribal de cohesión» (2023: 27-28).

En esta línea, como escribe Manuel Delgado: «la diferencia [entre comunidad y colectividad], con todo, es importante y consiste en que si la comunidad exige coherencia, lo que necesita y produce toda colectividad es cohesión» (2008: s/p). Podría aquí entenderse que la subjetividad colectiva de los ínceles presenta una cohesión, pero no necesariamente una coherencia: los sujetos ínceles están predispuestos a la pegajosidad de las emociones anteriormente referidas —principalmente el odio, pero también la frustración, el rechazo, el resentimiento— porque, como adelantábamos, se autoafirman en ellas. Apropiarse de estas emociones les permite presentar una victimización que los llevará a justificar su autopercebida superioridad moral y, con ello, el uso de la violencia.

La idea de la generación afectiva de una subjetividad colectiva a través de los medios digitales es, sin embargo, problematizada por Berardi:

Conectividad no implica colectividad. La colectividad, de hecho, es una relación de cuerpos que comparten un entendimiento analógico, que negocian continuamente sobre la relevancia semántica de sus intercambios lingüísticos y sobre el significado de sus interacciones, en condiciones de inclusión afectiva. La colectividad tiene lugar bajo

---

<sup>28</sup> En el momento en el que un miembro de la comunidad íncel encuentra una pareja sexual es expulsado de la plataforma y es tildado de *traidor*: el odio en esta comunidad virtual enlaza a los miembros que la componen, pero no los entrelaza. Otro caso puede leerse en el libro de Laura Bates (2023), que cuenta cómo un joven llamado Peterson defendió públicamente a los ínceles aludiendo a valores comunitarios y solidarios y recibió un linchamiento digital por parte de estos. Los ínceles establecen entre sí una suerte de exigencia o deuda que no se caracteriza como don, como pensaríamos desde Esposito, sino que se requiere recíproca. Asimismo, como explica Lisa Sugiura, si bien la literatura académica se ha referido a los ínceles como un movimiento —como se verá también más adelante en el presente artículo—, la «Incel Wiki, sin embargo, describe íncel como “una circunstancia vital, no un movimiento/comunidad” rechazando, así, la noción de ínceles como miembros de algo» (2021: 4).

condiciones de conjunción, mientras que el enjambre es un cuerpo conectivo sin conjunción, sin colectividad afectiva consciente (2017: 244).

El autor diferencia entre un paradigma conjuntivo y un paradigma conectivo. En el primero, analógico, se establecen relaciones afectivas entre los miembros que conforman un colectivo, a través de una serie de intercambios semánticos que favorecen la creación de nuevos significados. En el segundo, digital, el frenético ritmo de interpretación que requieren los signos que conforman la infoesfera sensitiva provoca que se dé una correspondencia total a partir de códigos sintácticos: esto no deja lugar a la creación de nuevos significados, sino que ya vienen dados previamente.<sup>29</sup>

El *disparador* afectivo con el que Arias Maldonado se refería a las redes sociales se recupera aquí para atender a la vertiginosa velocidad que nos imposibilita procesar los signos. La afectividad perdería capas de significación y, por tanto, potencial de acción en este paradigma. Seguir esta línea de pensamiento llevaría a la conclusión de que el capital afectivo acumulado en la circulación de los objetos de la emoción no conseguiría anclarse para generar una subjetividad colectiva, sino que tan solo conectaría a una serie de miembros individuales que comparten determinados aspectos en común. Este pensamiento coincide, de nuevo, con el de Maldonado, que afirma:

las pasiones digitales suelen adoptar una forma no ya colectiva, sino contagiosa: la organización reticular de la comunicación digital facilita la difusión de las expresiones afectivas individuales y, con ello, la acumulación de capital emocional por parte de movimientos o campañas colectivos (2024: 45).<sup>30</sup>

Recordemos que Ahmed ya rechazaba el modelo de contagio emocional propuesto por Tomkins, precisamente porque este no concebía la circulación emocional como multidireccional, sino como basada en un modelo individualista de adentro hacia fuera. La digitalización de las relaciones sociales que se establecen en este marco conectivo enfatiza este aspecto individual propio del sistema neoliberal. Así, en palabras de «Bifo»: «la

---

<sup>29</sup> Encontramos en otra comunidad perteneciente a la manosfera, los Pick-Up Artists (artistas de ligue o seducción), un ejemplo explícito de esto. Con el objetivo de atraer a mujeres, estos autodenominados artistas utilizan técnicas o estilos de seducción que funcionan como pautas de comportamiento, algunas de las cuales parten de la programación neurolingüística.

<sup>30</sup> La afectividad aquí se capitaliza en el sentido en el que analizaría la perspectiva anteriormente mencionada de Read (2023), Lordon (2022) y Prada (2011).

acción colectiva se transforma aquí en acción conectiva» (2017: 47). El autor llamará pues en este contexto digital, a aquello a lo que Ahmed se refería como una «subjetividad colectiva», un «enjambre conectivo», un término que permite guardar la particularidad, la concreción, de cada uno de esos «tús» que compone al «vosotros» de la comunidad íncel.

Consideramos, por tanto, y en vistas a la significativa influencia del medio en el modo en el que se establece la relación entre los sujetos ínceles, más adecuado el concepto «enjambre conectivo» planteado por Berardi que el de «comunidad». Sin embargo, esto no implica que la circulación del odio —o de los objetos de odio— no resulte en una acumulación de valor afectivo que se desplace hacia un inconsciente colectivo. Este proceso, al que Ahmed denomina «economía afectiva», tiene lugar y da como resultado, precisamente, la potenciación de este individualismo (recordamos aquí el procedimiento de apropiación individual de la abstracción afectiva que proponían Lehmann et al.), como también ha venido a señalar este artículo a partir de una comprensión de los procedimientos del odio como emoción autorreferencial y narcisista. La apropiación individual de la acumulación afectiva generada en el inconsciente colectivo serviría aquí como un procedimiento identitario, en el que el individuo adquiere la identidad de íncel, más que como un modo de sentirse *con* los otros. En base a ello, podríamos pensar que el individuo se sigue sintiendo solo entre sus semejantes y no llega a establecer una relación afectiva significativa con ellos, aunque sí sería a través de la afectividad que se posiciona, se alinea, con los mismos.<sup>31</sup> Se da, por lo tanto, una idea de pertenencia —de implicación, siguiendo la cita de Maldonado— a «algo» más grande que ellos, una causa que, de nuevo, recurriendo a Zimmerman, adquiere tintes políticos, pues, según la autora, los ínceles «están yendo más allá del comentario social para convertirse en un movimiento político» (Zimmerman, 2024: 175).

---

<sup>31</sup> Si bien no es posible saber cómo se sienten estos sujetos, los comentarios que publican en los foros ínceles aluden a un sentimiento de soledad reiterado, no específicamente previo a la aceptación de los mismos como parte del enjambre, empleando el término de Berardi. El informe de la Comisión Europea (2021) subraya este sentimiento de soledad e incide en la dificultad para comunicarse con estos sujetos en un medio no digitalizado; asimismo, uno de estos subgrupos conocido como TFL (True Forced Loneliness, soledad verdadera forzada) se focaliza específicamente en las dificultades para compartir experiencias fuera de la red, enfatizando su sentimiento de soledad, que es, paradójicamente, lo que los une. Una gran muestra de estos comentarios ha sido analizada por Cottee (2020) en su estudio sobre las emociones asociadas a los ínceles.

Por todo ello, si bien no consideramos a los ínceles una comunidad en el sentido de Esposito, no negamos su carácter político, pues sus acciones sí tienen efectos políticos y están cargadas de ideología. Uno de los motivos que nos llevan, junto a Zimmerman, a dicha conclusión es la estrecha similitud entre los discursos ínceles y los discursos de extrema derecha. En palabras de Helen Lewis: «la retórica antifeminista es una poderosa puerta al nacionalismo blanco violento y se calcula que apela al grupo demográfico principalmente responsable de los tiroteos masivos: hombres blancos jóvenes» (Lewis, 2019, citado en Cottee, 2020: 11). La asociación entre dichos discursos y los tiroteos masivos, así como los suicidios que abundan entre dichos sujetos, surge a raíz de un desplazamiento del valor afectivo acumulado: en el caso de los ínceles, se crea una suerte de sentimiento compartido entre semejantes que se consideran víctimas de una ginecocracia feminista,<sup>32</sup> individuos que perciben su odio como la consecuencia legítima de una injusticia. Esta injusticia, que los ínceles atribuyen inicialmente al rechazo de la mujer, pasa a ser concebida como estructural, es el sistema quien les falla. Este desplazamiento del odio a la injusticia, a través de la victimización, «se convierte en un arma para justificar la violencia» (Halpin, 2022: 826).

La radicalización de la violencia se da como resultado de los procesos de intensificación surgidos a raíz de la acumulación afectiva. La posibilidad de anonimato que ofrece el medio digital contribuye a la aceleración de la circulación de estos signos afectivos, objetos de odio que se multiplican y crean un argot repleto de violencia. Como explica Illouz: «los *incel* se ubican en la línea de falla entre el (violento) patriarcado tradicional y las formas hiperveloces del capitalismo tecnológico y escópico» (2020: 312). La violencia se politiza así en el discurso íncel a través de un mecanismo de legitimación afectiva. De este modo, si bien no hay un programa político expreso *a priori* en la narrativa íncel, existen diferentes puntos en común con otros discursos extremistas que desplazan la idea de una comunidad marginal hacia la de una ideología en proceso de formación, en la que la misoginia y el racismo están a la orden del día.

---

<sup>32</sup> Zimmerman (2024) emplea el término íncel «feminist gynarchy» para referirse a este supuesto orden estructural regido por mujeres.

#### 4. CONCLUSIONES

El cada vez mayor surgimiento de comunidades ínceles es prueba de cómo las economías afectivas pueden servir al propósito de potenciar el individualismo inherente al sistema neoliberal en el que estamos inmersos. El presente artículo ha partido del planteamiento de Sara Ahmed en torno a las economías afectivas con tal de analizar cómo estas inciden en la producción de subjetividades como la íncel. En concreto, el artículo se ha centrado en el modo en el que tiene lugar la circulación afectiva de los objetos de odio —imágenes y discursos asociados al mismo— con tal de comprender cómo la misoginia se vuelve un elemento identitario entre los miembros de la comunidad virtual de la que se ocupa.

La acumulación del valor afectivo del odio resultado de dicha circulación contribuirá a alinear a los sujetos semejantes frente a los *otros* —en este caso, la figura demonizada de la mujer—, de forma que se constituirá una subjetividad colectiva autopercebida y autoproyectada como victimista. Esta estrategia conllevará un desplazamiento del referente afectivo —esto es, el objeto de la emoción— que trasladará el foco del sujeto íncel a la mujer, y de la mujer a la sociedad en su conjunto, lo que servirá al propósito de legitimar, según su propia narrativa, la violencia ejercida por sus miembros. Es así como el individuo íncel reforzará «su participación hegemónica en la subyugación de las mujeres y en el refuerzo de las jerarquías masculinas» (Halpin, 2022: 816), y se autoproclamará moralmente superior demostrando una vuelta al yo en tanto que sujeto narcisista.

El hecho de que los ínceles conformen una comunidad exclusivamente *online* nos lleva a analizar el impacto del medio digital en la constitución de dicha subjetividad colectiva. Este artículo introduce aquí el pensamiento de Franco «Bifo» Berardi, que ha resultado en la problematización del concepto de comunidad y de colectivo. El establecimiento de redes afectivas a través de medios digitales impide que dicha afectividad pueda resultar significativa, pues el propio medio dificulta que los afectos en circulación puedan ser aprehendidos. Primará por ello un componente individual en cada intercambio afectivo, lo que a su vez dificultará la concepción del conjunto de miembros ínceles como un colectivo cohesionado; se tratará, más bien de la suma de muchos individuos aislados. No es, sin embargo, el medio digital el único causante de dicho aislamiento: las características de este *en-jambre* —como alternativa a comunidad y colectivo— íncel recaen en

intereses propios e individuales que se ponen en circulación a través de un doble proceso de abstracción-apropiación en el inconsciente colectivo.

A lo largo de este artículo, hemos asistido al modo en que tiene lugar la circulación afectiva que da pie a un proceso de radicalización de una comunidad *online* que se vuelve prueba de que la vida *online* y la vida *offline* se entremezclan, por decirlo con Arias Maldonado, «nuestra vida es ya “vida medial”, pues no vivimos *con* los medios, sino *en* los medios» (2024: 41). Así, conciliando las teorías de Ahmed y de Berardi, podemos concluir que, por una parte, las economías afectivas en el medio digital alinean los cuerpos semejantes, los conectan, si bien no los dotan necesariamente de la significación afectiva propia de una comunidad o de un colectivo en los que los sujetos son *con* otros. Por otra parte, y principalmente a causa de esta conexión, dichas economías contribuyen a la acumulación de un valor afectivo que resulta en un proceso de intensificación en el que puede tener lugar un desplazamiento del referente, sea este una emoción o un objeto de emoción. Con ello, se pone de manifiesto que el estudio de las economías afectivas en los medios digitales, si bien todavía en ciernes, resulta de especial relevancia y actualidad para analizar las dinámicas sociales contemporáneas que, como las aquí examinadas, impregnan el régimen neoliberal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2004). Affective Economies. *Social Text*, 22(2), 117-139.
- Ahmed, Sara (2017). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Trad. Cecilia Olivares Mansuy.
- Arias Maldonado, Manuel (2024). Afectos digitales. En Gómez Ramos, Antonio y Velasco Arias, Gonzalo (Eds.). *Atlas político de emociones*, (40-49). Madrid: Editorial Trotta.
- Ávila Bravo-Villasante, María (2024). Machoesfera, discursos de odio y algoritmización de la esfera pública. *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 21(1), 69-77. <https://doi.org/10.5209/tekn.90501>

- Baele, Stephane, Brace, Lewys y Coan, Travis G. (2019). From “Incel” to “Saint”: Analyzing the violent worldview behind the 2018 Toronto attack. *Terrorism and Political Violence*, 33(8), 1667-1691. <https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1638256>
- Bates, Laura (2023) *Los hombres que odian a las mujeres. Incels, artistas de la seducción y otras subculturas misógina online*. Madrid: Capitán Swing.
- Berardi, Franco «Bifo» (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berlant, Lauren Gail (2008). *The Female Complaint. The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham: Duke University Press.
- Cottee, Simon (2020). Incel (E)motives: Resentment, Shame and Revenge. *Studies in Conflict & Terrorism*, 44(2), 93-114. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1822589>.
- Cushman, Thomas (2012). Intellectuals and Resentment toward Capitalism. *Society*, 49, 247-255. <https://doi.org/10.1007/s12115-012-9538-8>.
- Cvetkovich, Ann (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- European Commission (2021) Informe “Incels: A First Scan of the Phenomenon (in the EU) and its Relevance and Challenges for P/CVE”. Radicalisation Awareness Network. [https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/2021-10/ran\\_incels\\_first\\_scan\\_of\\_phenomen\\_and\\_relevance\\_challenges\\_for\\_p-cve\\_202110\\_en.pdf](https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/2021-10/ran_incels_first_scan_of_phenomen_and_relevance_challenges_for_p-cve_202110_en.pdf)
- Freud, Sigmund (2000). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- García-Mingo, Elisa y Díaz Fernández, Silvia (2023). Cartografía de investigación sobre misoginia online y Manosfera en España:

- Mirando al futuro. *Masculinidades y Cambio Social*, 12(3), 293-309.
- Halpin, Michael (2022). Weaponized Subordination. How Incels Discredit Themselves to Degrade Women. *Gender & Society*, 36(6), 813-837. <https://doi.org/10.1177/08912432221128545>
- Hernández López, Gala (2022). La mecánica de los fluidos. [Archivo de vídeo]. Tráiler recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=D6lrXg7oneo> [Consultado el 27 de agosto de 2024].
- Illouz, Eva (2020). *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Madrid: Katz Ediciones.
- Lacan, Jacques (1977). *Écrits. A Selection*. Londres: Tavistock.
- Lara, Ali y Enciso Domínguez, Giazú. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Lehmann, Hauke, Roth, Hans y Schankweiler, Kerstin (2019). Affective economy. En Slaby, Jan y von Scheve, Christian (Eds.). *Affective Societies. Key Concepts* (140-151). Londres: Routledge.
- Lewis, Helen (7 de agosto de 2019). *To Learn About the Far-Right, Start With the "Manosphere"*. The Atlantic. Recuperado de: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/08/anti-feminism-gateway-far-right/595642/> [Consultado el 28 de agosto de 2024].
- Llavadot, Laura (2022). *Mi herida existía antes que yo: Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Lordon, Frédéric (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Macón, Cecilia (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del «giro afectivo» y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 11(6), 1-32.
- Massumi, Brian (2002). *Parables of the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Medialab-Prado (31 de enero de 2008). Delgado, Manuel: *Lo común y lo colectivo*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de:

<https://www.youtube.com/watch?v=FLoOgWv4mIY>

[Consultado el 27 de agosto de 2024].

- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Pacharissi, Zizi (2015). *Affective Publics. Sentiment, Technology, and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Prada, Juan Manuel (2011). ¿Capitalismo afectivo? *EXIT Book: revista de libros de arte y cultura visual*, 15, 32-37.
- Tomkins, Silvan (1963). *Affect, Imagery, Consciousness: The Negative Affects, vol. 2*. Nueva York: Springer.
- Ramas San Miguel, Clara (2024). Odio. En Gómez Ramos, Antonio y Velasco Arias, Gonzalo (Eds.). *Atlas político de emociones* (353-362). Madrid: Editorial Trotta.
- Read, Jason (2023). The Affective Reproduction of Capital: Two Returns to Spinoza. En Seigworth, Gregory J. y Pedwell, Carolyn (Eds.). *The Affect Theory Reader 2. Worldings, Tensions, Futures* (367-383). Durham: Duke University Press.
- Slaby, Jan y von Scheve, Christian (2019). *Affective Societies. Key Concepts*. Londres: Routledge.
- Solana, Mariela (2016). Reflexiones sobre el giro afectivo en historia queer. *Mora*, 22(1), 1-16.
- Spinoza, Baruj (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Sugiura, Lisa (2021). *The Incel Rebellion. The Rise of the Manosphere and the Virtual War Against Women*. Leeds: Emerald Publishing Limited.
- Weber, Max (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Zimmerman, Shannon (2024). The Ideology of Incels: Misogyny and Victimhood as Justification for Political Violence. *Terrorism and Political Violence*, 36(2), 166-179.  
<https://doi.org/10.1080/09546553.2022.2129014>