

Trato de sombras

Estudios sobre discriminación incorrecta

Luis Muñoz Oliveira
Enrique Camacho Beltrán
(coordinadores)



CIAALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

RECTOR

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

SECRETARIO GENERAL

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

COORDINADORA DE HUMANIDADES

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

DIRECTOR

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

SECRETARIA ACADÉMICA

Dra. Guadalupe Cecilia Gómez-Aguado

ENCARGADO DE PUBLICACIONES

Gerardo López Luna

TRATO DE SOMBRAS
ESTUDIOS SOBRE DISCRIMINACIÓN INCORRECTA

TRATO DE SOMBRAS

ESTUDIOS SOBRE DISCRIMINACIÓN INCORRECTA

Enrique Camacho Beltrán
Luis Muñoz Oliveira
(coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
México 2022

Este libro fue dictaminado por pares académicos bajo el sistema de doble ciego. La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Programa de Apoyos a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT): “Discriminación y políticas públicas”. Clave del proyecto IN401519. Responsable del proyecto: Dr. Luis Humberto Muñoz Oliveira.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Camacho Beltrán, Enrique, editor. | Muñoz Oliveira, Luis, editor.

Título: Trato de sombras : estudios sobre discriminación incorrecta / Enrique Camacho Beltrán, Luis Muñoz Oliveira (coordinadores).

Otros títulos: Estudios sobre discriminación incorrecta.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2167619 | ISBN 978-607-30-6346-3 .

Temas: Discriminación – Aspectos morales y éticos. | Discriminación – Filosofía. | Igualdad – Aspectos morales y éticos. | Marginación social. | Clases sociales.

Clasificación: LCC HM821.T736 2022 | DDC 305—dc25

Imagen de portada: fotografía de Alberto Anaya
Diseño de la cubierta: Mtra. Marie-Nicole Brutus H.
Diseño de interiores: D.G. Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: agosto 2022
Fecha de edición: 22 de agosto de 2022

D. R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán
C.P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 978-607-30-6346-3

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Agradecemos a la Dirección General de Apoyo al Personal Académico (DGAPA) de la UNAM por el apoyo brindado, mediante el proyecto PAPIIT IN401519 para publicar este libro. También queremos agradecer al CIALC por su apoyo institucional, a su dirección y órganos colegiados pero, sobre todo, al Departamento de Publicaciones por su trabajo cuidadoso. No podemos dejar de dar las gracias al Instituto Mora por permitirnos usar sus instalaciones para discutir, en el marco del seminario POLETH, todos los capítulos de este libro. Con la pandemia, nuestras discusiones se llevaron a cabo de manera virtual, también con el apoyo del mismo Instituto Mora. Gracias a quienes investigaron y escribieron este libro, que es un análisis profundamente colectivo. Finalmente queremos reconocer el trabajo de Erick Nava Galindo por su apoyo en la investigación y en la elaboración de la versión final de este libro, y a Rafael Fuentes Cortés e Iván López Galicia por su apoyo para realizar las sesiones del seminario donde discutimos todos los textos de la presente obra.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
Primera parte: investigación conceptual	19
Segunda parte: casos de discriminación.	23
Tercera parte: temas de frontera	35

PRIMERA PARTE

INVESTIGACIÓN CONCEPTUAL

DISCRIMINACIÓN E INCORRECCIÓN	47
<i>Enrique Camacho Beltrán y Luis Muñoz Oliveira</i>	
Introducción	47
Filosofía, teorías y ciencias sociales a la caza de la discriminación	50
De la discriminación genérica a la incorrecta.	56
Concepto básico o general de discriminación	57
La discriminación y la falta de respeto.	60
La irrelevancia	64
Discriminación directa y discriminación indirecta	66
La discriminación directa.	67

ÍNDICE

La discriminación indirecta	71
La discriminación estadística	76
Conclusiones	80
Bibliografía	82
ASEDIOS A LA DISCRIMINACIÓN SOCIALMENTE RELEVANTE	85
<i>Hazahel Hernández Peralta</i>	
El concepto de discriminación	86
Discriminación, degradación y opresión	92
La primacía de la degradación simbólica y de la opresión cultural	98
Estereotipos, estigmas y emociones.	99
Desprecio	102
Desprecio y vergüenza	107
Desprecio, vergüenza y jerarquías sociales.	113
Conclusiones	119
Bibliografía	120
¿QUÉ NOS DICE LA TEORÍA IDEAL SOBRE LA DISCRIMINACIÓN? . . .	123
<i>Moisés Vaca Paniagua</i>	
Introducción	123
La crítica a la teoría ideal	131
La crítica de la discriminación institucional.	136
La crítica de la discriminación personal	146
Conclusiones	153
Bibliografía	154

SEGUNDA PARTE

CASOS DE DISCRIMINACIÓN

EL DESAFÍO DE LAS FRONTERAS: CONTROLES MIGRATORIOS Y DISCRIMINACIÓN.	161
<i>Luis Xavier López-Farjeat y Cecilia Coronado</i>	

Introducción	161
La alternativa de las fronteras abiertas	165
La discrecionalidad del Estado	170
Fronteras abiertas versus seguridad nacional	177
Hacia posibles criterios ético-normativos migratorios.	186
Conclusiones	191
Bibliografía	192
LA MEDICIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN POR ORIENTACIÓN SEXUAL E IDENTIDAD DE GÉNERO EN MÉXICO	197
<i>Mario Alfredo Hernández Sánchez</i>	
Introducción	197
La institucionalización de la lucha contra la discriminación en México y la diversidad sexual.	204
La Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017 y la diversidad sexual	213
La Encuesta sobre Discriminación por Motivos de Orientación Sexual e Identidad de Género 2018	224
Conclusiones	234
Bibliografía	235
DISCRIMINACIÓN, LIBERTAD DE CONCIENCIA Y ASOCIACIONES RELIGIOSAS	241
<i>Alejandro Mosqueda e Itzel Mayans</i>	
Introducción	241
Laicidad, participación de las iglesias y discriminación: el argumento	244
Laicidad inclusiva y laicidad excluyente.	247
Imparcialidad, equidad y neutralidad de trato.	254
Violación del derecho a la libertad de conciencia y coerción indirecta: riesgos de la participación de las religiones en la esfera pública	257

Laicidad, libertad de conciencia y discriminación	270
Conclusiones	278
Bibliografía	281

DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA Y LA DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL AL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA PLURALIDAD DE MODOS SITUADOS DE CONSTRUCCIÓN DE SABERES		285
<i>Sandra Anchondo Pavón</i>		
Injusticia epistémica e injusticia hermenéutica hacia los indígenas en México		285
La importancia de profundizar en la injusticia testimonial y hermenéutica		294
Violencia epistémica y resistencias indígenas		300
Discriminación e injusticia epistémica		305
Hacia el diálogo intercultural y la ampliación de horizontes de sentido		308
Conclusiones		315
Bibliografía		319

YA ES HORA . . . CLASISMO, ELITISMO Y RACISMO EN MÉXICO; EL DERECHO A LA NO DISCRIMINACIÓN: VEINTE AÑOS DESPUÉS. . .		325
<i>Imer B. Flores</i>		
Introducción		325
La libertad de expresión y el derecho a la no discriminación en México		330
Libertad, libertad de expresión y derecho a la información		330
El derecho a la no discriminación		342
La tensión entre la libertad de expresión y la discriminación		351
La tensión a propósito del caso de Nicolás Alvarado versus Juan Gabriel		356

Conclusiones	362
Bibliografía	364

TERCERA PARTE

TEMAS DE FRONTERA

EL TEMA TABÚ DE LA EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA

Y LA DISCRIMINACIÓN A LAS FAMILIAS INDÍGENAS Y AFRICANAS

NUMEROSAS	371
---------------------	-----

Bernardo Bolaños

Introducción	371
------------------------	-----

Un deber derivado del principio de responsabilidad	374
--	-----

Algunos ejemplos de discriminación pura y dura por razones ambientales	380
---	-----

Actores de una situación de discriminación	383
--	-----

La preocupante cercanía del ecofascismo	388
---	-----

Conclusiones	396
------------------------	-----

Bibliografía	398
------------------------	-----

EN LAS FRONTERAS DEL DISCURSO SOBRE LA DISCRIMINACIÓN:

EL CASO DE LOS ANIMALES NO HUMANOS	401
--	-----

Luis Reyes Sáenz

Introducción	401
------------------------	-----

Los animales no humanos son discriminados, un argumento deductivo.	405
---	-----

La discriminación por grupo social.	407
---	-----

Discriminación inmoral	411
----------------------------------	-----

Discriminación arbitraria.	417
------------------------------------	-----

Discriminación legal.	420
-------------------------------	-----

Los animales no humanos son discriminados, un argumento por analogía	421
---	-----

Racismo.	422
------------------	-----

ÍNDICE

Sexismo	424
Capacitismo	427
Discriminación por preferencia sexual	428
Objeciones	430
Los derechos humanos	430
Desplazamiento	434
Trivialización	435
Discriminación a los animales no humanos ¿por motivo de especie?	436
Conclusiones	444
Bibliografía	445
DISCRIMINACIÓN POR CLASE SOCIAL. REFLEXIONES SOBRE LA DIFERENCIA MORAL, LOS ESTEREOTIPOS Y LA ESCUCHA EN TRES PELÍCULAS MEXICANAS	451
<i>Lucero Fragoso Lugo</i>	
Introducción	451
Dos acercamientos a la discriminación: derechos y oprobio moral (<i>Amar te duele</i>)	454
Desprecio, poder y estereotipos (<i>¿Qué culpa tiene el niño?</i>)	467
La escucha democrática (<i>Los caifanes</i>)	476
Conclusiones	487
Bibliografía	490
REFLEXIONES FINALES	493
COLABORADORES	499

INTRODUCCIÓN

La que aquí llamamos discriminación incorrecta¹ es un problema central de las sociedades humanas: refleja la violación del principio de igualdad moral, que sucede cuando se trata desventajosamente y sin justificación a personas de ciertos grupos, como afrodescendientes, indígenas, mujeres, homosexuales, personas que hablan un idioma o que lo hablan con determinado acento, pobres, migrantes, etc.² En Latinoamérica, desgraciadamente, el racismo, la misoginia, la homofobia, la afroprophobia y la xenofobia se hallan profundamen-

¹ Agradecemos mucho a uno de los dictaminadores de este volumen la sugerencia de detallar cuidadosamente el concepto de “discriminación incorrecta”. En distintos capítulos de este libro se discute la distinción entre “discriminar” a secas y “discriminar de manera incorrecta.” El adjetivo “incorrecta” viene de la evaluación moral, y se usa para señalar ideas y prácticas que la evaluación moral desapueba. Así pues, la “discriminación incorrecta” es aquella que puede, o no, ser ilegal, puede, o no, dañar a otras personas, pero que es indebida desde el punto de vista moral. Dicha evaluación se hace tomando en cuenta todos los factores relevantes para cada caso.

² Para algunos datos a este respecto puede consultarse el Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) de la Universidad de Princeton. En <<https://perla.princeton.edu/489-2/encuestas/>> (fecha de consulta: 27 de abril de 2021).

Desde luego no existe un universo cerrado de los grupos discriminados en Latinoamérica. Los grupos pueden subdividirse y pueden reproducirse. También nuestra manera de verlos puede cambiar. Adicionalmente el derecho a no ser discriminado puede

te arraigados, porque se han hecho parte de las reglas sociales, las prácticas y las convenciones. En 2015, más o menos 17% de todos los latinoamericanos informaron que se percibían a sí mismos como parte de un grupo que ha sido discriminado. Más de 40% de los bolivianos, 30% de los brasileños y casi 35% de los guatemaltecos se describen como parte de un grupo que sufre discriminación.

Trágicamente destacan las altas tasas de homicidios por razón de género, desapariciones, acoso y violencia sexual, entre otras formas de violencia, que han ocasionado que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) considere a las mujeres, niñas y adolescentes como personas especialmente vulnerables en la región. Las mujeres latinoamericanas tienen una mayor probabilidad de ser pobres y llegar a la vejez sin una pensión que les permita sobrevivir; en general, tienen menos de 30% de probabilidades que los hombres de tener un empleo. Lo anterior, en alguna medida, es resultado de que en Latinoamérica los hombres piensan que son superiores a las mujeres, lo que refuerza la idea falsa de que merecen mayores recompensas sociales.

Frecuentemente este tipo de sentimientos de superioridad y desprecio³ vienen acompañados de tratos diferenciados injustificados, opresivos, que hacen sentir vergüenza a los discriminados. Ese es el caso de las personas indígenas a lo largo y ancho de la región. En América Latina las personas que se identifican a sí mismas como indígenas sufren, en promedio, tasas de discriminación mucho más altas que las personas no indígenas de todos los gru-

extenderse. Por ejemplo, en este libro Luis Reyes discute si los animales pueden ser objeto de discriminación incorrecta.

³ Cabe señalar que si bien la falsa superioridad, y el desprecio que suscita, es fuente de discriminación incorrecta, no es, de ninguna manera, la única fuente de discriminación incorrecta, como se verá a lo largo de este texto.

pos, géneros y edades.⁴ Lo anterior perpetúa un conjunto de injusticias, daños e inmoralidades que debemos nombrar y combatir, no sólo por la inmoralidad en sí, sino también porque tiene consecuencias nefastas para todos, incluidos los miembros de los grupos dominantes. Por ejemplo, se ha observado que la discriminación tiene efectos negativos para el crecimiento y el desarrollo. Esto se percibe con mayor claridad en la discriminación laboral. Ahí, el trato desigual puede limitar la eficiencia, porque pone obstáculos para que las personas talentosas y capaces, que pertenecen a los grupos discriminados, generen riqueza.⁵

Lo que destaca de estos datos es lo arraigada que parece la discriminación en el modo de vida en Latinoamérica y lo difícil que resulta limitar y contener el daño que se hace a las personas. La discriminación está prohibida en la mayor parte de los países de la región desde su pacto constitucional. Por ejemplo, en Bolivia, la Ley núm. 45 “Contra el Racismo y toda forma de Discriminación”,⁶ establece los mecanismos y procedimientos para la prevención y sanción de actos de racismo. En Perú, el delito de discriminación fue incorporado en el artículo 323 del Código Penal; mediante la Ley núm. 27270 (IV: 323)⁷ que sanciona hasta con

⁴ Véase Luis Felipe López-Calva, *No es país para mujeres indígenas, adultas mayores: el desafío de la discriminación en América Latina y el Caribe*, PNUD, 16 de mayo de 2019. En <<https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/presscenter/director-s-graph-for-thought/no-country-for-old--indigenous-women--the-challenge-of-discrimi.html>>.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Cfr.* Estado plurinacional de Bolivia, por cuanto, la asamblea legislativa plurinacional, ha sancionado la siguiente ley: la asamblea legislativa plurinacional, decreta: Ley núm. 045 “Contra el Racismo y toda forma de Discriminación”. En <https://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/dale_vida_a_tus_derechos/archivos/LEY%20045%20ACTUALIZACION%202018%20WEB.pdf>.

⁷ Congreso de la República del Perú: “Ley contra actos de discriminación”. El delito de discriminación fue incorporado en la legislación peruana, con el artículo 323 del Código Penal; mediante Ley núm. 27270. En <<http://www2.congreso.gob>.

dos años de cárcel a las personas que discriminen a otra persona o grupo de personas, por su diferencia racial, étnica, religiosa o sexual. En México, inclusive existe un organismo descentralizado del gobierno, dedicado exclusivamente a prevenir y eliminar la discriminación. Pero, a pesar de esos esfuerzos, las comunidades indígenas siguen encontrándose entre la población más vulnerable, con los más altos niveles de pobreza y menor acceso a la educación y la salud.⁸ Según el Banco Mundial, los afrodescendientes en América Latina tienen hasta 2.5 más probabilidades de vivir en pobreza crónica que los blancos o mestizos.

Frente a este panorama, es buena idea dar un paso atrás y preguntarnos ¿qué hace que la discriminación sea un problema que coloniza nuestra cultura, nuestras prácticas, ideas, religiones y hasta nuestras buenas intenciones? Esta obra pretende hablar sobre los rasgos fundamentales de las sociedades en las que vivimos y que hacen posible y frecuente la discriminación incorrecta. Las y los autores que aquí escriben, utilizan diversas aproximaciones de teoría social y política, como filosóficas, para escarbar en nuestras culturas y nuestras creencias e intentar vislumbrar de qué están hechos nuestros prejuicios y nuestros estereotipos. Nos hubiese encantado ofrecer un anexo con las definiciones de los conceptos más frecuentes de nuestra discusión. Sin embargo, por la naturaleza del presente volumen, es imposible suponer que los textos que presentamos tienen suficiente unidad conceptual como para hacer posible tal anexo.

pe/sic/cendocbib/con4_uibd.nsf/30ABF17A7338F40E05257E2800764402/\$FILE/2_ley_27270_29_05_2000.pdf>.

⁸ Véase estudio de la CEPAL. Cfr. Martín Hopenhayn y Álvaro Bello, *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, División de Desarrollo Social de la CEPAL, mayo de 2001. En <https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/5987/S01050412_es.pdf> (fecha de consulta: 27 de abril de 2021).

El libro está dividido en tres partes. En la primera se articula la investigación conceptual que trata de identificar la naturaleza de la discriminación: lo que la distingue de otros males horribles como la opresión y la dominación. También propone distintas definiciones de trabajo que permiten investigar el tipo de daño especial que hace la discriminación,⁹ en comparación con otros males que produce la desigualdad. En la segunda parte esos conceptos se ponen a trabajar para determinar qué es lo que debemos hacer frente a algunos problemas típicos que producen la desigualdad, los prejuicios, las actitudes de superioridad, el sobajamiento y los estereotipos. Se trata de retos que aparecen en los contextos de la migración, la libertad religiosa, la libertad de expresión y la diversidad sexual. Finalmente, la tercera parte dibuja los contornos de la discusión y establece la línea de vanguardia que anticipa los estudios que están por venir dentro de varias disciplinas. Estos trabajos son tanto una propuesta metodológica como una postura concreta acerca de los deberes que establece el principio de no discriminación.

PRIMERA PARTE: INVESTIGACIÓN CONCEPTUAL

En el primer capítulo de este libro, Camacho y Muñoz hacen una revisión de algunas teorías de la discriminación y nos muestran en qué casos resultan explicativas y en cuáles no. Comienzan hablando de la distinción entre la discriminación genérica, que no es ni injusta ni inmoral *per se*, para después mostrarnos algunos acercamientos que postulan elementos que, sumados a la discri-

⁹ Cuando daña, porque es posible imaginar discriminación incorrecta que no daña. Cfr. Richard Arnsperger, “Discrimination and Harm”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.

minación genérica, la hacen incorrecta, por ejemplo: el irrespeto. Desde tal punto de vista, la discriminación será incorrecta cuando el trato desventajoso sea irrespetuoso. Hay al menos tres formas de entender el trato irrespetuoso: como estado mental, de manera expresiva y de manera deliberativa. Siguiendo a Erin Beeghly,¹⁰ los autores analizan de qué manera se quedan cortas estas vías. Más adelante, hallamos una breve explicación de la teoría de la irrelevancia: el trato desventajoso será incorrecto cuando las razones para justificarlo resulten irrelevantes.

Inmediatamente después, Camacho y Muñoz revisan la distinción entre la discriminación directa e indirecta que, como se verá, es importante para entender muchos casos de discriminación y los motivos por los que son moralmente incorrectos. El capítulo cierra con el análisis de otro tipo de discriminación: la estadística. Ahí, los autores analizan cuándo es correcta, si es que alguna vez lo es, este tipo de discriminación, tan importante para ciertas políticas públicas como el pago de impuestos, la revisión aduanal o el uso de la fuerza policiaca. Sin duda, la respuesta será distinta desde un punto de vista instrumental/consecuencialista que desde la deontología y su defensa de la igualdad moral.

En el siguiente capítulo, a cargo de Hazahel Hernández, encontramos un análisis de cómo es que son incorrectos (socialmente relevantes, dice el autor) actos discriminatorios, que tienen dos características: ni transgreden derechos fundamentales, ni ponen en juego oportunidades críticas. Esto resulta relevante porque hay teorías de la incorrección de la discriminación que sostienen que debemos restringir la incorrección, precisamente, al daño que implica la transgresión de derechos y el impedimento de realizar

¹⁰ *Cfr.* Erin Beeghly, “Discrimination and disrespect”, en *ibid.*

oportunidades críticas. Habrá quien sostenga, piensa Hernández, que actos con tales características son nimios, en comparación, por ejemplificar, con el hambre y la violencia machista. Argumenta que las conductas que analiza, sin embargo, producen daños psicológicos importantes y que, además, hacen que algunos ciudadanos perciban a otros como intrínsecamente inferiores. Esto último refuerza la opresión de los grupos discriminados.

Para explicarnos lo anterior, Hernández afirma que cuando una persona desprecia a otra, al relacionarse con ella, la ve, literalmente, como inferior. Al mismo tiempo, esto puede hacer sentir al despreciado como degradado y carente de valor, lo que termina avergonzándolo. Y es precisamente esta emoción la que genera un profundo daño psicológico, no sólo porque concebirse como alguien con menos valor es doloroso, sino porque es terrible saber que otros te perciben como inferior a ellos. Una sociedad democrática, piensa el autor, no puede voltear a otro lado frente a estas conductas que muestran desdén por la igualdad moral, central, precisamente, para la democracia misma.

En el tercer capítulo, Moisés Vaca Paniagua revisa tres críticas contra la posibilidad de enfrentar la discriminación desde los principios de justicia propuestos por John Rawls. Aborda, primero, la que llama *crítica a la teoría ideal*. Los críticos agrupados bajo tal título aseguran que la teoría de Rawls, al ofrecer únicamente un ideal sobre cómo debería ser la sociedad, es incapaz de combatir las estructuras sociales discriminatorias que recaen sobre las mujeres y otros grupos sociales tratados, generalmente, de forma desventajosa, en comparación con otros grupos. Lo que el autor contesta a este tipo de críticas es que, el hecho de plantear una teoría ideal no tiene por qué limitar necesariamente las posibilidades de esa teoría para ayudarnos a mejorar el mundo que habitamos. Así,

responde a las críticas en tres partes. Primero señala que, sin lugar a duda, la filosofía política tiene la tarea de ofrecer descripciones acerca de cómo deberían ser las cosas desde el punto de vista normativo. Lo anterior, de ninguna manera es inútil, si volteamos a ver todos los desacuerdos que existen sobre tal deber ser. Además, conocer el ideal que pretendemos alcanzar es central para medir qué tan lejos estamos de lograrlo. A manera de ejemplo, pensemos en la distribución de recursos: a partir de la teoría rawlsiana (o de otra) podemos revisar la distribución actual y preguntarnos qué nos haría falta para aproximarnos más al ideal.

En segundo lugar, Moisés Vaca piensa que los críticos de la teoría ideal se olvidan, con frecuencia, de que para Rawls la teoría ideal debe ser *realista*, en el sentido de plantear ideales que podamos llevar a cabo si las condiciones nos resultan favorables, en lugar de que, por ejemplo, la escasez se vuelva extrema. Por último, piensa que estos críticos tendrían un punto fuerte si de hecho no fuera posible defender la no discriminación inmoral desde los valores de la concepción de la justicia rawlsiana. Pero, como muestra adelante nuestro autor, parece que sí es posible hacerlo.

A continuación, Vaca lidia con lo que llama *discriminación institucional*. Sostienen las críticas ahí agrupadas, que la omisión de Rawls de no discutir las distintas formas de discriminación incorrecta presentes en las sociedades actuales pone en duda si una sociedad *bien ordenada a la Rawls*, podría garantizar la erradicación permanente del racismo y la discriminación de género. La razón es que los principios de justicia no condenan directamente la posibilidad de que cobren vida leyes discriminatorias. La respuesta de Vaca a esta crítica toma varias vertientes. Señalaremos una: el primer principio de la justicia es incompatible con leyes discriminatorias, gracias a que exige distribuir igualmente

las libertades; particularmente las que protegen la integridad y la libertad de las personas. Así pues, desde la teoría rawlsiana, una ley discriminatoria se consideraría inapropiada, porque la opresión psicológica no permitiría la distribución igualitaria de la libertad. Sin duda, dice Vaca siguiendo a Freeman, la protección de la integridad física y psicológica de las personas es fundamental desde el punto de vista de Rawls.

Por último, la tercera crítica destaca la incapacidad de la teoría de limitar la discriminación interpersonal. Si bien, como señalamos antes, los principios de justicia evitan que exista discriminación institucional en una sociedad bien ordenada, pareciera que no logran evitar que aparezcan actos de discriminación en otros contextos de interacción personal, como los llama Vaca. Frente a esta crítica, la que le parece atentar contra el necesario *ethos igualitario* de la teoría rawlsiana, el autor nos propone una norma del respeto a la igualdad que puntualiza: “que nos comportemos como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a nosotros ni nuestro subordinado político”. Dice Moisés Vaca que las instituciones de la estructura básica deberían fomentar que los ciudadanos interiorizaran la norma que propone para que actuaran a partir de ella. Finalmente, nos ofrece una serie de razones rawlsianas a favor de una norma de estas características, que permitiría evitar la discriminación incorrecta en esos espacios de interacción personal, que no son regulados por la estructura básica de la sociedad.

SEGUNDA PARTE: CASOS DE DISCRIMINACIÓN

Una vez terminada la revisión teórica de ciertos rasgos y problemas sobre la discriminación incorrecta, el libro abre un espacio plural en el que se discuten problemas concretos sobre la actualidad la-

tinoamericana. En el cuarto capítulo, Luis Xavier López-Farjeat y Cecilia Coronado se preocupan por la posibilidad de que el endurecimiento de los controles migratorios los esté tornando discriminatorios. Son particularmente alarmantes los procedimientos de selección de inmigrantes potenciales que de manera directa o indirecta valorizan aspectos como el origen étnico, la nacionalidad, la religión o el estrato socioeconómico, etc. La propuesta de López-Farjeat y Coronado es que necesitamos buscar una manera de establecer criterios ético-normativos en los controles migratorios que permitan eliminar (o, cuando menos, visibilizar las prácticas discriminatorias). Postulan los siguientes criterios:

1. La recuperación de un principio esencial, a saber, el respeto a la dignidad.
2. La protección de la integridad.
3. Y el rechazo a los estereotipos y la eliminación de los prejuicios.

La historia está del lado del diagnóstico de López-Farjeat y de Coronado. En Estados Unidos han existido políticas migratorias que indirectamente tienen un efecto desproporcionado en los rechazos de individuos pertenecientes a grupos étnicos y culturales específicos, con frecuencia utilizando categorías indefinidas o ambiguas como “criminales”, “incendiarios políticos” o “personas con enfermedades infecciosas”, y reforzando los estereotipos y prejuicios prevalentes en ese país. Y la preocupación es que ante la complejidad actual de los controles y puestos fronterizos que procesan el movimiento de personas, ese tipo de efectos vuelvan a hacerse presentes de nuevas maneras subrepticias.

López-Farjeat y Coronado parten del supuesto de que los Estados son permeables a juicios acerca de principios fundamentales,

como la dignidad o igual valor de la vida de cada persona, la importancia de las libertades y el respeto a los derechos humanos. Pero, aunque esos principios sean claros, las exigencias que imponen en la operación de los puestos fronterizos no lo son tanto.

El endurecimiento de los controles migratorios ha dado lugar a un ambiente tenso y generalizado donde la discriminación se ha vuelto cada vez más común. La respuesta a esto es obvia: fronteras abiertas. Sin embargo, esta solución no está disponible en el mundo que conocemos, donde predominan el terrorismo, el tráfico de armas, drogas y personas, y aun las enfermedades infecciosas como la Covid-19. Pese a esto, las fronteras abiertas pueden permanecer como un ideal regulativo que nos permita juzgar apropiadamente la calidad moral de nuestras prácticas fronterizas actuales.

En la siguiente sección, López-Farjeat y Coronado argumentan que la securitización de las fronteras es un rasgo propio de un sistema internacional en el que no sólo es permisible sino hasta requerido que los Estados ejerzan un control fronterizo férreo. Investigadores como Walzer y Miller han coleccionado argumentos apoyando el uso discrecional por parte del Estado de la potestad de determinar las admisiones de inmigrantes potenciales. Estos argumentos están basados en la obligación definitoria de los Estados de proteger el interés de los ciudadanos; particularmente cuando las personas inmigrantes pueden representar una amenaza para la soberanía y la seguridad nacional.

Más adelante presentan objeciones a la securitización de las fronteras. Según su visión, la discrecionalidad del Estado tiende a normalizar prácticas abusivas que se pueden evitar eliminando el enfoque fronterizo de la seguridad. La regulación fronteriza quizá sea deseable y justificable bajo criterios prudenciales; pero no de-

bería ser un obstáculo para el goce de la libertad y las posibilidades de crecimiento de las personas.

En la parte final, buscan criterios ético-normativos que tengan el poder de cambiar la operatividad de las regulaciones y controles fronterizos de manera que erradiquen o, cuando menos, disminuyan la injusticia de las prácticas discriminatorias hacia los migrantes. Los hallazgos de López-Farjeat y Coronado podrían desdeñarse como obvios, pero tienen razón en que muy pocas veces se discute con seriedad, en la bibliografía académica, lo siguiente: ¿por qué si son tan obvios resultan vulnerados con tanta frecuencia? Lo importante, entonces, es identificar el obstáculo que impide establecer los mecanismos más apropiados para que los controles migratorios no sean discriminatorios. Mínimamente, la propuesta debería servir para diseñar alternativas pedagógicas para la capacitación y sensibilización de los agentes involucrados en proceso de solicitudes y el trato con las personas en tránsito.

Mario Alfredo Hernández es el encargado de abordar, en el quinto capítulo, la manera en la que el discurso de las ciencias sociales puede ser un instrumento de invisibilización de minorías. De no hacerlo, la propia investigación sobre discriminación puede mantener y reproducir sesgos de trato desigual incorrecto. Hace falta notar que, aunque Hernández se mueve con soltura entre las complejidades de la estadística aplicada al estudio de la discriminación, su aproximación central es desde la filosofía política.

Según Hernández, la filosofía política es crucial para desarrollar el tipo de precisión conceptual, casi quirúrgica, que requieren las encuestas para ser más precisas. Este tipo de precisión sólo es posible a través de dos tipos de investigaciones propias de la filosofía política: primero, como resultado de la exploración y revisión crítica de los estándares normativos vigentes en las democracias

liberales y, segundo, como resultado de la ponderación y síntesis de los hallazgos interdisciplinarios sobre la manera en que la sexualidad y la afectividad son elementos fundamentales de la personalidad moral.

El problema es que, en vez de la feliz colaboración entre filosofía política y ciencias sociales, tenemos instrumentos y encuestas deformados por los sesgos y prejuicios discriminatorios. Mario Hernández está seguro de que la filosofía política puede ayudar a corregir sesgos estadísticos, a fortalecer la perspectiva de interseccionalidad y a profundizar la visión sobre las identidades y adscripciones grupales, esto en instrumentos estadísticos. Para avanzar su tesis acerca de este tipo de dispositivos discriminatorios, Hernández se concentra en el caso del estudio estadístico acerca de la discriminación estructural que viven las personas de la diversidad sexual.

El recorrido de Hernández comienza con el proceso histórico de institucionalización de la lucha contra la discriminación en México, que muestra el tránsito de un contexto de represión a uno en el que las personas homosexuales, lesbianas, bisexuales, trans e intersex, etc., puedan comenzar a transitar y a hacerse presentes en algunos espacios públicos. En este proceso destacan las marchas anuales por el orgullo de la diversidad sexual, que ocurren en México desde 1978; el suministro de medicamentos y atención especializada para el tratamiento del VIH/Sida, a partir de los años ochenta; y, desde luego, de la creación de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación “LFPED” en 2003, que da origen al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred).¹¹

¹¹ Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, “Ley Federal para prevenir y eliminar La Discriminación”, en *Diario Oficial de la Federación*. En <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf>.

Más adelante, Hernández nos presenta su visión crítica acerca de la encuesta sobre discriminación y cómo se relaciona con la realidad de la diversidad sexual. La defensa de un modelo conservador de cómo se entiende la sexualidad y la familia, invocando el lenguaje de los derechos humanos, ha posibilitado el surgimiento de investigación en ciencias sociales que arrastra también tal sesgo. Como resultado, ese tipo de investigación opera con marcos normativos a partir de la idea de que todas las personas se relacionan, sexual o afectivamente, de la misma manera que conforman familias nucleares o que enfrentan las mismas discriminaciones y violencias. Esto tiende a invisibilizar a las personas que se apartan de ese esquema y viven de manera distinta.

Como ejemplo de trabajo, Hernández destaca la creación de la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia, en 1998, después del asesinato del activista Francisco Estrada Valle. Dicha Comisión hizo pública la inexistencia de registros oficiales de crímenes de odio a causa de la homofobia institucionalizada en el sistema judicial y el silencio (autoimpuesto) de las familias de las víctimas por temor a ser revictimizadas. Gracias a este trabajo, y a pesar de los obstáculos, dicha Comisión nos ha permitido saber que en América Latina, México es el segundo país con más violencia por odio hacia las personas de la diversidad sexual, sólo superado por Brasil. Mediante esta labor, la sociedad reclamó al Estado retomar la responsabilidad de cuantificar la discriminación por orientación sexual e identidad de género.

De ese proceso de construcción institucional nacen la Encuesta Nacional sobre Discriminación (Enadis) y la Encuesta sobre Discriminación por Motivos de Orientación Sexual e Identidad de Género (Endosig) que son administradas por el Conapred. Si no tenemos buenos instrumentos para medir la discriminación que

sufren las personas de la diversidad sexual, entonces no podemos ver este tipo de discriminación en los rasgos de las personas que la provocan, la recurrencia de esas prácticas, los principales ámbitos en los que ocurre, y los derechos que afecta. Por eso, a través del tiempo, las Enadis y las Endosig han recogido los distintos debates académicos en torno al concepto de discriminación y la manera en la que sus distintas concepciones permiten la visibilización de contextos especiales y distintos de desigualdad, según grupos de población específicos.

En la sección siguiente, Hernández nos habla de los instrumentos más recientes que el Estado mexicano ha adoptado y de los retos que estos instrumentos enfrentan para convertirse en fundamento de la acción pública antidiscriminatoria racional y eficiente. Particularmente, la urgencia que existe en el contexto actual de predominio de movimientos conservadores y antiderechos que relativizan las afectaciones a la calidad de vida y la seguridad humana, en especial, de las personas de la diversidad sexual.

En el capítulo sexto, Itzel Mayans y Alejandro Mosqueda investigan la libertad de conciencia, la laicidad y los derechos de las asociaciones religiosas en el caso mexicano. Su objetivo es analizar un argumento para justificar la participación de asociaciones en espacios públicos radioeléctricos; ya que el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público, prohíbe expresamente que las asociaciones religiosas sean concesionarias de estos espacios.

Para ello, reconstruyen de la manera más generosa posible el argumento presentado por Arturo Farela, quien es presidente de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice). Según Farela, su objetivo es repensar la laicidad del Estado mexicano para que su congregación pueda presentar una alternativa

de vida a jóvenes que lidian con las adicciones y otros males. Para él, es anacrónico entender la laicidad del Estado como una política anti-religiosa, porque actualmente no existe una sola iglesia dominante.

México es hoy un país plural en lo político y lo religioso. La transición a la democracia ha dado cabida a muchas opciones políticas. Sin embargo, las asociaciones religiosas permanecen excluidas del debate público. Dice Farela que el acceso a las concesiones debería ser plural, acorde con los derechos de asociación y expresión de los grupos. De otra manera, el *status quo* beneficia desproporcionadamente a un grupo, conformado por la iglesia dominante. Si esto es así, concluye Farela, existe una *abierta discriminación* detrás del espíritu del artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público.

Para entender los alcances de esta aspiración de Farela, Mayans y Mosqueda revisan los rasgos principales del régimen vigente en México, que separa las iglesias del Estado, resultado de la Revolución mexicana, que buscaba limitar la influencia de la Iglesia católica en los poderes del Estado. El Congreso Constituyente estableció el carácter laico del Estado, particularmente en la educación, en los artículos 3º, 5º, 24º, 27º y 130º. Mayans y Mosqueda identifican este marco jurídico con lo que llaman *laicidad liberal*

que es heredera del pensamiento liberal mexicano el cual, a grandes rasgos, pone énfasis en la importancia de promover y respetar tanto la autonomía individual como un espectro amplio de valores liberales cuya vigencia se considera necesaria para garantizar la protección de las libertades y derechos en un régimen de democracia constitucional.

A partir de esa descripción del laicismo mexicano, Mayans y Mosqueda pueden dimensionar la crítica de Farela: aunque Farela ten-

ga razón en que el marco legal sea hasta cierto punto anacrónico, se equivoca al reclamar que la laicidad del Estado mexicano actual es hostil y antirreligiosa. Para ver esto, podemos distinguir entre dos formas de interpretar la laicidad: la inclusiva y la exclusiva. Para el ministro Fabela la Constitución se interpreta de manera excluyente, porque no garantiza la equidad entre las asociaciones religiosas y entre los ciudadanos religiosos. Por el contrario, la democracia requeriría que los ciudadanos que profesan distintos cultos, se sientan representados.

La interpretación que Fabela podría hacer de la laicidad inclusiva es atacada por Mayans y Mosqueda en la siguiente sección. El medio es discutir la interpretación correcta de la laicidad inclusiva que requiere la precisión del concepto de neutralidad. Puede haber, cuando menos, neutralidad de efectos de trato o de intenciones. Según la neutralidad de efectos, lo importante es que los resultados de las políticas laicas no favorezcan más a unas religiones que a otras. La neutralidad de intenciones, por su parte, debe garantizar que todas las religiones tengan aseguradas las mismas condiciones y los mismos derechos para llevar a cabo sus objetivos.

Fabela puede apelar a la neutralidad de trato: que todas las religiones tienen asegurado el mismo trato por parte del Estado, y pueden exigir los mismos derechos para acceder a los espacios públicos que les permitan promoverse. Fabela argumenta que la mejor manera de interpretar la laicidad del Estado mexicano es como un atributo que hace que el Estado no dé preferencia a ninguna confesión religiosa, y no como uno que excluya todo contenido religioso del debate público.

Para concluir su discusión, Mayans y Mosqueda dan tres razones por las cuales la interpretación de Fabela es implausible. La primera es que el discurso religioso ya tiene una amplia presencia

pública, por lo que mayor exposición no aumentaría la tolerancia religiosa, sino los incentivos para que los grupos religiosos poderosos incrementaran su influencia sobre sectores vulnerables. La segunda es que la exposición puede ejercer coerción indirecta sobre los ciudadanos. Otra razón es que, permitir que los grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos aumentaría la potencial influencia de tales agrupaciones en las decisiones electorales y la actividad legislativa.

Para poder concluir que el régimen actual es en realidad discriminatorio, Farela necesita demostrar que la exclusión es injusta. Sin embargo, Mayans y Mosqueda argumentan que el régimen actual no excluye de las concesiones a las personas sólo por ser religiosas, sino por la necesidad de salvaguardar la libertad de conciencia de todas y todos los ciudadanos, y así evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico, que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos.

Enseguida contamos con el trabajo de Sandra Anchondo Pavón. En su capítulo nos invita a explorar la relación entre la discriminación estructural y las injusticias epistémicas, es decir, aquellas prácticas no intencionadas que damos por sentadas sin reflexión, que subordinan o anulan *de facto* la producción de sentido, la transmisión del conocimiento generado, y el valor testimonial de algunas personas y grupos. Estas prácticas cierran la posibilidad del diálogo y de las relaciones epistémicas simétricas entre individuos y colectivos, debido a las desigualdades en la valoración social que ostentan.

Anchondo señala la falta de credibilidad y la sistemática negación de la existencia de saberes desarrollados por las personas y grupos conocidos como indígenas, para conectarlas con la discriminación estructural que de hecho viven en México. A través

de ejemplos, notaremos cómo estas personas y grupos originarios sufren el déficit de credibilidad u opresión epistémica por motivos tanto epistémicos como extraepistémicos (por ejemplo: características fenotípicas, origen, adscripción identitaria, lengua, etcétera).

Según Anchondo, lo anterior resulta relevante para ilustrar la compleja problemática sobre la que descansa la subvaloración social que, a partir de su identidad indígena, padecen algunas personas o grupos, y su estatus como agentes generadores de conocimiento. Al tomar en cuenta los trabajos de Miranda Fricker y de Boaventura de Sousa Santos, Anchondo propone algunas posibles salidas a la injusticia en las relaciones epistémicas que provienen de estructuras discriminatorias, y que a la vez contribuyen a perpetuarla.

En el octavo capítulo, Imer B. Flores identifica un problema fundamental que surge en el punto de contacto entre los juicios normativos provenientes de la teoría y filosofía política; y la manera en la que el derecho puede perseguir y castigar la discriminación. Desde la filosofía legal no es para nada claro que nuestros juicios acerca de la discriminación incorrecta se puedan transformar en reglas y prohibiciones en el ámbito del derecho. Para poder enfrentar esta familia de problemas el autor considera en su capítulo la posibilidad de desarrollar un criterio para determinar si las expresiones clasistas, elitistas, o racistas, así como las homofóbicas, sexistas o xenófobas, entre otras formas degradantes del discurso, son por sí mismas discriminatorias o si es necesario algo más para constituir una práctica discriminatoria.

El problema central que enfrenta Flores es que, si podemos distinguir entre expresiones y prácticas discriminatorias degradantes, entonces puede ser que para que el derecho tome acciones antidiscriminatorias requiera no sólo de sus expresiones (escritas

u orales), sino que precise de un hecho constitutivo de la práctica discriminatoria. En sentido contrario, Flores pretende demostrar que para que el Derecho tome acciones antidiscriminatorias debería ser suficiente la naturaleza performativa de ciertas expresiones discriminatorias. Para fundamentar su tesis, Imer Flores comienza invocando las concepciones más básicas y familiares de libertad de expresión y las contrasta con la manera en la que el derecho mexicano concibe el principio de no discriminación.

A continuación, muestra que no hay nada en nuestras concepciones de libertad de expresión que impida que ejercicios legítimos de libre expresión puedan constituir formas de discriminación. Esos elementos teóricos le permiten a Flores, en la siguiente sección, delinear dos dimensiones de investigación: una expresiva y otra autoritativa. Con esta distinción en mente, Flores reflexiona sobre el caso de un conocido comunicador mexicano que fue ampliamente criticado por comentarios discriminatorios en contra de la estrella de la canción mexicana: Juan Gabriel.

Nicolás Alvarado era, al momento de la muerte del astro mexicano, director de la televisora de la Universidad Nacional Autónoma de México. Con motivo del deceso del cantante escribió su editorial “No me gusta ‘Juanga’ (lo que le viene guango)”. Cuando explicó la naturaleza de su repulsión por el cantante lo hizo en términos clasistas: “Mi rechazo al trabajo de Juan Gabriel es, pues, clasista: me irritan sus lentejuelas no por jotas sino por nacas, su histeria no por melodramática sino por elemental, su sintaxis no por poco literaria sino por iletrada...”.

Ese caso le permite a Flores destacar los rasgos que tienen las situaciones en las cuales la expresión sí puede constituir una práctica discriminatoria al ser pronunciadas desde posiciones de autoridad o de poder, aun cuando no sean intencionales ni haya un

daño claro y presente. Así, afirma Flores, para que el Derecho emprenda acciones antidiscriminatorias, es suficiente con las expresiones discriminatorias, al menos cuando son articuladas desde el poder.

TERCERA PARTE: TEMAS DE FRONTERA

En el noveno capítulo, Bernardo Bolaños se pregunta si la discriminación deja de ser incorrecta cuando la necesidad de tal trato diferenciado se justifica de forma instrumental, por consideraciones importantes y hasta urgentes, como las que pueden imponer los retos ambientales. ¿Será que podríamos aplicar políticas de natalidad que discriminen indirectamente a ciertos grupos indígenas? Para analizar el asunto, trae a colación el imperativo de Hans Jonas que mandata obrar de tal forma que las consecuencias de los actos sean compatibles con la permanencia de la vida humana en la tierra (por citar una de las varias enunciaciones). Así pues, Bolaños extrae del imperativo de Jonas las siguientes razones que justificarían un trato diferenciado, sin que podamos calificarlo de incorrecto. Primero, dice que la obligación de actuar siguiendo el imperativo de Jonas nos da derecho a perseguir activamente la continuidad de la vida humana en el planeta. Tal derecho nos autoriza a expresarnos contra las conductas que ponen en riesgo la vida humana en el planeta, como podría ser la natalidad insostenible. Si su análisis es correcto, entonces, aquellos que le reclaman a la joven activista ambiental, Greta Thunberg, por avergonzar a los dueños de autos que usan gasolina, a pasajeros de avión y a consumidores de carne, están violando el derecho de la activista a demandar el fin de tales conductas que pondrán fin a la vida humana en el planeta.

Más adelante, Bolaños revisa distintas posturas con respecto al control de la natalidad. Por un lado, nos dice que Luis Zambrano cuestiona la hipocresía de la crítica a los países africanos, debido a que, por ejemplo, la huella ambiental de un hijo único rico europeo puede superar a la de varios niños africanos. Por otro lado, cita a Yves Cochet quien, desde el ministerio de medioambiente francés, defendió la limitación general de las ayudas gubernamentales para el cuidado de un tercer hijo. A esta propuesta, tan criticada por la opinión pública internacional, Cochet la llamó “huelga del tercer vientre europeo”.¹²

Afirma Bolaños que no es necesario tomar partido entre ellos, sino que debemos prevenirnos de que, cuando la crisis ambiental haga imposible alimentar a todos los seres humanos (por desertificación, estrés hídrico, pérdida de productividad del campo por el cambio climático, etc.) veremos crecer propuestas supremacistas para enfrentar la escasez de recursos. Dicho esto, ¿qué hacemos con la pregunta inicial de si, en pos de la naturaleza, deja de ser incorrecto o no cierto tipo de discriminación? Sugiere Bolaños los siguientes imperativos:

- (1) Si no tienes más remedio que entrar en un debate crítico sobre sectores vulnerables, que podría herir su dignidad, al menos usa datos contundentes (testimonio y estadísticas), sé objetivo y escucha la respuesta de los afectados.
- (2) Si corres el riesgo de discriminar de forma incorrecta a un grupo en nombre del medio ambiente, al menos evita que tu crítica se convierta en odio. La distinción conceptual entre crítica y discurso de odio es fundamental.

¹² Cfr. Yves Cochet, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Mayenne, Les Liens Qui Libèrent, 2019.

Más tarde, Bolaños insiste en que la crítica dentro de una sociedad justa debe ser cruzada: es decir, si los franceses critican a los senegaleses, debemos garantizar las condiciones para que las críticas de los senegaleses sean bien escuchadas por los franceses. Si bien el movimiento ambientalista mundial está cada vez más decidido a intentar salvar a la civilización del posible colapso medioambiental, por medios cada vez más amplios, como avergonzar a los contaminadores, no se puede perder de vista el deber de no discriminar de manera incorrecta a los más desaventajados. Así, Bolaños concluye que la mayor parte de las críticas de los activistas ecologistas a la hora de discriminar (de manera incorrecta o no) a los sectores vulnerables, como podría llegar a serlo el control de la natalidad, deben tener razones relevantes de su lado.

En el capítulo décimo, Luis Reyes intenta sustentar que los animales no humanos “ANH” son objeto de discriminación. Para ello hace una revisión de algunas teorías sobre la discriminación, para establecer si los ANH pueden o no sufrir el tipo de discriminación que padecen los grupos humanos socialmente relevantes. En todos los casos, trata de mostrarnos cómo los argumentos que damos a favor de la inmoralidad de ciertos tratos diferenciados también deberían extenderse a los ANH, especialmente a los primates superiores. En un segundo apartado, intenta mostrarnos que existen analogías entre formas familiares de discriminación (como el racismo, el sexismo y el capacitismo) y el trato desventajoso que reciben los ANH. Existen cuando menos cinco analogías entre el sexismo y el maltrato animal. Una de ellas la establece Carol Adams, quien identifica el consumo de carne como la causa común del sexismo y el especismo. A través del consumo de carne, los ANH desaparecen *literalmente* al ser consumidos, y también desaparecen *lingüísticamente* cuando cambiamos el nombre de un

músculo por el de “arrachera”. Las mujeres son eliminadas literalmente con el feminicidio y lingüísticamente mediante expresiones que las invisibilizan.

A continuación, Reyes revisa algunas objeciones que podrían hacerse a sus argumentos, como la de la trivialización de la discriminación: “si hasta los ANH la padecen” dirán los necios “entonces se vacía el concepto”. Pero claro, lo anterior está francamente equivocado, entre otras cosas porque ampliar el universo de los derechos no los hace menos importantes. Finalmente, analiza cómo es un error suponer que la discriminación hacia los animales parte del prejuicio del especismo. Sostener esto, podría impedirnos ver otros casos de discriminación a los ANH.

Por último, Lucero Fragoso nos ofrece el espejo del cine para mirar las subjetividades excluidas en la pantalla grande a través de arquetipos familiares que obstaculizan la convivencia democrática. Lucero Fragoso articula su discusión a través de tres largometrajes: *Amar te duele*, de Fernando Sariñana, 2002, *¿Qué culpa tiene el niño?*, dirigido por Gustavo Loza, 2016 y *Los caifanes*, de Juan Ibañez, 1967. Mediante estas cintas, Fragoso pretende echar luz sobre las dinámicas de descalificación y degradación que ocurren en el espacio cercano e íntimo, mediante el discurso del grupo dominante. Estas dinámicas, que afectan el estatus social de las personas más desaventajadas, se extienden desde su esfera más cercana hasta el ámbito de la deliberación pública de la sociedad en la que viven.

Los estudios legalistas acerca de la discriminación tienen la enorme ventaja de su capacidad de conectar las necesidades de las personas con obligaciones que pueden hacerse cumplir de manera coercitiva. Pero para Fragoso, el cine tiene el potencial de mostrarnos el antagonismo entre las personas excluidas que escapan

del envilecimiento y brillan por su nobleza, frente a las personas cuya riqueza resplandece, pero que en el fondo son viles y carentes de escrúpulos. Este antagonismo no es inocente: al identificar a las personas más desaventajadas con la virtud se les impone una identidad y se les niega la posibilidad de adquirir la suya propia, y alcanzar así alguna forma de reconocimiento social distinta de la impuesta; de manera que nunca pueden plantarse por sí mismas, en la arena pública como iguales.

A Fragoso le interesa acercarse a la discriminación de clase, al margen de las instituciones legales, para investigar algunos fundamentos de la democracia en la interacción de personas como iguales. Fragoso, como Deborah Hellman, entiende la discriminación como una forma de desprecio que degrada a la persona. Esta discriminación no constituye un daño físico o psicológico sino que, en primera instancia, es un daño moral, que establece y mantiene un sistema social arbitrario y opresivo de jerarquías, donde unas personas valen más que otras. Entender así la discriminación tiene la ventaja de permitirnos destacar la humillación constante que sufren las personas más desaventajadas, precisamente en los dominios no controlados por las instituciones, pero que de cualquier manera afectan la posibilidad de la convivencia democrática, porque la desvalorización que se da cara a cara, se replica en la deliberación social.

Si la discriminación es una forma de desprecio que degrada a las personas, entonces, para las personas de clase trabajadora, la sociedad es un dominio de vergüenza y desvalorización permanente. Por eso, a través de *Amar te duele*, Fragoso nos invita a examinar las relaciones de poder que expresan juicios de negación del igual valor de las personas; pero no de manera institucional, sino más íntima, en los encuentros y los intercambios de la vida cotidiana.

Ahora bien, lo que caracteriza la aproximación alternativa de Fragoso es la búsqueda de los códigos del desprecio por clase, en lenguaje audiovisual. Por eso, en la segunda parte de su trabajo, Fragoso profundiza en el significado que tiene la discriminación como una forma de degradar a través de los estereotipos impuestos en las personas. Los estereotipos, según Fragoso, son dispositivos ideológicos que emplea la clase dominante para construir su identidad de superioridad frente a los grupos menos aventajados. Según ella, este tipo de desprecio codificado tiene dos dimensiones fundamentales.

La primera es la de la capacidad de la persona de dar significado a su vida y su contexto, misma que queda inhibida por la discriminación. La segunda es la capacidad de empatía que podría generar cambios, pero que, mediante los estereotipos, tiende a perpetuar el *statu quo*. En síntesis, el desprecio permanente sobre los desaventajados lastima la autoestima de las personas y su capacidad de autoidentificación, con el grupo que también es desvalorizado en su conjunto. Por lo que las personas marginadas pierden la capacidad de ser autores de su identidad y de interactuar positivamente como iguales.

Esta situación de desprecio y aislamiento, desde luego, incide también en la desigualdad de oportunidades y de ingresos, porque no hay vías de discusión y deliberación pública para la solución de problemas, pues éstas son minadas por prejuicios y estigmas. Pero, sobre todo, el aislamiento y el desprecio impiden la creación de la sociedad civil desde abajo. A partir de ese análisis, Fragoso utiliza los personajes de *¿Qué culpa tiene el niño?*, para explicar que las personas de la clase popular necesitan sobreponerse y trascender los estereotipos discriminantes para establecer las condiciones de posibilidad que les permitan fundamentar, construir y delimitar

su propia identidad. La protagonista de clase baja busca la aprobación de la familia acomodada de una manera que sea compatible con la integridad de los valores asignados a su clase.

Finalmente, mediante “Paloma”, la muchacha rica de *Los caifanes*, Lucero Fragoso nos ofrece el contraste heurístico fundamental de su texto. En el diálogo entre clases podemos distinguir tres maneras de escuchar al otro en una comunidad política: la escucha catafáctica, la escucha compasiva y la escucha apofáctica. La primera proviene de una supuesta inclinación humana a la exclusión de las personas menos afortunadas. Esta inclinación hace posible que la narrativa de las clases acomodadas hable por todos, y definan la identidad de los más desaventajados en sus términos de desprecio. La escucha compasiva, por su lado, asegura la permanencia de esa relación de poder basada en el desprecio. Las personas más desaventajadas son reivindicadas por las virtudes de la bondad y la resignación. Pero como esta identidad es impuesta por el grupo dominante, las personas más desaventajadas no pueden crear su identidad, autoidentificarse ni plantarse como iguales dentro de la deliberación pública. Quedan excluidos de la participación democrática. Finalmente, la única posibilidad es establecer vías de diálogo apofáctico capaces de disminuir el daño que hace la exclusión injusta.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnson, Richard, “Discrimination and Harm”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.
- Beeghly, Erin, “Discrimination and disrespect”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.

- Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, “Ley Federal para prevenir y eliminar la discriminación”, en *Diario Oficial de la Federación*. En <http://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf/262_210618.pdf>.
- Comisión Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH), *Violencia y discriminación contra mujeres, niñas y adolescentes: buenas prácticas y desafíos en América Latina y en el Caribe, 2019*: Aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 14 de noviembre de 2019, Comisión Interamericana de Derechos Humanos. pp. 10 y 11 (OAS. Documentos oficiales; OEA/Ser.L/V/II. En <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaMujeresNNA.pdf>>.
- López-Calva, Luis Felipe, *No es país para mujeres indígenas, adultas mayores: el desafío de la discriminación en América Latina y el Caribe*, elaborado por el Subsecretario General Adjunto de la ONU y Director Regional de América Latina y el Caribe, 16 de mayo de 2019. En <<https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/presscenter/director-s-graph-for-thought/no-country-for-old--indigenous-women---the-challenge-of-discrimi.html>>.
- Martín Hopenhayn y Álvaro Bello, *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, División de Desarrollo Social de la CEPAL, mayo de 2001. En <https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/5987/S01050412_es.pdf> (fecha de consulta: 27 de abril de 2021).
- The Project on Ethnicity and Race in Latin America “PERLA”, Princeton University, 2021. En <<https://perla.princeton.edu/489-2/encuestas/>>.

Yves Cochet, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Mayenne, Les Liens Qui Libèrent, 2019.

Documentos legales

Bolivia, “Contra el racismo y toda forma de discriminación”, Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia, por cuanto, la asamblea legislativa plurinacional, ha sancionado la siguiente ley: la asamblea legislativa plurinacional, decreta: Ley núm. 045 “Contra el racismo y toda forma de discriminación”. En <https://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/da_le_vida_a_tus_derechos/archivos/LEY%20045%20ACTUALIZACION%202018%20WEB.pdf>.

Congreso de la República del Perú: “Ley contra actos de discriminación”. El delito de discriminación fue incorporado en la legislación peruana, con el artículo 323 del Código Penal; mediante Ley núm. 27270, artículo 323 del Código Penal Peruano. En <[http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/30ABF17A7338F40E05257E2800764402/\\$FILE/2_ley_27270_29_05_2000.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/30ABF17A7338F40E05257E2800764402/$FILE/2_ley_27270_29_05_2000.pdf)>.

PRIMERA PARTE
INVESTIGACIÓN CONCEPTUAL

DISCRIMINACIÓN E INCORRECCIÓN

Enrique Camacho Beltrán y Luis Muñoz Oliveira

INTRODUCCIÓN

En América Latina y el Caribe existe un amplio consenso alrededor de la idea de que la discriminación debe estar prohibida. Esto en línea con la declaración universal de los derechos humanos y con otros documentos importantes del derecho internacional. *El trato diferenciado desventajoso a personas por ser identificadas como parte de un grupo social* —que es como generalmente se entiende la discriminación— debe estar legalmente prohibido.¹ Por

¹ Véase el Artículo 26 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos: “Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.”

Cfr. ACNUDH, “Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas”, en *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (xxi). En <[https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx#:~:text=Art%](https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx#:~:text=Art%26)

eso la mayoría de los países en Latinoamérica prohíben la discriminación en sus constituciones o en sus códigos. Por ejemplo, en Bolivia, la discriminación está prohibida por la Ley núm. 045 “Contra el Racismo y toda forma de Discriminación”. Esta ley establece mecanismos para la sanción de actos de racismo y toda forma de discriminación. También establece medidas de prevención a través de la creación del Comité Nacional Contra el Racismo y la Discriminación, integrado por instancias públicas de la sociedad civil y organizaciones sociales. El Perú, por su parte, incorporó el delito de discriminación con el artículo 323 del Código Penal; mediante Ley núm. 27270. Esta ley condena dos modalidades de conducta discriminatoria: discriminar a una o más personas o grupo de personas e incitar o promover en forma pública actos discriminatorios. En 2011, la legislatura colombiana aprobó la Ley 1482, que tiene por objeto garantizar la protección de los derechos de una persona, grupo de personas, comunidad o pueblo, que sean vulnerados a través de actos de racismo o discriminación.

No obstante, a pesar de que los arreglos constitucionales, las leyes y, por ello, las instituciones públicas de los Estados de la región prohíben el trato discriminatorio, éste sigue lejos de desaparecer. Al contrario, la discriminación es un fenómeno común y hasta normalizado en nuestros países. Por ejemplo, la primera encuesta nacional “Percepciones y actitudes sobre diversidad cultural y discriminación étnico-racial” reveló que 53% de los peruanos considera a sus connacionales racistas. Según un estudio de la CEPAL, en América Latina y el Caribe hay entre 33 y 40 millones de indígenas divididos en unos 400 grupos étnicos. Esta población está distribuida en su mayor parte en Perú (27%), México

C3%ADculo%2026,igual%20protecci%C3%B3n%20de%20la%20ley> (fecha de consulta: abril de 2021).

(26%), Guatemala (15%), Bolivia (12%) y Ecuador (8%). Estas poblaciones siguen estando entre las más vulnerables en términos de menor acceso a la educación, a la salud; por lo que muestran mayores niveles de pobreza y discriminación.² La población negra y mestiza afrolatina y afrocaribeña está compuesta por más de 150 millones de personas distribuidas mayormente en Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%). Estas personas aún tienen 2.5 más probabilidades de vivir en pobreza crónica que los blancos o mestizos.³

Este tipo de persistencia del fenómeno captura el interés de muchos estudiosos, que buscan maneras de limitarlo y erradicarlo. En particular, la exclusión social en América Latina parece estar relacionada con la exclusión de mujeres, indígenas, y afrodescendientes. En países como Perú, Colombia, Brasil, Ecuador y México, mujeres, indígenas y afrodescendientes suelen tener un ingreso inferior a la media nacional y muchos viven por debajo de la línea de pobreza.⁴ Seguramente lo anterior influye en el auge de estudios sobre la discriminación desde las distintas ciencias sociales.

En el presente capítulo se establecen algunos lineamientos generales de cómo aproximarse al estudio de la discriminación desde los terrenos de la teoría política, la teoría social, la ética aplicada y la filosofía política. Este marco teórico preliminar debe ser de ayuda para continuar con la lectura de los textos subsiguientes.

² Cfr. Martín Hopenhayn y Álvaro Bello, *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, División de Desarrollo Social de la CEPAL, mayo de 2001.

³ Germán Freire, Carolina Díaz-Bonilla, Steven Schwartz Orellana, Jorge Soler López, Flavia Carbonar, *Afro-descendants in Latin America: Toward a Framework of Inclusion*, Washington, DC, International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2018.

⁴ World Bank, *Discrimination in Latin America: an Economic Perspective*, Nueva York, Inter-American Development Bank/The World Bank, 2010.

Destacaremos el papel de la teoría y la filosofía en los estudios sobre la discriminación en las ciencias sociales. Más adelante estableceremos algunas restricciones sobre la investigación conceptual acerca de la naturaleza de la discriminación como fenómeno. A partir de ahí, en la sección siguiente, distinguiremos dos de las formas más destacadas y perniciosas de discriminación: la directa y la indirecta. Finalmente, hablaremos de la discriminación estadística y las complicaciones que genera.

FILOSOFÍA, TEORÍAS Y CIENCIAS SOCIALES A LA CAZA DE LA DISCRIMINACIÓN

Tanto la extensión y persistencia del fenómeno discriminatorio, como lo difícil de su erradicación, dan lugar a retos importantes que requieren el desarrollo de conocimiento especializado acerca del tema. En muchos casos, quienes estudian la discriminación se aproximan al asunto descriptivamente (Banco Mundial, 2009). De sus observaciones sobresalen principalmente tres:

1. *Los motivos por los cuales los grupos son más discriminados* en la región son la raza, etnia, género, ubicación geográfica, orientación sexual, discapacidad y la condición de migrante.
2. La discriminación parece ser *un fenómeno transversal*. Eso quiere decir que hay muchas formas de discriminación y que ellas se cruzan y se agregan, incrementando el efecto pernicioso que tienen en la vida de las personas.
3. El problema no es solamente que la gente comete actos discriminatorios en contra de personas por pertenecer a ciertos grupos; sino que la discriminación es también *un*

problema estructural. Eso quiere decir que la sociedad en su conjunto establece reglas, instituciones sociales y políticas que, sistemáticamente, normalizan un ambiente en el que la discriminación no es condenada ni sancionada; e inclusive a veces es elogiada y premiada. Esto, por supuesto, no quiere decir, como veremos, que existe discriminación sin individuos discriminadores.

Hay muchos más rasgos interesantes que se pueden descubrir estudiando la discriminación descriptivamente. Pero lo importante para nosotros es observar que estos tres rasgos familiares acerca de la discriminación parten del supuesto de que ciertos tratos desiguales son moralmente incorrectos y, en muchos casos, deberían estar legalmente prohibidos. Que algo sea moralmente incorrecto supone que tenemos deberes morales de no realizarlo.⁵ Que algo sea ilegal o esté prohibido por las leyes, significa que hay normas jurídicas que sancionan la conducta como impropia o inadecuada en ese contexto social. Pero no todo lo que es moralmente incorrecto está prohibido por la ley. Por ejemplo, podemos pensar que es impermissible que los padres no busquen el bienestar de sus hijos durante toda la vida. Y, sin embargo, la ley sólo los obliga a hacerlo mientras estos últimos sean considerados sus dependientes legales.

Cuando las estudiosas (filósofos y teóricas del derecho o las ciencias sociales) se enfrentan al tema de la discriminación, pronto descubren el poco acuerdo que hay en torno, por ejemplo, al tipo de daño que ésta infringe sobre las personas —no toda discriminación daña— o alrededor de qué características la hacen distinta

⁵ Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford University Press, 1991, pp. 17, 55-62.

de otros problemas ligados a algún tipo de desigualdad, etc. Como decíamos, y para ejemplificar lo anterior, no es claro que la discriminación incorrecta siempre deba estar prohibida, ya ni hablemos de la que ni es incorrecta. Pensemos en los discursos protegidos por la libertad de expresión que denigran a las personas. No es claro que debamos prohibirlos. Y sobre la discriminación genérica, que ya veremos adelante, sobran ejemplos: los judíos con frecuencia rechazan a quienes nacidos en el seno de una fe distinta, quieren pertenecer a su fe; los partidos políticos rechazan a los miembros de otros partidos; los baños públicos están segregados por género, etc. Frente a casos como los descritos es fácil ver que muy poca gente espera que su alcaldía obligue a las sinagogas a admitir a los católicos. Lo cierto es que la discriminación no siempre es moralmente impermissible e, incluso, puede llegar a ser moralmente requerida como en casos donde el triaje médico recomienda dar prioridad a las personas jóvenes con mayor posibilidad de recuperación.

Hablaremos con más detalle acerca de estos problemas en lo que sigue. Por el momento, los ejemplos que hemos ofrecido sirven para mostrar que sabemos que hay un tipo de discriminación o trato desigual, que es moralmente incorrecta; pero no sabemos con claridad qué la distingue de otros casos de desigualdad ni podemos identificar con mucha precisión cuáles son los elementos suficientes para caracterizarla como moralmente incorrecta. Y, claro, el problema no es tomar conciencia de todo lo que filósofos y teóricos políticos tienen que investigar para construir un concepto claro y distinto de discriminación. El problema es que muchas instituciones y actores (el régimen internacional de derechos humanos, las constituciones de los Estados, legisladores, jueces, investigadores en ciencias sociales y políticas, etc.), operan como si supiéramos con claridad cómo delimitar el concepto de discriminación incorrecta.

Algunas personas piensan en la investigación filosófica, o en la teoría política y social, como una suerte de lujo, que siempre puede aplazarse ante la urgencia de los reclamos de las personas que sufren, en carne viva, la discriminación. Pero esta visión es equivocada. No queremos decir que debemos esperar a que la investigación filosófica y *las teorías* concluyan su labor para poder ocuparnos del daño que la discriminación hace a las personas. Eso sería absurdo, porque muchas de las discusiones que tenemos entre especialistas en ética y teóricos de la política y la sociedad, no tienen una conclusión terminante o final, sino que son más bien una larga conversación entre nosotros, que ha durado milenios, acerca de principios, virtudes y valores. Más bien, lo que queremos decir es que el progreso en la investigación social o en la justicia de los derechos contra la discriminación está atado, en cierta medida, al avance de la investigación filosófica y teórica. Cada que filósofos y teóricos de la política determinan con mayor precisión qué distingue la discriminación de otras formas de desigualdad, los reglamentos para prohibirla pueden ser más eficaces, las sentencias más justas, las mediciones más precisas, etc. En la medida en la que descubramos, por ejemplo, en qué consiste la incorrección moral de la discriminación y cómo se diferencia de otras formas de desigualdad, entonces podremos desagregar, de mejor manera, sus formas de suceder y mediremos con mayor precisión la interseccionalidad.

Así pues, déjennos detallar los puntos en los que, nos parece, las distintas disciplinas teóricas deben centrar su atención para desarrollar una buena conceptualización de la discriminación:

1. Deben describir la naturaleza de la discriminación estructural y de los actos discriminatorios de manera que

explique cómo es que la discriminación es un tipo de desigualdad pero, al mismo tiempo, se distingue de la pobreza, la falta de acceso a oportunidades, la opresión, la humillación, la explotación y otros fenómenos familiares parecidos.⁶ Eso nos permitiría aclarar qué es lo que hace a la discriminación especial con respecto a otras formas de tratos diferenciados, y qué la hace particularmente dañina o pernicioso.

2. La teoría debería decir cuáles son las implicaciones de entender el concepto de discriminación de cierta manera y no de otra. Por ejemplo ¿qué significa respecto a las penas y los castigos establecidos por actos discriminatorios, el que la discriminación sea entendida como un acto intencional o subintencional, como la degradación de la persona, en vez de simplemente entenderla como un trato diferenciado? O bien ¿qué tipo de desventajas tienen que ser coercitivamente removidas si entendemos la discriminación como la falta de acceso a oportunidades por la pertenencia a ciertos grupos notoriamente segregados? ¿Nos debe importar el tipo de discriminación que está directamente dirigida a sobajar o limitar los derechos de alguien como miembro de un grupo o, en la medida en la que nos importa la discriminación estructural, también debemos fijarnos en las cosas que producen efectos discriminatorios de manera indirecta o no intencionada?
3. Una buena teoría del concepto de discriminación debe dar cuenta de la cultura de antidiscriminación que se ha desarrollado en las últimas décadas. Esto no sólo incluye elaborar una interpretación del concepto que recupere una visión

⁶ Cfr. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 196 y 197.

normativa de las declaraciones, tratados de entendimientos internacionales que imponen ese requerimiento; sino también lo que se defiende en las cortes internacionales, lo que exigen las constituciones, lo que reclaman las activistas y la experiencia y subjetividades de las personas que la sufren día a día.

Naturalmente no podemos reconciliar estos elementos entre sí de manera sencilla, porque son de distinta naturaleza. Por ejemplo, frecuentemente los reclamos de los activistas van mucho más allá de lo que las cortes están dispuestas a admitir. Así, los especialistas en ética y teóricas en ciencias sociales tienen que buscar ofrecer interpretaciones creativas y audaces que reconcilien y recuperen estos elementos cambiantes y dinámicos. Por ejemplo, deben decirnos qué daños hace la discriminación a distintas subjetividades y cuál es el mal moral de cada uno. También deberían decirnos cómo estudiar a fondo la interseccionalidad, sin que la abstracción de distintos grupos disuelva el concepto que podamos formar de discriminación, pues cada intersección da lugar a una subjetividad especial que no es asimilable a cada una de las demás.

Una objeción a esta idea sobre la relación entre la investigación y la práctica social, por un lado, y la filosofía junto con la teoría política y social por el otro, es que la precisión conceptual y la evolución de la ontología necesaria para las disciplinas sociales, la legislación, la administración pública y el diseño institucional, pueden venir de la propia práctica de estas disciplinas. Es decir, pareciera que las investigadoras sociales y los practicantes pueden sacar conclusiones generales de la experiencia y compilarla en una teoría sin la necesidad de la filosofía. Así, parecerían decir que los mejor situados para hacer teoría del asunto son los profesionales,

especialistas y practicantes, puesto que, supuestamente, los teóricos y filósofos siempre tendrán una perspectiva externa y sesgada.

Esta objeción no es nueva. En los ámbitos de la política y el derecho existe cierta rivalidad entre la teoría hecha por filósofos y la teoría hecha por los especialistas y practicantes. Pero creemos que el alcance de esta observación se saca fuera de contexto y proporción. En primer lugar, problemas como la discriminación son enormemente complejos. Por ello, parece bastante claro que se requiere de distintas aproximaciones y especialidades para dar luz a sus diferentes aristas y complicaciones. Si la teoría hecha por practicantes y filósofos es cualitativamente distinta en algo, entonces seguramente es mejor contar con ambas perspectivas. Adicionalmente, problemas como la discriminación son por naturaleza interdisciplinarios.

Eso no sólo quiere decir que cada vez que observamos el problema desde una disciplina distinta obtenemos una visión informativa del mismo, también quiere decir que necesitamos un andamiaje conceptual y metodológico que pueda conectar los descubrimientos de una disciplina con los de otra. Típicamente es la filosofía la que cuenta con las herramientas para tejer esa estructura. Creemos que las contribuciones de la ética normativa y aplicada, de la filosofía política y de la investigación conceptual al estudio de la discriminación se irán aclarando conforme sigamos la discusión. Para ello, pasemos a la siguiente sección, donde revisaremos algunos aspectos de la investigación conceptual sobre discriminación.

DE LA DISCRIMINACIÓN GENÉRICA A LA INCORRECTA

En este apartado revisaremos cómo la discriminación como trato diferenciado no necesariamente es moralmente incorrecta. Esto nos será útil para explorar algunas características que, si las suma-

mos a esta discriminación básica, la harían incorrecta. También veremos cómo es que estas características de incorrección no terminan siendo del todo satisfactorias.

Concepto básico o general de discriminación

Comencemos con algo que ya señalábamos antes: definir el concepto de *discriminación* no es asunto trivial. Para empezar, es posible distinguir la discriminación que tiene una dimensión o significado moral, de la que no lo tiene.⁷ Es decir, a veces la entendemos como *un trato diferenciado que, sin embargo, no es incorrecto desde el punto de vista moral*,⁸ como, por ejemplo, cuando se elige a una de las candidatas a un puesto de trabajo con respecto a sus méritos; y, otras veces, *discriminación* se refiere, precisamente, a la *discriminación moralmente equivocada*, como cuando, en vez de por sus méritos, se elige a una candidata por sus relaciones personales con las personas encargadas de elegir.

Para Hellman, el trato diferenciado está mal cuando degrada al discriminado; es decir, cuando expresa que es inferior respecto a la persona que discrimina. Así, por ejemplo, una ley que no otorga el derecho al voto a las mujeres expresa que ellas carecen de lo necesario (intelecto, educación) para poder elegir a quienes nos gobiernan. Esto, a todas luces, las trata como inferiores, y eso se considera moralmente incorrecto. El problema de este acercamiento, como discutiremos más adelante, es que podemos encontrar casos que parecen cumplir con el criterio de discriminación incorrecta, y que, sin embargo, no expresan que el discriminado

⁷ Cfr. Debora Hellman, *When is Discrimination Wrong?*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2008.

⁸ Cursivas de Camacho y Beltrán.

sea o valga menos. Para aclarar esta ambigüedad, creemos que es útil contar con definiciones de trabajo de ambos casos de discriminación para, desde ellas, ir elaborando, paso a paso, las distinciones apropiadas.

Comencemos con una conceptualización general de discriminación que más tarde nos permita concentrarnos en casos preocupantes y dejar de lado los casos de discriminación moralmente permisibles, como el de otorgar un premio a la mejor vendedora de una empresa. Dice Kasper Lippert-Rasmussen⁹ que, en su sentido general o básico, discriminar a alguien quiere decir *tratarlo de manera desventajosa* a partir de la suposición de que el discriminado tiene cierta característica que los demás no tienen. Sin embargo, una definición de este tipo incluye tanto casos de discriminación incorrecta como casos que no lo son. Consideremos las siguientes cláusulas de la definición general o básica:

1. La discriminación es esencialmente una comparación del trato que reciben los individuos. A diferencia de otros actos moralmente incorrectos *prima facie*, como lastimar o mentir, no es posible discriminar a alguien a menos que existan quienes reciben o recibirán un mejor trato que el discriminado.
2. La discriminación implica recibir un trato desventajoso. Menciona Lippert-Rasmussen que debemos distinguir el trato desventajoso del que daña. No todo trato desventajoso es dañino.
3. No existe la discriminación donde no hay un agente u objeto discriminador. Así pues, afirma, no podemos decir cosas

⁹ Kasper Lippert-Rasmussen, *Born Free and Equal?: A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

como: “había mucha discriminación en esa sociedad, pero afortunadamente nadie la perpetraba ni la padecía”. Algunos dirán que la discriminación estructural podría ser un contraejemplo, pero Lippert-Rasmussen replica que las estructuras sociales no pueden separarse de lo que hacen los individuos, sino que más bien éstas dependen de los actos y estados mentales reiterados de aquellos.

4. La discriminación es independiente de las características que de hecho tiene el discriminado. No existe necesidad de que se superpongan las características por las cuales se trata desventajosamente a un individuo y las características que de hecho tiene. Si alguien confunde a un hombre con una mujer y lo discrimina por “ser mujer”, sin serlo, aquél padeció la discriminación que enfrentan las mujeres.
5. La discriminación es específica a cada instancia de trato desventajoso. Normalmente, cuando las personas hablan de discriminación tienen en mente casos en los que individuos de un grupo son tratados desventajosamente en comparación con el trato que reciben los individuos de otro grupo. Esto no impide, sin embargo, que en otra instancia de trato, los que eran mejor tratados en el caso anterior, resulten peor tratados. Desde algunas perspectivas, dice Lippert-Rasmussen, la discriminación es asimétrica, es decir: los individuos de grupos dominados pueden sufrir discriminación, pero no los individuos de grupos dominadores. Sin embargo, cuando hablamos de discriminación en un sentido básico, esta asimetría no es una de sus características.
6. Por último, no es raro que alguien discrimine a otros por poseer una característica que él mismo posee. Así, la dis-

criminación es reflexiva cuando el discriminador y el discriminado son el mismo individuo. Pensemos en una física que prefiere emplear hombres porque piensa que las mujeres son menos capaces para los números.

Sin duda, todas las formas de discriminación desventajosa califican como discriminación básica. Ahora bien, como decíamos, no toda discriminación, en este sentido “básico”, es incorrecta. Cuando la gente se queja de ser discriminada es porque cree que la conducta que padece está moralmente mal y es evitable. De hecho, continúa Lippert-Rasmussen, el mundo no sería un mejor lugar si no existiera la discriminación básica, si, por ejemplo, los inocentes no fueran tratados de manera distinta que los culpables. El problema, pues, no es el trato distinto desventajoso, sino el que está mal. Así, desde cierta discusión filosófica del tema, lo que se hace es explorar qué características, además de las mencionadas, tiene la discriminación equivocada. Aquí revisaremos un par de propuestas entre varias, para dibujar un panorama general, pues hacer un análisis detallado de qué es lo que hace que la discriminación sea incorrecta, escapa a los objetivos de este libro.

La discriminación y la falta de respeto

Erin Beeghly¹⁰ sugiere que la discriminación es incorrecta cuando el trato desventajoso es irrespetuoso. A partir de ahí, identifica tres tipos de irrespeto, que desarrolla a partir de un ejemplo, que aquí modificamos para acercarlo a la realidad que vivimos. En

¹⁰ Cf: Erin Beeghly, “Discrimination and disrespect”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.

muchos países de Latinoamérica los restaurantes aún impiden el paso a las personas debido a su apariencia. Es una práctica que suele estar prohibida por la ley pero que sigue siendo común. Tomamos un caso, entre muchos, que sucedió en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 2013. A la estudiante de doctorado, Ali Roxox, le prohibieron entrar a una cafetería francesa porque el encargado pensó que era una vendedora de artesanías. Ali Roxox pertenece a la etnia k'iche' de Guatemala y suele vestir la indumentaria que caracteriza a su pueblo. Tras el suceso, Roxox dijo,

es lamentable que en pleno siglo XXI todavía se considera a los indígenas como personas inferiores sólo por su identidad étnica, y que son asociados en este contexto con el comercio informal, con el analfabetismo, y son discriminados por su condición económica, educativa, cultural y de género.

En fin, detallaremos a partir del caso Roxox los tipos de irrespeto.

Beeghly, decíamos, identifica tres tipos de irrespeto. El primero está basado en *estados mentales*, como podrían ser sesgos y creencias. Así, si el trato que le dio el encargado del café francés a Roxox se basó en creencias despreciativas sobre la gente de la etnia k'iche' y, seguramente, sobre los indígenas en general, diremos que fue irrespetuoso. Larry Alexander¹¹ propone que cuando alguien piensa de manera incorrecta que una persona tiene menos valor moral y la trata de acuerdo con tal creencia, entonces podemos decir que dicho trato es incorrecto moralmente hablando, sin importar la gravedad de sus efectos. Así, de acuerdo con lo anterior, diríamos que la conducta del encargado sería moralmente

¹¹ Vease Larry Alexander, "Is Wrongful Discrimination Really Wrong?", en *Legal Studies Paper*, vol. 257, núm. 17, San Diego, University of San Diego School of Law, 2016; Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

incorrecta por basarse en la idea falsa de que las personas de la etnia k'iche' tienen menos valor moral.¹²

La segunda forma de describir el irrespeto se basa en una concepción pública del mismo. Si seguimos a Beeghly, en este caso la falta de respeto se encontraría situada en el *significado social de las acciones y las políticas públicas*. Deborah Hellman, como decíamos al inicio, sostiene que la discriminación es incorrecta cuando degrada a las personas. El trato degradante expresa la falta de respeto a la igual humanidad del otro.¹³ Este trato degradante puede reproducirse en las prácticas y convenciones sociales. En nuestro ejemplo, la conducta discriminatoria del encargado es incorrecta, pues expresa que las personas de la etnia k'iche' no tienen el mismo derecho que los demás de entrar a una cafetería.

Beeghly llama a la tercera concepción sobre el irrespeto “deliberativa”. Aquí, la falta de respeto es producto de una *falla al momento de deliberar sobre cómo deberíamos actuar*. Esta postura se inspira en la definición que hace Darwall¹⁴ del “respeto de reconocimiento”, que implica estar dispuesto a sopesar, de manera adecuada, alguna característica del asunto en cuestión y actuar en consecuencia. En este sentido, dice Eidelson,¹⁵ discriminaríamos a alguien de forma incorrecta si valoramos menos sus intereses al deliberar. Según esta concepción, la conducta del encargado de la cafetería sería incorrecta porque no tomó en cuenta de manera

¹² Hellman, *op. cit.*

¹³ Por supuesto que el tema de la igualdad moral es central para varias perspectivas sobre la discriminación. Lo cierto es que no se discute, se estipula. De todas formas, existen debates sobre la igualdad moral. *Cfr.* Jeremy Waldron, *One another's equals; the basis of Human Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

¹⁴ *Cfr.* Stephen Darwall, “Two Kinds of Respect”, en *Ethics*, vol. 88, núm. 1, The University of Chicago Press, octubre de 1977, pp. 36-49.

¹⁵ *Cfr.* Benjamin Eidelson, *Discrimination and Disrespect*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

adecuada los intereses de Ali Roxox al no dejarla pasar a tomar un café.

El problema de estas tres concepciones, puntualiza Beeghly, es que no funcionan bien para identificar como discriminación incorrecta, casos que lo son; es decir, articulan un concepto subinclusivo de discriminación incorrecta. Veamos primero lo que sucede con la concepción basada en estados mentales. Imaginen al encargado de recursos humanos de una empresa que decide no contratar mujeres porque son estadísticamente más proclives a pedir licencias y a ausentarse por asuntos relacionados con la familia, lo cual puede afectar negativamente al negocio. El encargado no tiene ningún sesgo negativo en contra de las capacidades laborales de las mujeres. Su juicio es completamente prudencial y depende de la contabilización de las horas laborables de cada trabajador. El anterior es un ejemplo de discriminación incorrecta pero, crucialmente, la decisión del encargado no fue motivada por una creencia falsa acerca de la inferioridad moral de las mujeres. Es en ese sentido que, nos dice Beeghly, la concepción basada en estados mentales es incapaz de reconocer como tales ciertos casos de discriminación incorrecta. Volveremos a esto cuando distingamos la discriminación directa de la indirecta.

El problema con la concepción expresiva es que una conducta o política puede (accidentalmente, sin ninguna intención de por medio) afectar negativamente las perspectivas de promoción de un grupo determinado. Por ejemplo, consideremos los requisitos para entrar al ejército o a la policía. Supongamos que, según el reglamento, sólo pueden presentar solicitud de ingreso candidatos que midan más de 1.69 metros. Una política de este tipo tiene muchas más posibilidades de afectar desventajosamente a las mujeres que a los hombres, pues su promedio de altura suele ser más bajo.

Cabe señalar, porque es relevante, que la altura de 1.69 metros no es fundamental para desarrollar el trabajo de soldado o de policía. Discriminar así sería moralmente incorrecto y, sin embargo, no parece que quien determina la altura mínima para obtener el trabajo exprese con ello que quienes no alcanzan los 169 centímetros tienen menos valor moral.

Finalmente, la concepción deliberativa también podría tener problemas para identificar como discriminación incorrecta cierto tipo de discriminación estadística. Nos referimos a las acciones o usos de la fuerza pública por parte de las autoridades a partir de perfiles étnicos o raciales (*racial profiling*). En este caso, las acciones no son causadas necesariamente por una deliberación inadecuada que sopesa los intereses de los demás de manera sesgada. En algunos casos muy limitados de combate al crimen o al terrorismo, puede ser que mediante un cálculo utilitarista, que valore los intereses de todos por igual, se justifique un trato diferenciado desventajoso, basado en perfiles.

La irrelevancia

Para explicar la irrelevancia como una característica de la discriminación equivocada, comenzaremos con un ejemplo similar al que propone Lippert-Rasmussen en su libro.¹⁶ Imaginemos que María y Juan están presentes en la escena de un crimen violento. Todos los testigos señalan a Juan como perpetrador del ataque, quien además tiene un cuchillo en una mano y en la otra la cartera de la víctima. Sumémosle que su camisa está manchada de sangre. Ante el cúmulo de evidencias, la policía lo detiene y deja libre

¹⁶ Cfr. Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

a María. Dicho acto cumple con las características de la discriminación básica que enumeramos arriba: al detener a uno y liberar a la otra, la policía trata al primero de manera desventajosa y, sin embargo, nadie pensaría que es moralmente incorrecta la detención. Después de todo, el policía que lleva a cabo el arresto decide actuar a partir de razones relevantes en dichos casos (las evidencias que mencionamos), para la actuación de las autoridades. Pero supongamos que, en lugar de detener a Juan, el oficial hubiese detenido a María, y su justificación fuera que lo hace porque es mapuche y mujer. La conducta sería incorrecta, pues ser mapuche y mujer son características irrelevantes al momento de arrestar a alguien por un asesinato a cuchilladas.

Uno de los problemas de este acercamiento es que, como sucede con las concepciones de irrespeto, no logra identificar como discriminación incorrecta casos que parecen serlo. Imaginemos al gerente de una tienda departamental que escoge a sus vendedores según su apariencia, pues sabe (supongamos que es cierto) que a los compradores les molesta ser atendidos por personas con ciertas características físicas, por ejemplo, gente como María: mujer e indígena. El gerente necesita vender cierta cantidad de productos para mantener su empleo, así que, desde su perspectiva, es relevante la apariencia de los vendedores. Alguien podría decir, que en los casos para determinar si la discriminación es o no incorrecta, el fundamento (las razones) de la relevancia tiene que ser del tipo que requieren las decisiones morales. Sin embargo, si fuera así, la relevancia descansaría en un conjunto anterior de fines moralmente incuestionables. Y entonces, en lugar de hablar de relevancia, deberíamos enfocarnos en qué es y qué no moralmente objetable.

Como podemos ver, parte de la discusión actual sobre discriminación se centra en someter a prueba distintos criterios y caracte-

rísticas de las acciones para ver si logran describir como incorrectas ciertas formas de discriminación que lo parecen. Vamos a ver a continuación si logramos mayor precisión conceptual haciendo algunas distinciones entre diferentes formas de discriminación.

DISCRIMINACIÓN DIRECTA Y DISCRIMINACIÓN INDIRECTA

Como puede verse, el concepto de discriminación busca capturar algún tipo de mal moral que surge cuando los miembros de grupos sociales típicamente excluidos son perjudicados¹⁷ de alguna forma especial, distinta y particular a otros perjuicios parecidos que hace la desigualdad y la inequidad. Pero una objeción común a esta aspiración es reclamar que quizá el concepto de discriminación es redundante porque, precisamente, es sólo una manera de hablar del mismo perjuicio moral que viene de que esos grupos sociales destacados sean excluidos y se encuentren en una posición de opresión con respecto al grupo dominante.¹⁸ ¿Entonces, por qué no dejar la idea de discriminación para la prensa y la calle y en la academia, la administración pública y la legislatura, hablar con mayor precisión de exclusión, opresión y dominación, según sea el caso?

Parte de la respuesta a esta pregunta depende, obviamente, de la evolución que tenga en el futuro la investigación conceptual que esquematizamos en la sección anterior. Pero otra parte depende de la naturaleza de los propios fenómenos a los que pretende referirse el concepto. Para poder ver esto, tenemos que distinguir entre discriminación directa e indirecta.

¹⁷ Cuando lo son, pues no toda discriminación inmoral daña, aunque generalmente lo hace.

¹⁸ Young, *op. cit.*, pp. 190, 196 y 197.

La discriminación directa

El caso típico de discriminación directa implica que el agente discriminador trata a una persona o a un grupo de personas de cierta forma que no trata a otras. A diferencia de la discriminación indirecta, como veremos, un aspecto central es esta idea de que el agente *trata* a otro de manera desigual y desventajosa. Recordemos el ejemplo de la sección anterior de Ali Roxox, en San Cristóbal de las Casas. Ahí, el mesero sigue una regla que él mismo invoca como justificación “en este establecimiento no permitimos la entrada a vendedoras de artesanías”. Esa regla y la conducta del mesero, al actuar a partir de ella, identifica, como blanco de exclusión a las vendedoras de artesanías, por su apariencia, de manera intencional y explícita. El mesero es el que tiene una conducta ostensiblemente discriminatoria hacia Roxox, primero al identificar su apariencia con un grupo de personas y, después, al asignar *explícitamente* un trato desventajoso a las integrantes de ese grupo (incluyendo a Roxox) de no ser aptas para ser recibidas en el restaurante. El mesero, siguiendo quizá la política del lugar o las órdenes de la dueña, claramente intentaba excluir a los vendedores ambulantes, probablemente por su apariencia.

Así pues, de manera intuitiva, la forma más simple de identificar la discriminación directa es a través de esos rasgos: que sea explícita y que sea intencional. Pero esta definición enfrenta dos problemas principales. En primer lugar, hace falta explicar por qué está mal la discriminación directa. En segundo lugar, las condiciones de intencionalidad y de que sea explícito, parecen ser muy demandantes.

Comencemos por la primera. En este libro podemos encontrar algunas explicaciones del mal de la discriminación directa,

de manera que solamente esquematizaremos los rasgos de la discusión. Como hemos dicho en la primera sección, la mayor parte de las personas y autoridades simplemente *suponen* que la discriminación sufrida por Roxox está mal y debe ser prohibida. Pero la explicación de por qué es incorrecta no parece evidente, sobre todo cuando encontramos casos familiares que funcionan como contraejemplo, como cuando la autoridad le niega una licencia de conducir a solicitantes ciegos.

Intuitivamente podemos pensar que la discriminación directa está mal porque está motivada por *razones equivocadas o malignas*. Por ejemplo, tratar a las personas con base en rasgos que no están bajo su control (como el género o el color de piel), tratarlas con base en estereotipos inspirados por rasgos notables de las personas, negarse a tratarlas según sus méritos propios o, más radicalmente, tratarlas de manera arbitraria o irracional. Existen ejemplos persuasivos de cada una de estas posibilidades. Por ejemplo, las personas que sufren discriminación racial la sufren por un rasgo que no pueden modificar. Y las personas que son discriminadas de un trabajo por ser mujeres, cuando en la descripción del trabajo ser mujer es irrelevante, sufren dicho maltrato a partir de los estereotipos del contratante. Tanto el racismo como el sexismo obstaculizan que las personas sean evaluadas según sus méritos, cuando deberían ser contratadas o promovidas. Además, son conductas que constituyen maneras arbitrarias de tratar a las personas, dado que la superficialidad de rasgos como el género o el color de la piel no proveen una justificación racional de ese trato diferenciado.

El problema es que por cada ejemplo persuasivo podemos imaginar contraejemplos. Estos impiden que podamos subsumir todos los casos de discriminación moralmente impermisible, bajo una sola explicación de su incorrección. Por ejemplo, la discriminación

religiosa es un caso paradigmático de discriminación que no se refiere a un rasgo inmutable. Aunque fuera verdad que algunos estereotipos puedan ser aproximados a lo que ocurre en la mayoría de los casos, de cualquier manera, pueden resultar discriminatorios si a su vez la predictibilidad del estereotipo es resultado de la constante discriminación sobre dicho grupo. El mérito no siempre es suficiente para justificar que alguien reciba una oportunidad sobre otras personas menos calificadas, si esa persona tiene además otros rasgos, como poca disposición al trabajo colaborativo o propensión a los chismes, que harían difícil que las demás personas se beneficiaran de su trabajo. Finalmente, como en el ejemplo del gerente que evita contratar mujeres indígenas, los actos discriminatorios pueden ser racionales: si el establecimiento depende de una clientela con creencias y conducta discriminadora, es racional no contratar mujeres indígenas.

Estos contraejemplos muestran que la caracterización intuitiva del mal de la discriminación directa por aquello que la motiva, puede ser inapropiada. Una opción familiar, en estos casos, es tratar de explicar el mal de la discriminación directa por sus consecuencias negativas. La visión más influyente a este respecto es la de Lippert-Rasmussen. Según él, la discriminación es moralmente incorrecta porque tiene consecuencias negativas en el aumento del bienestar social.¹⁹ Esta visión utiliza una variante modificada de la aproximación consecuencialista en ética aplicada. En su interpretación del consecuencialismo, las evaluaciones morales de las políticas públicas se efectúan observando la disminución o aumento de la maximización del bienestar de las personas, particu-

¹⁹ Lippert-Rasmussen, *Born Free and Equal?*... Este principio aplica para el bienestar o cualquier otra medida que represente mejor el valor moral total de la comunidad.

larmente de aquellas más desaventajadas y de aquellas que tienen más merecimiento de los beneficios.²⁰

Pero muchas personas rechazan las aproximaciones consecuencialistas porque, aunque frecuentemente resulten útiles para simplificar problemas complejos, en el fondo son reduccionistas, al no contestar la pregunta de fondo sobre por qué está mal la discriminación, aunque ésta fuera benéfica y produjera bienestar. Si eso es correcto, el consecuencialismo es más bien una teoría que nos ayuda a identificar qué cosas podríamos cambiar para evitar la discriminación, pero no necesariamente qué es la discriminación directa y por qué está mal. De modo que los enfoques consecuencialistas tienen que ser sopesados y corregidos con enfoques deontológicos. Como vimos en la sección anterior, ese es el caso de Deborah Hellman. Ella sostiene, como vimos, que la discriminación directa es incorrecta porque degrada a las personas tratándolas como inferiores en su calidad moral.²¹ Esto equivale a una negación flagrante del principio de igualdad moral de las personas, fundamento de las democracias. En otras palabras, las personas discriminadas son consideradas como poseedoras de un valor inferior al del valor de las personas pertenecientes al grupo dominante.

Ahora bien, el segundo gran problema de la discriminación directa son las condiciones de intencionalidad y que sea explícito. Por ejemplo, frecuentemente la falta de empatía, de información y de cohesión social en una comunidad política hace muy difícil que las personas puedan ponerse en los zapatos de los otros. Esto es particularmente cierto para las personas que conforman el grupo privilegiado. Tener privilegios en una sociedad puede significar permanecer absorto e inconsciente ante las cargas y los prejuicios

²⁰ *Ibid.*, pp. 165-183.

²¹ Hellman, *op. cit.*, p. 172.

que tienen que sufrir las personas que no pertenecen al grupo privilegiado. Así pues, ser hombre suele significar ser, cuando menos en primera instancia, completamente ajeno de lo diferente que es ser mujer. Lo anterior con respecto a los diferentes obstáculos e impedimentos que una mujer tiene que enfrentar para obtener los mismos resultados que un hombre. Así, aunque sea sin intencionalidad, una persona puede tener conductas o actitudes discriminatoras sólo por desconocer o permanecer ajeno a esas subjetividades.²²

En contraste, de manera más perversa, una política pública puede ser diseñada específicamente para parecer neutral con respecto de los grupos discriminados, pero al mismo tiempo hacerlos objeto de un trato diferenciado. El ejemplo más conocido es el de los estados del sur de Estados Unidos a finales del siglo XIX (y en algunos casos hasta los años 60) que usaban exámenes de alfabetización como requisito para poder votar. Aunque la política no prohibiera explícitamente a los afroamericanos el voto, en la práctica los despojaba de su derecho político, dados sus bajos índices de alfabetización.

La discriminación indirecta

Todos los problemas y contraejemplos examinados en la sección anterior muestran que es difícil pensar que la categoría de discriminación directa sea exhaustiva con respecto de los casos de discriminación, sobre todo por su dependencia con las intenciones, sesgos, estados mentales y disposiciones de los agentes que discriminan. Es por eso que la discriminación también puede darse

²² Lippert-Rasmussen, *Born Free and Equal?...*, pp. 59 y 60.

de manera indirecta. La principal diferencia que guarda este tipo con la discriminación directa es que las personas que se ven involucradas en circunstancias o actos discriminatorios (los agentes de la discriminación) no buscan afectar negativamente ni reducir el bienestar a los miembros de un grupo socialmente destacado.²⁵ Los agentes relevantes del acto, política o práctica no muestran ningún tipo de sesgo en contra del grupo afectado. Sin embargo, a pesar de ello, ya sea por accidente o descuido, el grupo social en cuestión es afectado perjudicialmente por la política, práctica o medida. Uno de los ejemplos más notorios en la bibliografía de este tipo de discriminación es el caso de la suprema corte de Estados Unidos llamado “Griggs contra Duke Power”. La empresa impuso exámenes escritos para controlar el acceso a los ascensos. Aunque no había una actitud discriminatoria expresa o explícita, la política tenía un efecto desproporcionado en las perspectivas de ascenso de los afroamericanos. Por ello, la Suprema Corte de Estados Unidos razonó que las medidas tomadas por la empresa eran discriminatorias, independientemente de la calidad moral de sus motivaciones, porque afectaban desproporcionadamente a los trabajadores afroamericanos.

Así pues, el rasgo principal que distingue a la discriminación indirecta de la directa es precisamente el efecto desproporcionado inintencionado. En una decisión célebre en 2001 (Shanaghan vs. U.K., 2001) el Tribunal Europeo de Derechos Humanos recogió precisamente al establecer que: “cuando una política general o medida tiene un efecto perjudicial desproporcionado sobre un grupo en particular, no debe excluirse la posibilidad de que sea

²⁵ Michael Dummett, “The Nature of Racism”, en Levine and Pataki [eds.], *Racism in Mind*, Ithaca/Nueva York, Cornell University Press, 2004, p. 30.

luego agregar que cuando los miembros de esos grupos reciben un trato diferenciado perjudicial no intencionado o no provocado por estados mentales o sesgos, entonces ese maltrato equivale a un trato discriminatorio.

En segundo lugar, parece necesaria una explicación del tipo de efectos perjudiciales que son relevantes para la discriminación indirecta. Por ejemplo, podemos distinguir entre efectos perjudiciales desproporcionados parciales o globales. Un efecto perjudicial es parcial cuando significa una desventaja en un aspecto determinado. Supongamos que en Ecuador existe una ley que indirectamente tiene el efecto de impedir a los indígenas que realicen corridas de toros. Quizá el trato desigual no nos parecería relevante, después de todo, evitar que un grupo maltrate a los animales parece más beneficioso que permitir que todos los grupos maltraten animales.

En contraste, un efecto perjudicial es global cuando la desventaja se toma en cuenta promediando múltiples aspectos y dimensiones. Supongamos por ejemplo que la discriminación directa en contra de los indígenas en Ecuador ha sido eliminada. Pero a pesar de ello, reciben menor ingreso y alcanzan posiciones de trabajo con menos prestigio y responsabilidad. Sin embargo, y siguiendo con nuestro ejemplo, supongamos que por diversas razones los no indígenas padecen muchos perjuicios por esas mismas ventajas. Por ejemplo, mueren más jóvenes por estrés, son víctimas del crimen organizado, sufren el flagelo de las drogas, etc. Tomando en cuenta todos los factores, tanto el grupo discriminado como el discriminador terminan alcanzando niveles similares de bienestar en promedio. Si sólo nos fijáramos en las desventajas globales, entonces significaría que no podríamos juzgar como discriminatorias circunstancias donde por alguna razón las afectadas terminan en situaciones similares.

En tercer lugar, es fácil que nos encontremos en problemas a la hora de determinar cuál es el grupo que ha sido afectado. Imaginen que en una Secretaría de Gobierno tienen un esquema de contratación y ascensos que, sin quererlo explícitamente, hace que en promedio las mujeres reciban más ascensos que los hombres. Quizá se trata de la Subsecretaría de Igualdad de Género. Sin embargo, entre los empleados varones existe un subgrupo al que esa circunstancia le resulta benéfica, en el sentido de que les iría peor en cualquier otro esquema que beneficiara por igual a empleados y empleadas. Pero obviamente también existe un subgrupo de empleados al que le iría mejor en un esquema que beneficiara a empleados y empleadas por igual. ¿Cuál es entonces el grupo discriminado *indirectamente* en esas circunstancias? ¿Es correcto decir que son los empleados o es más correcto decir que discrimina a los empleados y al subgrupo de empleadas?

Por supuesto podemos invocar la noción de Lippert-Rasmussen que revisamos en el apartado anterior, según la cual sólo se consideran incorrectamente discriminados a los miembros de grupos socialmente destacados por ser frecuentemente excluidos en una comunidad política. Según esto, la mayor parte de empleados y la minoría de empleadas, que se ven afectadas por ese esquema de contratación, no forman un grupo socialmente representativo de grupos excluidos. Pero entonces volvemos a tener el problema de depender de una noción meramente estipulada. En cualquier caso, es importante notar que toda teoría que explique por qué la discriminación directa e indirecta están mal, debería también ser consistente con una explicación de cómo podemos hacer generalizaciones correctas acerca de los grupos, pero pudiendo distinguir con certeza cuáles de ellas son discriminatorias de manera moralmente incorrecta. Examinemos esa noción en el siguiente apartado.

LA DISCRIMINACIÓN ESTADÍSTICA

La discriminación estadística, señala Frederick Schauer, tiene un carácter instrumental. Parte de proponerse metas que parecen legítimas y se asume, con o sin apego a la realidad, que trazar dicha distinción entre personas redundará en conseguir tales metas legítimas/benéficas.²⁵ Para ilustrar esto, Schauer sugiere el siguiente ejemplo: imaginemos que es mejor contratar pilotos de avión que tengan buena y no mala vista. Esta división entre pilotos los discrimina en el sentido básico que vimos antes y, sin embargo, nos parece que la seguridad es una meta suficientemente importante/benéfica como para legitimar este trato diferenciado entre pilotos. Suponemos entonces que discriminar por la calidad de la visión no se trata de algún tipo de trato diferenciado incorrecto. El problema es que muchas formas de discriminación deplorable siguen el modelo recién descrito, lo que dificulta estar seguros, en todos los casos, de la calidad moral de la discriminación. Por eso necesitamos revisar cuáles podrían ser las distinciones entre la discriminación estadística legítima y la que no lo es.

Los casos que suelen ser más problemáticos son los que involucran la elaboración de una generalización estadística o perfil cuya aproximación o *proxy* pueda tener consecuencias discriminadoras. Estos casos son problemáticos porque el hecho de que algunas personas crean que existe una relación entre un *proxy* y lo que representa éste, no significa que su creencia sea correcta.²⁶ Para explicar esto, supongamos que un negocio quiere contratar gente ambiciosa, y que el gerente piensa que los nacidos bajo el signo

²⁵ Frederick Schauer, “Statistical (and non-statistical) discrimination”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

²⁶ *Loc. cit.*

de Capricornio son más ambiciosos que los nacidos bajo cualquier otro signo. Discriminar siguiendo tal *proxy* es equivocado, porque no hay evidencias empíricas o estadísticas que apoyen esa creencia astrológica, a la vez que hay un amplio conjunto de conocimiento que prueba lo contrario. En este punto cabe preguntarse lo siguiente: ¿qué hace que la relación entre un juicio sobre los individuos de un conjunto y la estadística que lo sustenta sea confiable?

Según nos dice el autor, los casos más sencillos son aquellos en los que todos, o casi todos los miembros de un conjunto, tienen, de hecho, el rasgo que nos interesa. Así por ejemplo, podemos tener bastante certeza de que todos y cada uno de los menores de tres años se aproximan al perfil de las personas que no deben tener licencia de manejo. Pero veamos un ejemplo más realista. Supongamos que un publicista necesita a alguien con acento de Barranquilla para un anuncio de radio. Si reducimos las solicitudes posibles a personas nacidas y educadas en Barranquilla, tendremos un conjunto de candidatos donde la gran mayoría tendrá la característica que buscamos. Por supuesto, la correlación no será perfecta. Es posible tener acento de Barranquilla sin nacer ni ser educado en Barranquilla; y también se puede dar el caso de personas nacidas y educadas ahí que no tengan el acento de la región. Sin embargo, nacer en Barranquilla y ser educado ahí es un fuerte indicador, aunque no universal, de que las personas de dicho conjunto tendrán el rasgo o el perfil que buscamos: hablar con acento de Barranquilla. Así pues, sería estadísticamente confiable.

Schauer propone que designemos el rasgo que nos interesa (colombianos educados en Barranquilla, niños de tres años, Capricornio) como “indicador” y que al atributo, la acción o el comportamiento que pretende indicar (que hablen con acento de Barranquilla, que sean malos conductores, que sean ambiciosos)

lo llamemos “objetivo”. Un indicador será confiable estadísticamente hablando si indica con cierta probabilidad la existencia del objetivo. Siempre que haya una correlación positiva (que sea mejor que azarosa) entre indicador y objetivo, diremos que el primero es confiable. Aunque claro, dicha confianza variará dependiendo de qué tan estrecha sea la correlación entre uno y otro. Por supuesto que podríamos hacer un análisis más detallado de la relación entre indicador y objetivo, y cuándo es confiable; pero eso excedería los propósitos de este capítulo. Por ahora será suficiente mencionar, como enfatiza el mismo Schauer, que la relación que nos importa es indicativa o correlativa, y que la validez de un indicador estadístico es independiente de la existencia o no de una relación causal entre indicador y objetivo.

Este último problema es familiar en todas las correlaciones y su valor explicativo. Que dos fenómenos aparezcan en intervalos de tiempo similares no indica necesariamente que existe una relación entre ellos. Un buen ejemplo, del propio autor, es el que sigue: el aire acondicionado no causa que la gente coma helado ni comer helado causa que la gente use aire acondicionado. Hay una causa común a las dos conductas (el calor) que causa la correlación, pero no hay causalidad de ningún lado, como decíamos. Con todo, si quisiéramos predecir el nivel de consumo de helado, conocer el nivel de uso de aire acondicionado resultaría indicativo.

Según Hellman, la relación estadística entre indicador y objetivo es condición necesaria para usar legítimamente políticas que discriminen estadísticamente, pero no es condición suficiente. La pregunta fundamental es determinar cuándo y cómo es moralmente correcto utilizar indicadores que no sean espurios, pero tampoco universales para tomar decisiones que tienen consecuencias en la vida de las personas.

Por supuesto, no obtendremos la misma respuesta a esta pregunta central desde una perspectiva consecuencialista que desde una deontológica. Los consecuencialistas harán un análisis de los costos y beneficios de discriminar a quienes tienen cierto rasgo. Este cálculo deberá tomar en cuenta que hay discriminaciones cuyo significado social es más grave y, por tanto, más dañino. Pensemos que prohibimos manejar camiones de carga a todos los mayores de 70 años, porque es bien probable que su vista no sea suficientemente buena para conducir de manera segura unidades de esa envergadura. Ahora supongamos que en Chile prohibieran conducir los mismos camiones a todas las personas de origen peruano, porque los peruanos cometen, en promedio, más robos a esos transportes que los chilenos. Si comparamos el daño percibido en ambos casos, el segundo grupo sufre un daño más profundo, pues no es lo mismo que pese sobre una persona la sospecha de no tener buena vista a los 70 años que la de ser ladrón.

El análisis desde perspectivas no consecuencialistas es más complicado, sobre todo desde aquellas que ponen especial énfasis en la igualdad moral como algo que debemos tomar en cuenta, independientemente de las consecuencias que tenga hacerlo. Y es que el valor que los deontólogos le dan a la igualdad obliga a tratar a los desiguales como iguales y, por tanto, obliga a ignorar diferencias estadísticas relevantes. Por supuesto, no usar estos indicadores trae consigo costos y quienes defienden posturas deontológicas deben explicar quién los va a pagar y justificarlos.

Por último, cabe señalar que hay discriminación estadística que aceptamos sin mayor problema, seguramente porque parte de situaciones que las personas asumen voluntariamente. Por ejemplo, nos suele parecer aceptable que la prima de seguro médico de un fumador sea más cara que la de un no fumador. En

cambio, con las condiciones que no son producto de las decisiones de las personas (origen étnico, nacionalidad, orientación sexual), parece que resulta más problemático tomar decisiones a partir de la discriminación estadística. Pero esto no tiene que ver con la discriminación estadística, sino con la historia que han vivido las personas.

CONCLUSIONES

En este capítulo revisamos las características de la discriminación genérica, es decir, del trato desigual desventajoso, y dijimos que tratar de forma distinta a las personas no es *per se* incorrecto desde la perspectiva moral. Pensemos en los hospitales: cuando uno va a consulta, generalmente debe esperar varias decenas de minutos para ser atendido por su médico. En cambio, a menos que estén saturados, en urgencias la atención suele ser expedita. Tal trato desigual nos parece correcto y, al contrario, que a una señora con claros signos de ataque cardíaco la hicieran esperar su turno detrás del que va a una revisión cardíaca de rutina, nos parecería inmoral. En fin, es evidente que el trato desigual no siempre es incorrecto y a veces es una exigencia moral.

Asentado esto nos detuvimos a revisar algunas características que hacen que la discriminación sea incorrecta. Así, hablamos de la falta de respeto a la igualdad del otro y de tres maneras de entender dicho irrespeto. También vimos que el irrespeto falla a la hora de representar como inmoral ciertos tipos de trato desigual que, sin embargo, nos parecen inmorales. Por ejemplo, algunas formas de discriminación estadística, que en ningún aspecto son motivadas por ideas de que el otro es menos. Más adelante, revisamos la idea de que la discriminación es incorrecta cuando

se lleva a cabo por razones irrelevantes para el caso. Pero también observamos que, como con el irrespeto, la irrelevancia no alcanza para explicar todo aquello que deseamos explicar como discriminación incorrecta. Por supuesto, al hacer este recorrido, dejamos de lado muchas otras formas de explicar por qué está mal la discriminación, por ejemplo, la teoría del propio Kaspar Lippert-Rasmussen. Lo hicimos a sabiendas de que en algunos de los capítulos que siguen, se explica a detalle la idea de los grupos relevantes desde el punto de vista social. En fin, éste no era el espacio para discutir las distintas posturas al respecto. Nos interesaba, más bien, mostrar la estructura del problema: por un lado hay tratos desiguales aceptables y hasta exigibles y, por el otro, hay discriminación incorrecta por motivos que intentamos identificar. Podemos detectar la incorrección, por ejemplo, intuitivamente o viendo sus consecuencias en las personas discriminadas, pero aún no logramos conceptualizar con precisión qué es lo que la hace equivocada en todos los casos.

Dicho esto pasamos a revisar que la discriminación no sólo se da de manera directa, como cuando un agente *trata* a otra persona de forma desigual. Existe la discriminación indirecta, que es cuando las personas elaboran estructuras que parecen neutrales, pero que terminan tratando desventajosamente a una persona o a un grupo. Para finalizar, abordamos el caso de la discriminación estadística, que es una forma indirecta de discriminación, y vimos la dificultad de establecer cuándo y cómo es posible utilizar indicadores que no sean espurios, pero tampoco universales, para tomar decisiones moralmente justificadas que impactan la vida de las personas. Como dijimos en el primer apartado, la discriminación es un problema social serio y su estudio nos ayudará a identificarla, cuantificarla y reducirla cuando es inmoral o dañina.

- Latin America: toward a framework of inclusion*, Washington, DC, International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2018.
- Hellman, Debora, *When is Discrimination Wrong?*, Cambridge/Massachusetts/Londres, Harvard University Press, 2008.
- Hopenhayn Martín y Álvaro Bello, *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, División de Desarrollo Social de la CEPAL, mayo de 2001.
- Jeremy, Waldron, *One another's equals; the basis of Human Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Oxford University Press, 1991.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, “Born Free and Equal?”, en *A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Schauer, Frederick, “Statistical (and non-statistical) discrimination”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Routledge, Londres, 2018.
- World Bank, *Discrimination in Latin America: an economic perspective*, Nueva York, Inter-American Development Bank/The World Bank, 2010.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

ASEDIOS A LA DISCRIMINACIÓN SOCIALMENTE RELEVANTE

Hazahel Hernández Peralta

En este texto analizaremos actos discriminatorios que cuentan con dos características negativas: no transgreden derechos fundamentales ni ponen en juego oportunidades críticas. Sostenemos que dichos comportamientos constituyen casos de discriminación socialmente relevante. A lo largo de este trabajo veremos, de este modo, que el carácter apremiante de la discriminación comparte facetas normativas omitidas por el marco analítico de los derechos y las oportunidades. Si el argumento que desarrollamos resulta convincente, en consecuencia, contaremos con una razón poderosa para concluir que la relevancia de la discriminación comprende conductas dejadas a un lado por nuestras teorías previas.

Los comportamientos en cuestión son ejemplificados por un día en la vida de Mónica, quien expresa abiertamente su identidad étnica indígena. En la mañana asistió a una entrevista de trabajo. Aunque cuidó meticulosamente su aspecto físico, el reclu-

tador mencionó con desdén su apellido indígena e hizo un gesto despreciativo cuando pronunció de manera incorrecta el castellano. Después de la reunión, Mónica alistó su bicicleta para recoger a su hija en una escuela privada de clase media. Durante su recorrido un carro chocó con ella. Sólo alcanzó a escuchar este comentario del conductor: “¡Eres una india, se ve que no sabes andar en bicicleta!”. Mientras esperaba a su hija sentada en una banca del colegio, una profesora le dijo que hace poco se había ocupado el puesto de trabajo para personal de limpieza. En las últimas horas del día, finalmente, se dirigió a un selecto hotel de su localidad para visitar a una entrañable amiga. En el momento en que intentó ingresar, observó cómo algunas personas miraban despectivamente su vestimenta indígena, al mismo tiempo que otras compartían risas de complicidad.

A fin de ofrecer una reflexión teórica sobre este tipo de comportamientos, llevaremos a cabo este plan de trabajo: primero, analizaremos el concepto de discriminación y algunos componentes de su relevancia social; después, determinaremos el carácter de la problematización moral de las conductas sujetas a discusión; y, finalmente, para desarrollar un argumento a favor de la primacía de esta dimensión normativa, realizaremos un estudio de la faceta afectiva de la discriminación en el marco de las democracias liberales contemporáneas, centrándonos en las exigencias que establece el principio de la igualdad ciudadana y en las emociones del desprecio y la vergüenza.

EL CONCEPTO DE DISCRIMINACIÓN

En este apartado estudiaremos algunos elementos centrales del concepto de discriminación. En el debate contemporáneo destacan

los trabajos filosóficos de Kasper Lippert-Rasmussen, quien sostiene que podemos conceptualizar una conducta como discriminatoria siempre y cuando satisfaga estas condiciones:¹

1. Existe cierta propiedad (P) tal que, Y tiene P, o X cree que Y tiene P, y Z no tiene P, o X cree que Z no tiene P;
2. Mediante cierta conducta, X trata peor a Y que a Z o X trata peor a Y de lo que hubiera tratado a Z; y
3. X lleva a cabo (2), porque Y tiene P, o X cree que Y tiene P, o X cree que Z no tiene P.

Cada vivencia de Mónica cumple estas condiciones. Podemos ejemplificar dicho punto acudiendo a la situación en la que una profesora le comunica que se ocupó el puesto de trabajo para personal de limpieza. Primero, ella considera que Mónica pertenece al grupo de los indígenas; segundo, manifiesta que personas con su identidad étnica sólo pueden ingresar a una escuela de clase media para realizar actividades serviles poco remuneradas, y, tercero, profiere este comentario insultante debido a su expresión identitaria, ya que no la hubiera tratado de aquel modo si hubiera sido una mujer blanca de clase media.

Cabe señalar que el análisis conceptual de Lippert-Rasmussen presenta una anomalía teórica interesante: no sólo abarca casos normativamente objetables (un empleador rechaza contratar a un indígena por el simple hecho de ser un indígena), sino también situaciones inocuas (un jurado no otorga una medalla a un atleta mediocre). Para una sociedad democrática que enfrenta a la discriminación, dicha amplitud conceptual resulta problemática.

¹ Kasper Lippert-Rasmussen, *Born Free and Equal?: A Philosophical Inquiry Into the Nature of Discrimination*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, p. 15.

Este arreglo social necesita un concepto de discriminación que sólo comparta casos moralmente apremiantes. Si examinamos con detenimiento el contenido de la primera condición —(1) Existe cierta propiedad (P) tal que, Y tiene P, o X cree que Y tiene P, y Z no tiene P, o X cree que Z no tiene P—, podemos satisfacer aquel requerimiento.

La propiedad mencionada en la primera condición señala el hecho de que las personas discriminadas forman parte de un grupo social. Mónica sufre diversos tratos discriminatorios, por ejemplo, a raíz de su pertenencia al grupo de los indígenas. Distintas sociedades democráticas han llevado a cabo esfuerzos valiosos a fin de identificar los grupos que experimentan la discriminación socialmente relevante. La nuestra ha reconocido los siguientes: las personas con discapacidades físicas o cognitivas, los practicantes de credos religiosos minoritarios, los miembros de la comunidad LGTBQ+, los adultos mayores, los indígenas, las mujeres. Tales grupos poseen una cualidad fundamental en común: sufrir por lo menos alguna modalidad de la opresión. De acuerdo con Iris Marion Young, el concepto de opresión engloba cinco facetas centrales:

1. *Explotación*. Esta idea refiere a un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo en beneficio de otro. En el marco del capitalismo, en particular, señala el hecho de que el capitalista se apropia del valor excedente que se genera a lo largo del proceso productivo. Dicho valor surge de la diferencia entre el valor de trabajo utilizado durante las distintas fases productivas y el valor de la capacidad de trabajo que compra el capitalista.
2. *Marginalización*. Las personas marginales son aquellas que el sistema económico no puede o no quiere emplear.

En consecuencia, enfrentan impedimentos para participar en las actividades económicas de la sociedad, además quedan privadas de bienes materiales o de la oportunidad de ejercer sus propias capacidades en contextos de interacción y reconocimiento social.

3. *Carencia de poder*. Las personas carentes de poder no intervienen en la toma de decisiones que afectan sus condiciones de vida o, debido a su estatus laboral, carecen de autonomía o autoridad sobre otras personas. En este último caso, a raíz de su papel social, no suelen ser tratadas de forma respetuosa ni pueden desarrollar progresivamente sus capacidades.
4. *Imperialismo cultural*. Esta idea denota la imposición de la cultura de un grupo dominante sobre un grupo oprimido, y engloba las siguientes facetas: universalizar la experiencia cultural del grupo dominante, imponer esta última como norma, invisibilizar la perspectiva particular del grupo oprimido, señalarlo como el otro o convertirlo en objeto recurrente de estereotipos despectivos.
5. *Violencia*. La violencia comprende abusos físicos que sistemáticamente experimentan los miembros de un grupo por el simple hecho de pertenecer a él, así como la previsión razonable de sufrir de modo aleatorio dichos daños.²

Para argumentar que los grupos discriminados viven por lo menos una modalidad de la opresión, estudiemos tres casos en los que

² Young habla de estereotipos en general, no de estereotipos denigrantes en particular. Sin embargo, tal como utiliza el concepto, los estereotipos comparten una carga negativa que la idea de los estereotipos despectivos captura adecuadamente. *Cfr*: Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991, pp. 48-63.

la relación quizá sea menos patente. Las personas con creencias religiosas minoritarias suelen experimentar el imperialismo cultural. Mientras que algunas quedan representadas como personas malvadas o mezquinas (los musulmanes o los judíos), las prácticas religiosas de otras son ridiculizadas (los budistas). Por su parte, los adultos mayores sufren principalmente el imperialismo cultural y la marginalización. Cada vez quedan más excluidos del sistema de producción económico, a la par de que son objeto de estereotipos despectivos que los representan como sujetos con una racionalidad pueril. Las personas con discapacidades mentales sobrellevan una situación más compleja. Además de tener que lidiar con las anteriores modalidades de la opresión, muchas de ellas no controlan algunas decisiones que las afectan directamente y experimentan el temor fundado de vivir ataques violentos de manera aleatoria.

Si bien el estudio del concepto de opresión realiza contribuciones esclarecedoras a la comprensión de la relevancia social de la discriminación, requerimos continuar desarrollando el examen de esta cuestión. Nuestro esquema analítico aún ocasiona anomalías teóricas, a fin de ejemplificarlas, pensemos en un heterosexual que rechaza los cortejos de un homosexual. Tal negación es provocada por el hecho de que el discriminado forma parte del grupo de los homosexuales, y provoca un daño a un integrante de un colectivo históricamente oprimido, a saber, no lograr satisfacer de manera apropiada sus necesidades afectivas. Habríamos de afirmar entonces que su conducta comparte un caso de discriminación socialmente relevante, pero esta conclusión resulta poco convincente. Para evitarla Lippert-Rasmussen complementa su concepto de discriminación con dos condiciones adicionales:⁵

⁵ Lippert-Rasmussen, *op. cit.*, p. 28.

- i)* Estamos frente a un caso controvertible de discriminación cuando la conducta en cuestión forma parte de un patrón de comportamiento social ampliamente extendido, el cual ocasiona que los miembros de los grupos discriminados estén peor que otros colectivos.
- ii)* Un acto que no corresponde con dicho patrón de comportamiento resulta problemático en caso de que cumpla algunas de estas condiciones: *a)* si muchas personas emularan la conducta en cuestión, el grupo discriminado acabaría encontrándose peor que otros grupos sociales, o *b)* tal acto involucra deseos aversivos hacia el grupo en cuestión, creencias sobre la inferioridad de sus integrantes o la necesidad de no interactuar con ellos.

Volvamos al caso de Mónica. Ella experimenta distintos actos discriminatorios por pertenecer al grupo de los indígenas, el cual vive todas las modalidades de la opresión. Asimismo, aquellas conductas satisfacen las condiciones recién mencionadas. Mientras que unas forman parte de un comportamiento social ampliamente extendido (excluir a los indígenas de espacios públicos selectos cuando pretenden participar en pie de igualdad), otras remiten a un comportamiento social restringido, el cual podría provocar que los indígenas estuvieran peor en caso de que aumentara su frecuencia (expresar abiertamente que realizan trabajos serviles poco remunerados), y unas más involucran motivaciones perversas (un automovilista insulta a Mónica en el espacio público).

Aunque hemos realizado importantes avances en alumbrar la problematicidad moral de las conductas sujetas a discusión a lo largo de esta sección, es preciso que analicemos con mayor detenimiento en qué medida son controvertibles desde un punto de vista norma-

tivo, después de todo, no transgreden derechos garantizados constitucionalmente ni condicionan el disfrute de oportunidades críticas. En la siguiente sección abordamos esta importante cuestión.

DISCRIMINACIÓN, DEGRADACIÓN Y OPRESIÓN

En la sección anterior argumentamos que Mónica sufre en su jornada diversas conductas discriminatorias apremiantes. Este planteamiento es controvertible, sin embargo, en el momento en que vemos cómo la idea de la discriminación socialmente relevante se ha empleado en el debate contemporáneo. De acuerdo con Jesús Rodríguez Zepeda, quien ha elaborado una de las teorías más destacadas sobre la discriminación, debemos restringir la extensión de dicha noción de manera que sólo abarque actos que impiden acceder a oportunidades críticas o que transgreden derechos fundamentales.⁴ Indudablemente, esta propuesta captura características esenciales de la idea en cuestión, pero esta última sin duda comprende otras facetas normativas. En especial, los comportamientos que hemos estudiado a lo largo de este texto son controvertibles en un nivel normativo, porque degradan a Mónica y refuerzan la opresión cultural de su grupo.

A fin de desarrollar este planteamiento requerimos establecer una distinción.⁵ Dichas conductas se pueden describir de dos ma-

⁴ Jesús Rodríguez Zepeda, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006.

⁵ Esta distinción se basa en los comentarios de Marlyn Frye sobre la práctica social de ceder el paso a una mujer. Frye señala que podemos “mirar” el suceso desde una perspectiva “microscópica” que, en parte, remite a las motivaciones de los individuos involucrados, o desde una perspectiva “macroscópica”, que pide establecer cómo el acto problemático forma parte de un patrón de conducta social. De acuerdo con Frye, sólo desde la segunda perspectiva podemos establecer el significado social del acto proble-

neras: en la primera, una persona trata de cierto modo a otra, y, en la segunda, esa interacción forma parte de un patrón de comportamiento social. Pensemos en la situación en la que un empleador desprecia a Mónica debido a que pronuncia de manera incorrecta el español. Podemos describir este caso recurriendo a las motivaciones del patrono, como sus deseos aversivos hacia los indígenas que no manejan con habilidad el castellano, pero también podemos encuadrarlo en un modelo de comportamiento social ampliamente extendido, a saber, la discriminación laboral que viven las personas indígenas a causa de su acento idiomático. Como este ejemplo advierte, cada descripción coloca el énfasis en distintos espacios analíticos: la primera subraya las motivaciones del discriminador mientras que la segunda acentúa tipos de comportamiento con un componente discriminatorio.

Hemos de centrar nuestra atención en la segunda descripción para esclarecer la problematicidad moral de la discriminación de Mónica. Sobre todo nos interesa subrayar que podemos describir cada trato discriminatorio que experimenta como un caso de una práctica social basada en estereotipos despectivos. Las prácticas sociales remiten a comportamientos colectivos, según Sally Haslanger, que involucran una conexión interdependiente entre recursos y esquemas.⁶ Los recursos consisten en cosas de distinto tipo (humanas o no humanas, animadas o inanimadas) que poseen cierto valor (moral, religioso, estético, práctico) en un marco social específico. Por su parte, los esquemas designan un conjunto de procesos cognitivos y estados mentales compartidos culturalmente, como

mático. *Cfr.* Marlyn Frye, "Oppression", en Anne Minas [ed.], *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men*, Belmont, Wadsworth, 2000.

⁶ Sally Haslanger, *Critical Theory and Practice*, Ámsterdam, Universiteit van Ámsterdam, 2015, p. 21.

conceptos, actitudes o disposiciones, los cuales permiten organizar información y coordinar las conductas en un nivel colectivo.

Es importante indicar aquí que los estereotipos son una especie particular de esquema. Denotan, en términos generales, un proceso cognitivo aplicado a distintos objetos. Formulamos uno en el momento en que juzgamos que todos los miembros de una clase poseen determinadas notas en común.⁷ Dicha generalización suele establecerse de manera opaca, ya que típicamente se basa en poca información y se lleva a cabo con precipitación. Por lo que toca en especial a los estereotipos sociales, estos últimos comparten representaciones socialmente compartidas aplicadas a los integrantes de un grupo. En este caso comprenden una carga valorativa: mientras que un estereotipo honorífico conlleva cualidades positivas sin un contenido degradante (los hombres blancos heterosexuales son confiables), uno despectivo involucra dicho sentido de modo directo o indirecto.

Directamente, las propiedades estereotipadas pueden ser en sí mismas degradantes. Esto sucede con la representación de los indígenas como personas que cuentan con una inteligencia inferior a los grupos étnicos caucásicos. Indirectamente, cualidades estereotipadas que no comparten de modo directo significados degradantes pueden apelar a esquemas interpretativos o una narrativa pública teñidos con aquel sentido.⁸ Para ilustrar este punto consideremos el estereotipo que impone la imagen de los indígenas como personas que ocupan una posición social inferior asociada

⁷ En mi concepción de los estereotipos sigo a Elizabeth Anderson. Véase Elizabeth Anderson, *The Imperative of Integration*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2010, p. 45. Para una discusión de los estereotipos desde el campo de la psicología social, véase a Susan Fiske, "Stereotyping, Prejudice, and Discrimination", en Susan Fiske *et al.* [eds.], *Handbook of Social Psychology*, Nueva York, McGraw Hill, 1998, pp. 356-411.

⁸ Anderson, *op. cit.*, p. 45.

con actividades serviles. Más allá de las bases empíricas que podrían justificar esta representación, para explicar por qué ostentan dicho atributo, existe una narrativa fundamentada en su intrínseca inferioridad.⁹

Ambas modalidades de los estereotipos pueden desencadenar distintos comportamientos colectivos. Podemos ejemplificar el enlace causal mencionado mediante el estereotipo que representa a los indígenas como ciudadanos situados en los escalafones más bajos de la sociedad de manera predeterminada. Dicho esquema provoca las siguientes conductas en nuestra sociedad: clasificarlos en la categoría de los trabajadores serviles poco remunerados sin contar con razones suficientes para hacerlo, excluirlos del ejercicio de puestos laborales cualificados asociados con otros grupos étnicos privilegiados, proporcionales trabajos que concuerden con la imagen estereotipada en cuestión o evitar que ingresen a espacios públicos selectos en pie de igualdad. Dichos comportamientos sociales ponen en juego distintos recursos; además de restringir el acceso a ciertos trabajos, por ejemplo, impiden gozar de la misma estima social o participar en calidad de iguales en los sistemas de cooperación social.

Ahora bien, para esclarecer la cuestión de la problematicidad moral de la discriminación de Mónica, es importante advertir que cuando actuamos de acuerdo con una práctica social basada en estereotipos despectivos, nuestras conductas expresan sus motivos, al mismo tiempo que mandan mensajes sociales. Por lo que toca al primer punto, hemos de mencionar que nuestros comportamientos pueden manifestar las actitudes que tenemos hacia los demás.

⁹ Véase Alicia Castellanos Guerrero, “Imágenes racistas en ciudades del suroeste”, en Alicia Castellanos Guerrero [coord.], *Imágenes del racismo en México*, México, UAM/Plaza y Valdés, 2003, pp. 35-142.

Imaginemos a un capataz que daña físicamente a un peón indígena; su agresión indica al menos que desea provocarle un mal. Pues bien, algunas conductas discriminatorias expresan que el agente actúa a partir del contenido denigrante de un estereotipo. Recordemos la situación en la que unas personas desprecian a Mónica al ingresar a las instalaciones de un selecto hotel. Sus tratos despectivos manifiestan, por lo menos, que consideran que porta un estatus social inferior a causa de su identidad étnica.

En relación con la dimensión comunicativa, notemos que las personas del ejemplo también emiten mensajes sociales.¹⁰ Para empezar, envían este mensaje a Mónica: “Pensamos que, en virtud de nuestros fenotipos étnicos, somos superiores a ti. Por esta razón, creemos firmemente que no debes ingresar a este hotel en pie de igualdad”. Además, mandan este mensaje a los miembros del auditorio que perciben como sus iguales: “Sabemos que algunos de ustedes tampoco consideran que un indígena pueda ser nuestro igual. Ahora sabes que no estás solo. Hay gente que no tiene miramientos en hacer pública su incomodidad cuando se transgreden las jerarquías sociales que marcan nuestra diferencia”. Las conductas que actualizan prácticas sociales articuladas por estereotipos despectivos, en consecuencia, degradan a las personas afectadas.¹¹ Decimos que los sistemas de representación social degradan a los miembros de un grupo si fallan en representarlos como integrantes plenos de la comunidad humana o de la

¹⁰ Si bien una conducta puede enviar distintos mensajes sociales, debido a su relación con significados socialmente compartidos, las posibles interpretaciones de las conductas se limitan favoreciendo una lectura degradante. Sobre este planteamiento. Véase Hazahel Hernández Peralta, *Discriminación, igualdad y emociones*, 2020 (Tesis doctoral, México, UNAM).

¹¹ Para una lúcida discusión de la relación de la discriminación con la degradación, véase Deborah Hellman, *¿When is the Discrimination Wrong?*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

comunidad política. En especial, a la luz de los estereotipos sujetos a discusión, los integrantes de los grupos estereotipados aparecen como ciudadanos que ocupan un estatus social inferior de manera predeterminada o como seres animalescos, infrahumanos, cosificados, abyectos, demoníacos. El estereotipo que impone la imagen de los indígenas como un grupo intrínsecamente servil ilustra el primer punto, mientras que su representación social como agentes epistémicamente fallidos ejemplifica el segundo.

Por lo que toca a la jornada de Mónica, la degradan los huéspedes del hotel, el reclutador y la profesora porque le comunican que, a raíz de sus rasgos fenotípicos, ocupa un estatus inferior en la jerarquía social. Y de acuerdo con el carácter específico de cada interacción, algunos comportamientos también expresan que exhibe una mediocridad malsana, una racionalidad fallida o una supuesta bestialidad. De hecho, el conductor que le grita: “¡Eres una india, se ve que no sabes andar en bicicleta!” no sólo expresa sus actitudes aversivas hacia ella, sino que también le comunica que su condición étnica la enviste de una racionalidad fallida, la cual le impide utilizar de manera apropiada instrumentos como una simple bicicleta. Envía este mensaje, ya que en nuestra sociedad pervive el estereotipo que promueve la imagen de los indígenas como sujetos incapaces de disfrutar los avances tecnológicos desarrollados por las culturas occidentales.

Resulta imprescindible indicar aquí que además de degradar a Mónica, estas conductas mantienen la opresión cultural de los indígenas. Las prácticas en cuestión los definen como una otredad étnica, al mismo tiempo que los convierten en un objeto recurrente de estereotipos despectivos. Cabe señalar que ambas facetas del imperialismo cultural dependen de dinámicas opresivas sedimentadas a lo largo de la historia. En una sociedad como la nuestra,

damos cuenta de sus orígenes por medio de una narrativa que recurre a la historia de marginalización, explotación, violencia, falta de poder, que este grupo ha sufrido desde el periodo colonial hasta nuestros días. Asimismo, dichas dinámicas pueden reforzar otras prácticas opresivas en el presente. La representación de los indígenas como un grupo dedicado a trabajos serviles escasamente remunerados, pongamos por caso, les impide ejercer cargos de alta responsabilidad en las esferas más dinámicas del mercado laboral, lo cual mantiene su posición subordinada tanto en un ámbito social, como en uno económico.

LA PRIMACÍA DE LA DEGRADACIÓN SIMBÓLICA Y DE LA OPRESIÓN CULTURAL

En la sección anterior defendimos que Mónica vive actos de discriminación socialmente relevantes, porque la degradan simbólicamente y refuerzan la opresión de su grupo. Pero estas conductas parecen involucrar nimiedades normativas en comparación con otras problemáticas sociales, en efecto, ¿un comentario impertinente o una mirada despectiva puede equipararse a la exclusión económica o a la falta de representación política? En respuesta a este atinado cuestionamiento, en las siguientes páginas sostenemos que dichas conductas producen daños psicológicos destacados, ocasionan que algunos ciudadanos perciban a otros como intrínsecamente inferiores y, en última instancia, refuerzan la opresión de los grupos discriminados más allá de un dominio exclusivamente cultural.

A fin de desarrollar este esquema argumentativo, estudiaremos una faceta afectiva de la discriminación, centrándonos en el desprecio y la vergüenza desencadenados por prácticas sociales

basadas en estereotipos despectivos. Hemos de aclarar que no afirmamos que tal dinámica afectiva siempre provoque desprecio en el discriminador o vergüenza en el discriminado, ni siquiera que por fuerza les ocasione un arrebató emocional cualquiera. Más bien, asumimos que ambas emociones se presentan de modo recurrente en el marco de las democracias contemporáneas y que, como veremos a continuación, nos permiten dilucidar de mejor manera la impronta normativa de la discriminación de Mónica.

Estereotipos, estigmas y emociones

El término estigma se empleaba en la antigüedad clásica griega, como recuerda Erving Goffman, para referirse a signos corporales que exhibían algo incorrecto en el estatus moral de su portador.¹² Ahora solemos emplear esta idea para denotar cualidades que involucran significados degradantes, las cuales utilizamos a la vez para identificar a los integrantes de un grupo repudiado. Por ejemplo, la tonalidad de la piel sienta las bases para categorizar a los miembros de una sociedad y asumir significados vejatorios sobre algunos de ellos. En una sociedad racista, un observador corriente no sólo percibe distintos matices de tez, con ayuda de este atributo también clasifica a los integrantes de su colectivo (negro, indígena, mestizo, blanco) y asume significados degradantes acerca de algunos de ellos (los negros son peligrosos, mientras que los indígenas son poco confiables o perezosos).

La percepción de un estigma puede desencadenar distintas emociones. El estudio del caso del miedo ilustra esta afirmación.

¹² Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1963, p. 1.

Una persona común incorpora diversos estigmas en su archivo mental de los objetos peligrosos gracias al aprendizaje social. Una vez almacenados en su memoria de largo plazo, un episodio específico de miedo puede surgir de la percepción de uno de esos objetos.¹⁵ Para algunos miembros de nuestra sociedad, por ejemplo, la representación de lo temible engloba estigmas asociados a jóvenes indígenas que pertenecen a las periferias urbanas. Si un sujeto agrega tal representación en su archivo mental de los objetos peligrosos, probablemente sienta miedo en el momento en que interactúa con alguien que ostenta los atributos físicos que lo definen. Una mujer de clase media, pongamos por caso, puede cubrir su bolso cuando percibe que se aproxima un joven con los rasgos corporales recién mencionados.

¿Cómo el aprendizaje social interviene en definir la relación entre los estigmas y las emociones? La idea de los escenarios paradigmáticos esclarece esta importante cuestión. La enseñanza de estos últimos constituye, según Ronald De Sousa, una parte fundamental del aprendizaje social de las emociones.¹⁴ Volvamos al caso del miedo a fin de desarrollar este punto. Los miembros de una sociedad como la nuestra son entrenados para experimentar tal emoción en situaciones emblemáticas a lo largo de toda su vida. La siguiente escena ilustra este planteamiento. Mientras una niña de clase media camina con su madre en un barrio residencial, ve a un hombre joven marginado económicamente, quien ostenta de modo visible un fenotipo indígena. La niña trata de aproximarse a él, pero su madre le indica mediante su lengua-

¹⁵ Para una discusión de este mecanismo, véase Jesse Prinz, “¿Which Emotions Are Basic?”, en Dylan Evans y Pierre Cruise [comps.], *Emotion, Evolution and Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 69-87.

¹⁴ Ronald de Sousa, “Emotions, Education, and Time”, en *Metaphilosophy*, vol. 21, núm. 4, 1990, pp. 434-446.

je corporal que es peligroso y que debe distanciarse. La escena descrita engloba los siguientes componentes: especifica un objeto socialmente aceptable de la emoción del miedo: un hombre joven indígena económicamente marginado; pide focalizar la atención en ciertas cualidades del objeto: su fenotipo y su vestimenta; señala cómo responder ante la situación: alejarse; y determina qué reacción emocional resulta apropiada: el miedo.

Profundicemos un poco más en la idea de los escenarios paradigmáticos. Éstos no remiten a una escena particular como su nombre adelanta, sino a una situación modélica basada en distintas experiencias pasadas. El aprendizaje social desempeña un papel central en configurar tal situación. Por un lado, una vez que un escenario ha sido establecido, distintos guías sociales pudieron haber corregido, alentado o censurado ciertas reacciones o interpretaciones. La madre señala a su hija, por ejemplo, que debe apartarse del joven en lugar de acercarse a él. Por otro lado, distintos mecanismos sociales pueden reforzar o complejizar el aprendizaje de un escenario paradigmático. Varios medios de comunicación, a lo largo de la vida de aquella niña, reforzarán la relación de los hombres indígenas económicamente desaventajados con actividades delictivas y señalarán otras maneras de comportarse hacia ellos. Por último, mediante un razonamiento apoyado en semejanzas, un agente puede leer escenas nuevas a la luz de escenarios previos. Aunque sea la primera vez que la niña utiliza el transporte público, su aprendizaje anterior le indica cómo debe interpretar la presencia de un joven indígena socialmente desaventajado en sus instalaciones.

Es importante señalar aquí que una práctica social se fundamenta en el aprendizaje de escenarios paradigmáticos. Para que alguien quede apropiadamente sociabilizado en su ejercicio, gene-

ralmente necesita distintos guías que le indiquen cómo comportarse e interpretar situaciones concretas. Una parte relevante de dicha pedagogía social, como vimos en esta sección, enlaza cualidades estigmatizadas con ciertas reacciones emocionales en contextos específicos. Esto sucede con la práctica de distanciarse en el espacio público de jóvenes que poseen ciertos atributos fenotípicos. También apreciamos que el miedo juega un papel central en mantener y reforzar la práctica en cuestión. Ahora discutiremos el rol que el desprecio y la vergüenza desempeñan en situaciones semejantes a las que experimenta Mónica.

Desprecio

En esta sección analizaremos algunos rasgos distintivos de la conexión entre estereotipos despectivos, estigmas y desprecio. A fin de llevar a cabo el examen de dicha relación, comenzaremos nuestro planteamiento estudiando algunos atributos cognitivos esenciales del desprecio, basándonos en el trabajo filosófico de Bell Macalester, quien ha elaborado uno de los análisis conceptuales más destacados de esa emoción.

Ésta se dirige a una persona que falló en satisfacer un estándar crítico que mantiene el despreciador.¹⁵ En virtud de dicha transgresión, este último considera que el estatus de esa persona quedó comprometido en un ámbito relevante. Tal juicio comprende tres componentes: el despreciador piensa que ella ostenta un estatus inferior en alguna dimensión comparativa; el despreciado puede fallar en satisfacer los requerimientos de un estándar

¹⁵ Bell Macalester, *Hard Feelings. The Moral Psychology of Contempt*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, p. 33.

crítico por realizar una conducta o simplemente por poseer cierta propiedad; y el estándar mencionado forma parte de las bases personales del despreciador, las cuales remiten al entramado de valores y actitudes que estructuran su sistema valorativo, mismo que demarca tanto su ideal de la persona, como los límites de su propio rebajamiento.

A fin de ilustrar este esquema consideremos la distinción entre apellidos españoles e indígenas.¹⁶ En una sociedad racista como la nuestra, las personas con un claro origen hispano en ocasiones asumen que los primeros patronímicos señalan cualidades notables del portador (limpieza, inteligencia, valentía, decencia), y los segundos exhiben en cambio atributos negativos (ignorancia, pobreza, salvajismo, rudeza). Ahora imaginemos a un empresario socializado en esa matriz cultural, quien caracteriza sus bases personales con ayuda de los valores de la hispanidad. Para actuar de acuerdo con su marco normativo, cuida con mucha atención que los miembros de su equipo de trabajo no posean apellidos indígenas. Sigue cabalmente ese lineamiento cuando contrata a trabajadores de confianza, de hecho, si un candidato ostenta un patronímico indígena, además de rechazar abiertamente su solicitud, le expresa, de modo sutil, su desprecio.

Continuemos con nuestro examen de las bases cognitivas del desprecio. Su dimensión evaluativa comparte dos notas adicionales.¹⁷ Por un lado, involucra una valoración global: *eres* despreciable. Dos asunciones facilitan la formulación de dicho juicio: los atributos despreciativos son cualidades permanentes y desempeñan un papel fundamental en definir el carácter o la persona-

¹⁶ Para un análisis antropológico de este fenómeno social, véase Castellanos, *op. cit.*

¹⁷ Macalester, *op. cit.*, p. 40.

lidad.¹⁸ Cuando el hombre de nuestro ejemplo desprecia a una persona con patronímicos indígenas, no piensa que tiene una propiedad negativa entre otras, al contrario, juzga que sus apellidos la colocan en una posición social inferior, que constituyen un elemento permanente de su identidad y que señalan la presencia de ciertos rasgos denigrantes. Por otro lado, el desprecio comprende un componente comparativo. El despreciador suele compararse con la persona que desprecia, en efecto, en algún registro se percibe como superior y la percibe como inferior. Tal percepción engloba una faceta reflexiva, porque él pondera positivamente sus atributos y evalúa negativamente los de ella.¹⁹ El desdén del hombre comprometido con los valores de la hispanidad, pongamos por caso, advierte que considera que disfruta de un estatus superior a las personas que poseen apellidos indígenas, ya que a diferencia de estas últimas goza de un origen hispano.

Una vez considerada la estructura general de la base cognitiva del desprecio, pasemos a ver dos aspectos fundamentales de su función social. En primer lugar, en contextos en los que una autoridad oficial regula adecuadamente los derechos de las partes involucradas, donde predominan normas de civilidad o donde infringir daños físicos ocasiona costos prohibitivos, encontramos una pedagogía social del desprecio extendida ampliamente. Esta última nos prescribe que sintamos desprecio al interactuar con una persona estigmatizada y que dejemos a un lado otras emociones aversivas, como la ira o el odio. Pues esta última clase de reacciones afectivas nos motivan a llevar a cabo conductas que pueden desembocar en agresiones físicas, provocando restricciones oficiales o cívicas.

¹⁸ Michael Manson, "Contempt as a Moral Attitude", en *Ethics*, vol. 113, núm. 2, 2003, pp. 247-249.

¹⁹ Macalester, *op. cit.*, p. 41.

En segundo lugar, el desprecio establece la percepción de un mundo social profundamente jerarquizado. En el momento en que alguien desprecia a una persona en interacciones interpersonales, la *ve literalmente* como alguien inferior.²⁰ El estudio del fenómeno de la cristalización nos permite aclarar este planteamiento. Jon Elster ofreció uno de los análisis filosóficos más notables acerca de este fenómeno afectivo en sus trabajos sobre el amor romántico.²¹ Cuando esta última emoción nos inunda, sostiene Elster, magnificamos las notas positivas de la persona amada o incluso percibimos en ella cualidades inexistentes. La asignación de tales atributos depende de nuestro trance emocional, ya que se desdibujan hasta desaparecer en la medida en que éste declina.

El desprecio puede provocar una dinámica cognitiva similar al amor romántico. Por un lado, puede sobredimensionar las propiedades negativas atribuidas a su objeto; cuando alguien desprecia a un indígena a raíz de su supuesta pereza, por ejemplo, quizá esté dando una importancia desmedida a un simple momento de ocio o distención. Por otro lado, puede adjudicar cualidades inexistentes a su objeto; recordemos a la profesora que piensa erróneamente que Mónica ocupa un estatus inferior en la jerarquía social a causa de sus rasgos étnicos. Es crucial subrayar aquí que las percepciones en cuestión quedan definidas en términos visuales. Desde su

²⁰ Esta cualidad del desprecio depende de un atributo que tienen algunas emociones: percibir el objeto de su emoción de cierto modo. Cuando alguien siente temor por un perro, lo representa como temible; cuando siente ira hacia una persona, como un agresor; cuando siente admiración por una escultura, como algo loable. Christine Tappolet sostiene que la representación en cuestión es semejante a una percepción visual: realmente se ve que el objeto de la emoción es temible, agresivo o loable. Sobre este planteamiento véase Christine Tappolet, *Emotions, Value and Agency*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.

²¹ Jon Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999, pp. 129-131.

experiencia emocional, el despreciador realmente ve que ciertas personas son inferiores a él.

Para alumbrar esta concepción veamos tres analogías entre las percepciones visuales y las despreciativas.²² Primero, ambas son conscientes, en el sentido de que el agente se da cuenta de ellas. Cabe la posibilidad de que cuando la emoción está profundamente arraigada en un sujeto, la percepción problemática involucre un componente irreflexivo; en este caso, el despreciador ve a personas despreciables como uno ve las llantas de su carro al abrir la cajuela. Segundo, surgen de manera automática. La profesora de nuestro ejemplo nunca planeó encontrarse con dichas personas en la escuela, al contrario, las vio en sus instalaciones como uno ve semáforos mientras conduce hacia su casa. Tercero, es posible que ambas percepciones prevalezcan sobre un sistema de creencias si entran en conflicto con él. Así como vemos la Luna menos grande que nuestra mano, aunque creemos firmemente que sus dimensiones sobrepasan nuestro tamaño, la profesora puede ver a Mónica como su inferior, incluso si cree con sinceridad que todos los seres humanos somos iguales en una dimensión fundamental.

El análisis de las funciones sociales del desprecio que hemos presentado en esta sección cuenta con un adversario. Se trata de la perspectiva según la cual la emoción desempeña un papel limitado en establecer la visión de un orden social jerarquizado. Tal concepción subraya el hecho de que el despreciador puede corregir sus percepciones erróneas una vez concluido su arrebató emocional. Sin embargo, el punto de vista de nuestro antagonista es impreciso. Para hacer notar su equivocación tendremos que distinguir entre emociones como episodios y emociones como dis-

²² Para una discusión extensa sobre las semejanzas de las emociones con las percepciones visuales, véase Tappolet, *op. cit.*

posiciones. Las primeras corresponden con una experiencia emocional específica de corta duración (una persona apacible siente ira al recibir un trato injusto), mientras que las segundas remiten a la disposición constante de sentir ciertos episodios emocionales (una persona irascible se enfurece en una mirada de circunstancias).²⁵ El punto de vista de nuestro adversario ignora que, en el caso del desprecio basado en prácticas sociales que involucran estereotipos despectivos, las disposiciones emocionales prevalecen sobre los episodios afectivos. Por ejemplo, los miembros de los grupos étnicos dominantes que fijan sus bases personales a partir de sus rasgos étnicos, en virtud de la pedagogía social presente en los escenarios paradigmáticos, establecen una disposición persistente de sentir desprecio hacia las personas que poseen fenotipos definidos en términos de inferioridad social. De ahí que, en sociedades profundamente racistas, las percepciones despreciativas se manifiesten con cierta estabilidad, al punto de quedar sedimentadas en algunos colectivos.

Desprecio y vergüenza

Hemos avanzado considerablemente hacia una comprensión del desprecio desencadenado por prácticas sociales basadas en estereotipos despectivos. A fin de profundizar en la explicación de su función social, sin embargo, hay una precisión que hemos de discutir. Tal emoción no involucra un estado mental privado, accesible

²⁵ Parece que las disposiciones pueden formularse por medio de condicionales contrafácticos. Despreciar a los indígenas, por ejemplo, en parte significa que el despreciador sentiría desprecio si estuviera ante uno de ellos. Para una discusión de la noción de disposición, véase Sungcho Choi y Michael Fara, “Dispositions”, en Edward Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. En <<https://plato.stanford.edu/entries/dispositions>>.

únicamente al sujeto atrapado por ella, al contrario, debido a sus expresiones faciales y tendencias de acción, el despreciador comparte constantemente su experiencia afectiva a los demás. Esta última puede originar, como veremos a lo largo de esta sección, dinámicas emocionales en diversos contextos sociales, en especial, establece los elementos cognitivos necesarios para que las personas despreciadas se avergüencen de su condición.

Debemos acudir al examen de las expresiones conductuales del desprecio para esclarecer este esquema argumentativo. En cuanto a sus notas faciales, los importantes trabajos transculturales de Paul Ekman proponen que dicha emoción configura una serie de gestos faciales característicos.²⁴ Los enfatiza sobre todo en tres movimientos: con sutileza apretar y alzar ambas comisuras labiales, ligeramente presionar y levantar la esquina de un labio mientras la otra permanece inmóvil y, por último, elevar suavemente todo el labio superior sin mover ninguna comisura. Por su parte, Macalaster subraya el papel que la nariz y los ojos juegan en gesticular la emoción que aquí nos ocupa: la nariz se eleva o se arruga con violencia y los ojos expresan el deseo de apartarse de la persona despreciada, moviéndolos en dirección contraria a ella o simplemente cerrando los párpados.²⁵

Por lo que toca a las tendencias de acción, el desprecio comparte dos deseos distintivos: apartarse de la persona despreciada o interactuar con ella para conservar la jerarquía social en juego.²⁶

²⁴ Paul Ekman y Wallace Friesen, "A New Pan-Cultural Facial Expression of Emotion", en *Motivation and Emotion*, vol. 10, núm. 2, 1986, pp. 159-168. De acuerdo con las investigaciones de Ekman, aunque el desprecio involucra varios gestos característicos, no todos gozan de la misma relevancia. Parece que únicamente el movimiento unilateral de la comisura del labio es reconocido en diversas culturas.

²⁵ Macalaster, *op. cit.*, p. 30.

²⁶ Aaron Ben-Zeev, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, MIT Press, 2001, p. 391.

Configuramos el primero, cuando colocamos nuestra atención en la incomodidad que sentimos ante la transgresión de un estándar crítico, y establecemos el segundo, cuando nos enfocamos en el placer de afirmar nuestra supuesta superioridad. Ambos deseos nos dan motivos para llevar a cabo distintas clases de comportamientos, cuya caracterización específica depende de las condiciones sociales existentes. Por ejemplo, nuestra sociedad nos permite expresar los deseos aversivos censurando el acceso de los indígenas a espacios públicos selectos, y aprueba satisfacer los deseos punitivos por medio de insultos públicos, como sucedió en el altercado automovilístico de Mónica.

A raíz de la manifestación de los gestos faciales o de las tendencias de acción, en el momento en que una persona desprecia a otra le comparte su experiencia afectiva. Y como esta última actualiza prácticas que involucran significados compartidos en un nivel social, también le expresa el contenido de sus motivaciones y le envía mensajes sociales. Recordemos la situación en la que Mónica recibió miradas despreciativas al ingresar a un hotel selecto de su localidad. Esta conducta forma parte de una práctica ampliamente extendida: rechazar la participación en pie de igualdad de personas con marcados fenotipos indígenas en espacios públicos selectos. Dado que las conductas problemáticas se inscriben en esa matriz cultural, parece razonable señalar que las personas que despreciaron a Mónica consideraron sus rasgos fenotípicos como una marca pública de inferioridad. Por los mismos motivos, adicionalmente, podemos decir con razón que le enviaron este mensaje: “No eres bienvenida en este lugar. Pensamos que tu identidad étnica te convierte en alguien inferior a los integrantes de nuestro grupo y, por lo tanto, no puedes participar aquí en pie de igualdad”.

Al ser tratados con desprecio podemos sentirnos avergonzados. A fin de realizar una defensa de esta importante relación causal, requerimos examinar algunos elementos cognitivos propios de la vergüenza.²⁷ Una persona avergonzada suele percibirse degradada o carente de valor. Además de sostener una opinión desfavorable sobre sí misma, como ocurre en el caso del desprecio, se ve de ese modo. Su percepción se basa generalmente en un razonamiento de este tipo: fallé en cumplir mi propio ideal de la personalidad, porque poseo tal cualidad o llevé a cabo cierta acción. Cabe subrayar que este juicio comparte una evaluación sumamente severa: aquella persona considera que al transgredir ese ideal traspasó los límites de su propio rebajamiento, lo cual finalmente desembocó en su degradación o falta de valía. Si esto no fuera poco, suele pensar que sus cualidades repudiadas la definen completamente: bajo el prisma de su experiencia emocional, todo su ser se reduce a las propiedades que rechaza enérgicamente.

Una vez que hemos analizado algunos atributos cognitivos distintivos de la vergüenza, pasemos a examinar su enlace causal con el desprecio. Podemos iluminar tal conexión mediante el estudio de dos pautas causales. La primera queda definida por cuatro condiciones: 1) Tanto A como B mantienen el mismo ideal de la persona, 2) B reconoce que A goza de autoridad para señalar cuándo ocurren infracciones al mismo, 3) A desprecia a B, ya que considera que ha ejemplificado un polo negativo de ese ideal, y 4) B siente vergüenza en el momento en que percibe una conducta que manifiesta esa apreciación desfavorable.²⁸ Imaginemos

²⁷ En el estudio de los elementos cognitivos de la vergüenza seguimos a Julien Deonna *et al.*, *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion*, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 73-102.

²⁸ En la reconstrucción de esta pauta causal seguimos el análisis de Gabriele Taylor sobre la vergüenza que remite a una interacción cara a cara entre dos personas que com-

a Rafael, un hombre con orígenes indígenas socializado en una matriz profundamente racista, cuyo ideal de la persona comprende la representación de un profesionista respetable, el cual queda caracterizado en su comunidad por notas culturales y fenotípicas de la élite blanca. En virtud de este contexto social Rafael reconoce que Esteban posee autoridad sobre él, pues este último ostenta adecuadamente los atributos recién mencionados.²⁹ Por esta razón, sintió una profunda vergüenza cuando Esteban lo miró con desprecio al pronunciar unas cuantas palabras con la cadencia de su lengua materna.

La segunda pauta casual involucra la situación en la que, aunque no compartimos el ideal de la persona del despreciador, nos avergonzamos de nuestra condición cuando nos expresa su desprecio. Aquí solamente discutiremos el caso en el que A y B forman parte de un colectivo que busca actualizar una práctica social.³⁰ Dentro de este contexto participativo, sus integrantes establecen un entendimiento compartido sobre los valores y los principios promovidos por la práctica. Gracias a ese entendimiento pueden vincularse entre sí y, en caso de que existan infracciones a los lineamientos de esta última, pueden llamarse a rendir cuentas. Cabe la posibilidad de que alguien tome parte de una práctica sin aceptar sus parámetros normativos, a menudo esto

parten los mismos valores. Para una discusión sobre el esquema de esta propuesta, véase Gabriele Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, pp. 57 y 58. Cabe señalar que en la condición (2) tomamos distancia de la propuesta de Taylor a fin de incorporar el importante papel que la autoridad juega en la vergüenza, una función identificada por Richard Wollheim. Sobre este último planteamiento véase Richard Wollheim, *On the Emotions*, Nueva Jersey, New Haven, 1991, p. 170.

²⁹ Es la discriminación reflexiva descrita en el capítulo anterior. *Cfr.* Muñoz y Camacho, “Discriminación o incorrección”.

³⁰ En la formulación de esta pauta causal seguimos a Cheshire Calhoun, “An Apology of Moral Shame”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, núm. 2, 2004, pp. 127-146.

ocurre cuando sólo participa para adquirir recursos o realizar una actividad. Aunque no acepte sus directrices, sin embargo, suele encontrarlas inteligibles, por ejemplo, sabe cuándo ha llevado a cabo conductas evaluadas como positivas o negativas en el marco de la práctica en juego.

Ahora bien, dado que A es un miembro de una práctica social, B reconoce que su punto de vista es relevante. Si indica que no ha cumplido con sus lineamientos normativos, en particular, considera que debe tomar en cuenta su crítica seriamente. De ahí que B pueda sentirse avergonzado cuando A lo desprecia a causa de sus yerros. A fin de refinar el esquema de este planteamiento apuntemos algunas especificaciones adicionales: la crítica de A no señala que incumplió expectativas individuales sino colectivas; ésta expresa un juicio representativo, en el sentido de que otros participantes también pudieron haberlo sostenido; y A disfruta de autoridad en los contornos de la práctica para indicar transgresiones de sus directrices normativas. Aunque Mónica cuestionase los valores racistas de su comunidad, por mencionar un caso, podría sentirse avergonzada si desprecia sus rasgos identitarios un profesionalista cuyo punto de vista considera destacado.

Hemos de advertir que ambas pautas causales formulan condiciones débiles. No afirman que el desprecio ocasione necesariamente la emoción de la vergüenza, sólo indican que puede desencadenarla. En virtud de un acto despreciativo, de hecho, una persona puede vivir otras experiencias afectivas, como compasión, desprecio, ira. Es incluso posible que no sienta una emoción en especial, quizá porque consideró la situación como irrelevante o pasó inadvertida para ella. A pesar de su debilidad causal, dichas pautas señalan un hecho fundamental en una sociedad como la nuestra. El portador de un estigma sufrirá reiteradamente a lo largo de

su vida comportamientos despreciativos en diversos ámbitos de sociabilidad, que de manera continua le expresarán que ejemplifica un valor repudiado socialmente, lo cual facilitará que se vea a sí mismo como una persona degradada o carente de valor. Tal problemática se agrava en caso de que asuma acriticamente las representaciones despectivas de su colectivo, pero incluso cuando las rechaza puede avergonzarse de su condición si forma parte de prácticas sociales que repudian rasgos característicos de su grupo social.

Desprecio, vergüenza y jerarquías sociales

En la sección anterior sostuvimos que la dinámica entre el desprecio y la vergüenza cristaliza la visión de un mundo social profundamente jerarquizado. Cuando estas emociones se basan en estereotipos despectivos, tanto el discriminador como el discriminado *realmente* ven algunas personas como miembros malogrados de la comunidad humana o política. Dicha percepción no es azarosa en el marco de una sociedad como la nuestra, ya que depende de prácticas opresivas sedimentadas a lo largo de su historia, las cuales perduran incluso hasta nuestros días. ¿La sociedad democrática que anhelamos construir puede fundamentarse en una mitología social, en la que ciudadanos propiamente humanos conviven con personas infrahumanas o intrínsecamente inferiores?

A pesar de que este cuestionamiento es atendible, se enfrenta a un adversario el examen que hemos desarrollado acerca del desprecio y la vergüenza. Él se vincula a la concepción según la cual la dinámica que establecen ambas emociones sólo comprende percepciones visuales (te veo inferior a mí/te veo superior a mí). Es una lástima que nuestros conciudadanos se perciban de aque-

lla manera, continúa el objeto, pero no existe una problemática atendible a menos que transgredan derechos fundamentales o impidan acceder a bienes críticos.

La postura del adversario presupone erróneamente dos planteamientos: las democracias liberales sólo deben resguardar el esquema normativo de los derechos y las oportunidades, y la dinámica emocional en juego únicamente involucra percepciones sensoriales. Por un lado, su punto de vista reduce en demasía las metas legítimas de las democracias liberales: además de proteger aquel marco normativo, aspiran a crear arreglos sociales cada vez menos injustos. En consecuencia, no pueden mostrarse indiferentes a las percepciones en cuestión, pues, tal como sostuvimos en los apartados anteriores, estas últimas refuerzan la opresión cultural de los grupos discriminados. Por otro lado, el adversario se equivoca cuando sostiene que la interacción entre el desprecio y la vergüenza comparte de manera exclusiva percepciones sensoriales, ya que no sólo establece modos de representación del orden social sino también efectivamente lo construye. En esta sección nos dedicaremos a argumentar a favor de este último punto.

Para hacerlo hemos de llevar a cabo una discusión acerca de la relación entre los papeles sociales y las emociones del desprecio y la vergüenza.⁵¹ Éstos denotan, en un sentido amplio, un conjunto de lineamientos prescriptivos que nos señalan cómo debemos comportarnos o qué cualidades debemos tener. Dichas exigencias cristalizan un ideal de la persona, el cual caracteriza la excelencia solicitada en el desempeño de un papel dado. Tales directrices nos permiten determinar si la conducta de una persona cumplió exitosamente ciertos requerimientos establecidos por su papel so-

⁵¹ Sally Haslanger, *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, pp. 42 y 43.

cial. Y una vez esclarecida esta cuestión, podremos identificar el grado de aceptabilidad de la interpretación de su papel asignado socialmente. Pensemos en el papel de un profesionista respetable. En nuestra sociedad éste comparte notas culturales de los grupos étnicos dominantes, las que poseen una impronta prescriptiva. Un profesionista indígena que pronuncia de manera incorrecta el español no cumple a cabalidad esos preceptos culturales, porque estos últimos le exigen no expresar su origen étnico. Habríamos de concluir entonces que no se comporta como un profesionista notable dados los lineamientos de su colectivo.

Resulta crucial señalar aquí que las funciones pueden sostener arreglos colectivos opresivos. Estos últimos engloban desde prácticas sociales formales e informales hasta instituciones o políticas, y adquieren una impronta opresiva en el momento en que establecen un desequilibrio de poder injustificado. Tal desbalance ocasiona que algunos grupos ocupen una posición privilegiada mientras que otros una subordinada, en el sentido de que los primeros obtienen beneficios de los arreglos involucrados y, en cambio, los segundos sufren desventajas en determinados ámbitos sociales. Por ejemplo, a raíz de que los indígenas experimentan serias dificultades para satisfacer el papel social de un profesionista respetable, suelen acceder a puestos laborales de rango medio o bajo, lo cual refuerza su posición de desventaja tanto en una esfera económica como en una social.

El estudio de los papeles sociales que hemos realizado arroja luz sobre cómo la dinámica entre el desprecio y la vergüenza mantiene estructuras opresivas. A continuación, discutiremos cómo se puede provocar dicha dinámica, porque nos motiva a amoldar nuestra conducta a las directrices marcadas por cargos opresivos. A fin de alumbrar esta cuestión hemos de introducir las siguientes

condiciones en nuestro esquema argumentativo: *a*) un observador manifiesta desprecio cuando una persona no sigue adecuadamente cierta prescripción de su rol social; *b*) ante la expresión de su emoción, ella puede sentirse avergonzada; y *c*) a raíz de su experiencia afectiva es posible que, a fin de actuar en conformidad con el mandato requerido, modifique su constitución como persona o su conducta.⁵² Es necesario advertir que estas afirmaciones establecen condiciones causales débiles. Cabe la posibilidad de que el observador o el transgresor no sienta ninguna emoción o sufra otras reacciones afectivas, también puede suceder que este último no emprenda un curso de acción determinado, incluso cuando quedara atrapado por la vergüenza.

A pesar de establecer una relación de causalidad débil, en ámbitos en los que ninguna autoridad oficial nos obliga a cumplir cierta normatividad, la dinámica del desprecio y la vergüenza constituye una de las principales motivaciones para amoldar la conducta a los roles sociales. ¿Por qué la vergüenza basada en el desprecio nos impulsa a satisfacer las prescripciones que estos últimos imponen? Dicha emoción ocasiona un profundo dolor psicológico, equivalente a un daño físico relevante. Tener una concepción de uno mismo como alguien cuyo valor ha sido socavado es doloroso, pero es casi intolerable considerar que otros nos perciben de igual forma.⁵³ La vergüenza cristaliza dos tendencias de acción características a fin de gestionar este sufrimiento psíquico. Cuando podemos eludir la situación problemática, establece el deseo de evitarla de alguna manera, quizá abandonándola, ocultándonos o incluso aniquilán-

⁵² Cabe señalar que la propuesta de Elster da cuenta de las normas sociales en general, entre las que se encuentran las normas de rol en particular. Elster, *op. cit.*, pp. 145-148 y 154-156.

⁵³ *Ibid.*, p. 154.

donos. Pero si no podemos dejarla a un lado, configura el deseo de erradicar de algún modo los tratos aversivos de nuestra vida, para llevar a cabo esta ardua labor, podemos modificar la constitución de nuestra persona, transformando nuestro carácter o estructura corporal.⁵⁴

La cuestión indígena nos permite ilustrar la conexión entre los papeles sociales, el desprecio y la vergüenza que acabamos de discutir. Tal relación puede ocasionar la segregación de los indígenas en espacios sociales que no corresponden con los roles estereótipicamente asignados a ellos, lo cual refuerza en última instancia su exclusión social. Imaginemos a un indígena que, a causa de las actitudes despreciativas que pudiera encontrar, se excluye a sí mismo de desarrollar sus habilidades en ámbitos dominados simbólicamente por otros grupos étnicos. Además, es posible que la relación en cuestión provoque la inclusión desigual, en especial, puede motivar a los indígenas a cambiar su constitución física o carácter para cumplir los roles sociales que promueven la primacía cultural de otros grupos. Dicha transformación sucede cuando un profesionista indígena elimina los rasgos que expresan su origen étnico, como la pronunciación del español con la cadencia de su lengua materna, a fin de moldear su comportamiento de acuerdo con las representaciones dominantes de la respetabilidad profesional.

De este modo, la dinámica del desprecio y la vergüenza posee la facultad de perpetuar una matriz opresiva. El planteamiento que hemos desarrollado para sostener esta postura cuenta con un adversario, quien esgrime dos objeciones en su contra. En primer lugar, critica con severidad los sesgos presentes en nuestra propuesta, en especial, advierte que nuestro esquema analítico se fundamenta

⁵⁴ Sobre el papel de la vergüenza en modificar la constitución de la persona véase Wollheim, *op. cit.*, p. 156.

en un estudio parcial de la vergüenza, ya que se enfoca en episodios singularmente intensos de la emoción. Pero, continúa nuestro contrincante, ésta no siempre comprende un profundo dolor psicológico, que nos impulsa a modificar nuestros rasgos físicos o nuestras conductas a fin de amoldarnos a un rol social opresivo. Esta objeción se viene abajo, sin embargo, cuando recordamos que sólo discutimos una modalidad de la vergüenza, a saber, la vergüenza desencadenada por reacciones despreciativas basadas en estereotipos despectivos. En este caso, como argumentamos en las secciones anteriores, las personas afectadas reconocen constantemente que portan un estigma, el cual las convierte en un objeto recurrente del repudio social, provocándoles un profundo malestar psíquico.

En segundo lugar, el adversario cuestiona la relevancia que hemos asignado a los roles sociales. Si bien juegan un papel destacado en grupos definidos en términos culturales, sostiene nuestro antagonista, podemos mantenernos escépticos en lo que atañe a los grupos definidos en términos económicos, ya que esta última dimensión de la realidad social involucra otros factores centrales en su caracterización, como las dinámicas generadas por los sistemas de producción. Esta objeción resulta pertinente para nuestro marco analítico, porque los indígenas no sólo son discriminados por su identidad cultural, sino también por el lugar que ocupan en el sistema de cooperación económica. El punto de vista del adversario, sin embargo, no toma en cuenta que la esfera económica también deja un espacio para los roles sociales. Por ejemplo, además de vivir condiciones materiales adversas, que podemos caracterizar con un lenguaje estrictamente económico, una persona en situación de pobreza ocupa una posición proscrita en su colectivo. Su destierro depende en parte de un juicio social que señala sus faltas en cumplir diversos roles (el papel de unos padres que

atienden los requerimientos de sus hijos, de una persona capaz de satisfacer sus propias necesidades o de un cooperador pleno de su comunidad).⁵⁵ Por esta razón, si sólo utilizamos un enfoque economicista, no obtendremos una comprensión cabal de la situación que sufren las personas en situación de calle en el marco de las sociedades contemporáneas.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo estudiamos aspectos centrales del concepto de discriminación socialmente relevante. En relación con los males morales producidos por la discriminación, argumentamos que no sólo abarcan la transgresión de derechos fundamentales, sino que también involucran formas de degradación y opresión social. En especial, defendimos que existen actos discriminatorios que degradan a ciertos miembros de nuestra sociedad, al mismo tiempo que refuerzan la opresión de su grupo. Basándonos en el examen de la faceta afectiva de la discriminación, especificamos que estos males morales son relevantes porque, a la vez que refuerzan una matriz de injusticias sociales, mantienen la visión de un orden social profundamente jerarquizado. De este modo, debido a su relevancia normativa, una sociedad democrática no puede mostrarse indiferente a las conductas que discutimos en este trabajo. Pues, en caso de que las deje a un lado, además de impedir alcanzar el objetivo de construir una sociedad menos injusta, en última instancia transgredirá uno de sus principios fundamentales: la igualdad ciudadana.

⁵⁵ Para una discusión de la relación de la pobreza con los roles sociales y la vergüenza véase Robert Walker *et al.*, “Poverty in Global Perspective: Is Shame a Common Denominator?”, en *Journal of Social Policy*, vol. 2, núm. 42, 2013, pp. 215-233.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Elizabeth, *The Imperative of Integration*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2010.
- Ben-Zeev, Aaron, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, MIT Press, 2001.
- Calhoun, Cheshire, “An Apology of Moral Shame”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, núm. 2, 2004.
- Castellanos Guerrero, Alicia, “Imágenes racistas en ciudades del suroeste”, en Alicia Castellanos Guerrero [coord.], *Imágenes del racismo en México*, México, UAM/Plaza y Valdés, 2003.
- Choi, Sungho y Michael Fara, “Dispositions”, en Edward Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. En <<https://plato.stanford.edu/entries/dispositions>>.
- De Sousa, Ronald, “Emotions, Education, and Time”, en *Metaphilosophy*, vol. 21, núm. 4, 1990.
- Deonna Julien *et al.*, *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion*, Nueva York, Cambridge University Press, 2012.
- Ekman, Paul y Wallace Friesen, “A New Pan-Cultural Facial Expression of Emotion”, en *Motivation and Emotion*, vol. 10, núm. 2, 1986.
- Elster, Jon, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.
- Fiske, Susan, “Stereotyping, Prejudice, and Discrimination”, en Susan Fiske *et al.* [eds.], *Handbook of Social Psychology*, Nueva York, McGraw Hill, 1998.
- Frye, Marlyn, “Oppression”, en Anne Minas [ed.], *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men*, Belmont, Wadsworth, 2000.

- Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1963.
- Haslanger, Sally, *Critical Theory and Practice*, Ámsterdam, Universiteit van Ámsterdam, 2015.
- _____, *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.
- Hellman, Deborah, *¿When is the Discrimination Wrong?*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- Hernández Peralta, Hazahel, *Discriminación, igualdad y emociones*, 2020 (Tesis doctoral, México, UNAM).
- Lippert-Rasmussen, Kasper, *Born Free and Equal?: A Philosophical Inquiry Into the Nature of Discrimination*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.
- Macalester, Bell, *Hard Feelings. The Moral Psychology of Contempt*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.
- Manson, Michael, “Contempt as a Moral Attitude”, en *Ethics*, vol. 113, núm. 2, 2003.
- Prinz, Jesse, “Which Emotions Are Basic?”, en Dylan Evans y Pierre Cruise [comps.], *Emotion, Evolution and Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006.
- Tappolet, Christine, *Emotions, Value and Agency*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- Taylor, Gabriele, *Pride, Shame, and Guilt*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- Walker, Robert *et al.*, “Poverty in Global Perspective: Is Shame a Common Denominator?”, en *Journal of Social Policy*, vol. 2, núm. 42, 2013.



HAZAHEL HERNÁNDEZ PERALTA

Wollheim, Richard, *On the Emotions*, Nueva Jersey, New Haven, 1991.

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991.

¿QUÉ NOS DICE LA TEORÍA IDEAL SOBRE LA DISCRIMINACIÓN?

Moisés Vaca Paniagua

INTRODUCCIÓN

En la filosofía política contemporánea existe un amplio debate sobre si es posible que propuestas teóricas normativas e idealizadas pueden atender de manera correcta el problema de la discriminación, imperante en todas las sociedades democráticas. Muchos autores han criticado la falta de contacto con los contextos particulares en los que surge la discriminación para plantear puntos de partida metodológicos distintos. En este texto, me propongo revisar tres formas en que este conjunto de ideas puede exponerse en contra de los principios de justicia defendidos por John Rawls: lo que llamo la *crítica a la teoría ideal*, la *crítica de la discriminación institucional*, y la *crítica de la discriminación personal*. Defenderé que, mientras las dos primeras son incorrectas y por lo tanto no tenemos que renunciar al carácter ideal de la teoría de Rawls, ni agregar nuevos principios a la justicia como equidad, la tercera es

correcta y responderla requiere de desarrollar un *ethos igualitario* adecuado para el dominio de las relaciones personales de los ciudadanos.

Para poder desarrollar y entender estas críticas, primero tenemos que reparar en tres aspectos de la teoría rawlsiana: el contenido de los principios de la justicia como equidad, el carácter ideal de la teoría y lo que considero el ideal igualitario fundamental que una sociedad gobernada por dichos principios recrea. En esta introducción expondré esos tres aspectos para luego dar paso a las críticas en las secciones subsecuentes.

Como es de todos conocido, la teoría de Rawls plantea un ideal de sociedad democrática de acuerdo con el cual dicha sociedad puede ser considerada justa cuando las instituciones de la estructura básica distribuyan los bienes primarios (derechos y libertades, oportunidades, poderes y prerrogativas a cargos de elección, ingreso y riqueza y las bases sociales del respeto propio) de acuerdo con los principios de justicia correctos. Esta es la forma, pues, en que dichas sociedades deben resolver lo que Rawls llama el problema de la justicia. De manera relevante, Rawls sostiene que los principios de justicia que deben guiar dicha distribución, y a los que denomina la justicia-como-equidad, son los siguientes:

- 1) Las personas deben contar siempre con un mínimo social de bienes primarios asegurados, que sea suficiente para el ejercicio efectivo de las libertades.¹
- 2) “Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales,

¹ John Rawls, *La justicia como equidad, una reformulación*, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2001, p. 44.

que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”.²

Las desigualdades económicas tienen que satisfacer dos condiciones:

- 3) “Tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades”.³
- 4) “Deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.⁴
- 5) Las instituciones de una generación determinada deben dejar recursos y “una base material suficiente para establecer instituciones efectivas, al amparo de las cuales puedan ser alcanzadas las libertades básicas” por las generaciones futuras.⁵

Estos cinco principios forman el contenido de la justicia como equidad a lo largo del corpus rawlsiano. Sin embargo, la discusión sobre justicia distributiva generada por la propuesta de Rawls usualmente se ha concentrado sólo en PL, PIEO y el principio de diferencia: en si acaso son correctos, en por qué la prioridad de uno sobre otro, en el dominio de su regulación, etc. Es por la inclusión de estos principios que la propuesta rawlsiana es conocida como una forma de liberalismo igualitario, en el que tanto el valor de

² *Ibid.*, p. 72. (Al que referiremos como PL).

³ *Ibid.*, p. 73. (Al que referiremos como PIEO).

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 270.

la libertad como el de la igualdad son fundamentales en la construcción y regulación de los arreglos institucionales democráticos.

Ahora, debemos reparar en las tesis rawlsianas que sostienen que su teoría es ideal. La distinción entre teoría ideal y no ideal fue presentada por Rawls en distintos momentos de su obra y de diferentes maneras. En la discusión contemporánea al respecto, usualmente se dice que la teoría de Rawls es ideal en un sentido técnico y en uno no técnico.⁶ Es ideal en el sentido no técnico, porque, como ya he mencionado, la teoría de Rawls propone un *ideal* de sociedad al que debemos aspirar. Este sentido es expresado en la famosa caracterización de su teoría como una descripción de una “utopía realista”⁷ y parece compartido por otras teorías de corte normativo sobre cómo estructurar la sociedad que plantean, en un alto nivel de generalidad, distintos ideales que alcanzar, como el republicanismo (*i.e.*, una sociedad libre de dominación), el marxismo (*i.e.*, una sociedad libre de explotación laboral y de enajenación), el libertarismo (*i.e.*, una sociedad cuya libertad negativa no sea limitada por ningún otro valor), etc. En general, cualquier acercamiento normativo a los problemas sociales puede ofrecer ideales respecto a qué alcanzar, metas a las que se debe aspirar de acuerdo con los valores fundamentales relevantes de la teoría en cuestión. Como veremos en la siguiente sección, la *crítica a la teoría ideal* ataca este sentido no técnico en el que la teoría de Rawls es ideal.

Además, como he mencionado, esta teoría es ideal en un sentido técnico, motivo de iguales controversias. Rawls sostiene que su

⁶ Laura Valentini, “On the Apparent Paradox of Ideal Theory”, en *The Journal of Political Philosophy*, núm. 17, 2009, pp. 352-355. También véase Holly Lawford-Smith, “Debate: Ideal Theory-A Reply to Valentini”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, núm. 3, 2010, pp. 357-368.

⁷ John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999, p. 6.

teoría opera bajo el dominio de la *cláusula de obediencia estricta* a los principios de justicia, y la *cláusula de condiciones favorables*.⁸ La primera de éstas es utilizada por Rawls para sostener que, en una sociedad en la que no hay obediencia estricta a los principios de justicia, surgen preguntas que tienen que ver con cómo lidiar con la injusticia:

Comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra.⁹

En este pasaje Rawls explicita el tipo de preguntas que no son de atención primaria cuando una teoría opera bajo la cláusula de obediencia estricta. Por ello, son preguntas atendidas desde la teoría no ideal. Sin embargo, como él mismo explica, la idea básica de plantear una teoría ideal de justicia es que puede ofrecer guías sobre cómo atender estas preguntas, ya que se opere desde una perspectiva no ideal. Sobre ello, abundaré en la siguiente sección.

Por su parte, la *cláusula de condiciones favorables* usualmente se interpreta como una tesis que establece que no habrá contingencias naturales y sociales atípicas que impidan la continuación estable de una sociedad bien ordenada de una generación a la siguiente. Esto es, que la teoría ideal puede indagar sobre cómo sería una sociedad bien ordenada bajo condiciones realistas, pero

⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores Gonzáles, México, FCE, 2000, pp. 22, 251, 321 y 322. John Rawls, *The Law of Peoples...*, pp. 4-10; John Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 36 y 100; Valentini, *op. cit.*, p. 1; John Simmons, "Ideal and Non-Ideal Theory", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, 2010, p. 8.

⁹ Rawls, *Teoría de la justicia...*, p. 22.

razonablemente favorables.¹⁰ Como veremos, para contestar a la *crítica de la discriminación institucional* en la sección tres, necesitaremos una delimitación más precisa de dicha cláusula —*i.e.*, qué puede contar como condiciones realistas y a la vez razonablemente favorables y qué no.

Finalmente, para poder atender a las tres críticas que nos ocuparán, me parece muy importante delimitar el tipo de ideal en el más alto grado de generalidad que plantea la teoría de Rawls con relación al valor de la igualdad. Las críticas en cuestión presionan a la teoría ideal de Rawls con relación a su utilidad o corrección con relación al combate a la discriminación, y ésta no es otra cosa que uno de los embates más profundos a la igualdad ciudadana a la que una sociedad democrático-liberal aspira.

En la filosofía política contemporánea, existe una discusión de largo aliento respecto a cómo entender el valor de la igualdad. En particular, la pregunta sobre qué tenemos que hacer en la sociedad para respetar nuestro *estatus de igualdad* ha encontrado dos respuestas divergentes. Por un lado, los así llamados *igualitaristas de la suerte* sostienen que el estatus de igualdad de los ciudadanos será respetado cuando la distribución hecha por el Estado (independientemente de la métrica de la justicia que se adopte), esté gobernada por el *principio suerte-elección*. Este principio sostiene que, dada una distribución determinada, ningún agente debe hallarse en una posición de desventaja con relación a los demás agentes a menos que dicha posición se deba a las propias elecciones.

¹⁰ Rawls, *Teoría de la justicia*... , pp. 26, 36 y 37. Aaron James, “Constructing Justice from Existing Practice. Rawls and the Status-Quo”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, núm. 3, 2005, p. 282. Juan Espíndola y Moisés Vaca, “The problem of historical rectification for Rawlsian theory”, en *Res Publica*, vol. 20, núm. 3, 2014, pp. 235.

nes del agente.¹¹ Por otro lado, autores en ocasiones identificados como *igualitaristas sociales*,¹² sostienen que el respeto al estatus de igualdad de los ciudadanos en una sociedad democrática no requiere de la ciega eliminación de la suerte en la distribución de bienes que haga el Estado. Por el contrario, proteger dicho estatus requiere que el Estado y la sociedad garanticen la participación política y social en pie de igualdad, sin jerarquías; esto es, que independientemente de las determinantes económicas o meramente distributivas en una sociedad, cada ciudadano debe siempre tener el mismo estatus político que los otros, por lo cual debe tener la misma capacidad de injerencia política.

Por supuesto, qué tipo de ideal de igualdad y de sociedad justa, en último término, defiende Rawls que no ha sido ajeno a esta controversia. Por un tiempo preponderante, y dado que el igualitarismo de la suerte surgió en las discusiones sobre justicia distributiva como una mejora al principio de diferencia (al ampliar la propia justificación rawlsiana de dicho principio), se asumía que el ideal igualitario de Rawls tenía que ver con un paradigma estrictamente distributivo y nada más —*i.e.*, la idea de que proteger

¹¹ Para algunas formulaciones de esta posición véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000; G. A. Cohen, “Incentives, Inequality, and Community”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992; Elizabeth S. Anderson, “What Is the Point of Equality?”, en *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999; Larry S. Temkin, *Inequality*, Oxford University Press, 1995; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2a ed., Oxford University Press, 2002; Kok-Chor Tan, “A Defense of Luck Egalitarianism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 105, núm. 11, 2008.

¹² Anderson, *op. cit.*; Timothy Hinton, “Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, núm. 1, 2001; Samuel Scheffler, “What Is Egalitarianism”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 1, 2005; Véronique Munoz-Dardé, “Equality and Division: Values in Principle”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 79, 2005.

el estatus de igualdad de los ciudadano sólo requiere de la correcta distribución de algo, bienes, recursos, oportunidades, etcétera.¹⁵

Sin embargo, más recientemente otros autores han tratado de ofrecer una lectura de la teoría de la justicia de Rawls, de acuerdo con la cual la distribución igualitaria de bienes primarios no es más que un medio para alcanzar la igualdad social, entendida como el aseguramiento del mismo estatus político.¹⁴ Desde mi punto de vista, me parece que el corpus rawlsiano en general favorece esta lectura. Hay varias razones para sostener esto. Primero, la primacía que Rawls ofrece al valor equitativo de las libertades políticas.¹⁵ Segundo, la propia defensa rawlsiana de la primacía de PL sobre el resto de los principios descansa enteramente en la importancia de las bases sociales del respeto propio:

Naturalmente, de esto no se sigue que, en una sociedad justa, nadie se preocupe por cuestiones de posición social. La descripción del respeto propio como tal vez el más importante bien primario ha subrayado la gran significación del modo en que creemos que nos valoran los otros. Pero, en una sociedad bien ordenada, la necesidad de una posición se satisface mediante el reconocimiento público de las instituciones justas, junto con la vida interna plena y diversa de las muchas y libres comunidades de intereses que la libertad permite. La base del [respeto propio] en una sociedad justa no es el [salario] sino la distribución públicamente reconocida de derechos y libertades fundamentales. Y al ser igual esta distribución, todos tienen asegurado un [estatus igual] cuando se reúnen para regir los asuntos comunes de la sociedad en general.¹⁶

¹⁵ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Ariel, 1995, p. 100.

¹⁴ Anderson, *op. cit.*; Hinton, *op. cit.*; Scheffler, *op. cit.*; Munoz-Dardé, *op. cit.*

¹⁵ Rawls, *Una teoría de la justicia...*, pp. 200-203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 492. Corchetes de Vaca Paniagua.

En este pasaje, y en el resto de la sección 82 de *Una Teoría de la Justicia*, Rawls desarrolla la idea de que las personas en una sociedad bien ordenada fundan su respeto propio en el hecho de que las instituciones sociales garantizan iguales libertades y derechos, y es precisamente esto lo que garantiza la prioridad de PL sobre el resto de los principios de la justicia como equidad.¹⁷ Por supuesto, defender la igual distribución de libertades y derechos, no tiene que ver con la meticulosa eliminación de la suerte en la distribución de desigualdades económicas.

Así, pues, tomarse en serio la idea de que el bien primario más importante son las bases sociales del respeto propio, razón por la cual tiene prioridad PL sobre los demás principios, parece favorecer una lectura de acuerdo con la cual el ideal igualitario fundamental que recrea una sociedad es social, más que distributivo.

LA CRÍTICA A LA TEORÍA IDEAL

Veamos entonces lo que plantea la primera de las críticas: a saber, la idea de que la teoría de Rawls, al simplemente ofrecer un *ideal* (el sentido no técnico) sobre cómo debería ser una sociedad (esto es, la utopía realista de una sociedad bien ordenada), no nos sirve para combatir las estructuras sociales opresivas y discriminatorias que recaen sobre las mujeres y otros grupos sociales usualmente desaventajados y, lo que es peor, incluso puede oscurecer la urgente necesidad de llevar a cabo dicho combate en las sociedades democráticas contemporáneas. Llamemos a esta idea la *crítica a la teoría ideal*.

¹⁷ Para un excelente desglose de este argumento véase Henry Shue, "Liberty and Self-Respect", en *Ethics*, vol. 85, núm. 3, 1975.

Es importante resaltar que la *crítica a la teoría ideal* no está, o al menos no sólo, dirigida al uso de las estipulaciones de *obediencia estricta y condiciones favorables* al hacer filosofía política. En cambio, el objetivo primario de esta crítica es el hecho de que la teoría rawlsiana se concentra en ofrecer una descripción de cómo sería una sociedad idealmente.¹⁸ Esta crítica no me parece correcta al menos por tres razones.

Primero, una de las tareas más importantes de la filosofía política (como una rama de la filosofía práctica) es ofrecer descripciones sobre cómo deben ser las cosas desde un punto de vista normativo. Este ejercicio no es fútil, al considerar que en muchos casos existen fuertes desacuerdos sobre cómo de hecho deberían ser las cosas. Por ejemplo, muchas personas (incluidos filósofos, políticos y ciudadanos) difieren sobre cuánta desigualdad salarial debe ser permitida en una distribución justa de las cargas y ventajas de la cooperación social. Este desacuerdo es sobre *cómo debe ser* una distribución justa. Sólo cuando sabemos el *ideal* que queremos alcanzar a este respecto (por ejemplo, si nuestra distribución debe permitir sólo desigualdades salariales de acuerdo con el principio de diferencia, o con un principio todavía más igualitario, o con uno más libertario), podemos darnos cuenta de *qué tan lejos* estamos de dicho ideal en nuestra distribución actual y preguntar entonces *cómo* podemos ajustarla para aproximarnos más al ideal. Estos dos pasos siguientes no son posibles sin saber que ideal es el que queremos que nuestra distribución alcance.

Hay un número infinito de ejemplos como éste. Piénsese en las controversias sobre el aborto, la eutanasia, el alcance de la segu-

¹⁸ Para variaciones de esta crítica véanse Charles Mills, "Ideal Theory as Ideology", en *Hypatia*, vol. 20, núm. 3, 2005; Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge University Press, 1992.

ridad social, las políticas migratorias, las relaciones interétnicas y de grupos culturales, los derechos de la comunidad LGTBIQ+, etc. Todas estas controversias pueden ver sus respectivas discusiones enriquecidas cuando abrevan de análisis normativos que plantean diferentes ideales a los que se aspira. Por supuesto, una vez que acordemos qué ideal debemos perseguir en cada caso particular, surge la apremiante pregunta sobre cómo acercarse a dicho ideal considerando las condiciones actuales de nuestra sociedad. Sin embargo, como he dicho, esta pregunta sólo puede surgir si tenemos cierta noción de hacia dónde queremos ir, qué queremos realizar. En este sentido, la *crítica a la teoría ideal* subsume todo el trabajo normativo posible a la teoría transicional, sin darse cuenta de que cualquier ejercicio transicional requiere de saber qué es lo que queremos alcanzar.

Segundo, es importante recalcar que la *crítica a la teoría ideal*, no hace justicia a las pretensiones prácticas de la teoría de Rawls. Se concentra en señalar las posibles deficiencias de plantear *ideales* que estén alejados de las condiciones sociales actuales, esto es, en la parte *utópica* de dicha teoría. Pero se olvida de que, de acuerdo con Rawls mismo, como vimos en la sección anterior, dicha teoría tiene que ser *realista*, esto es, plantear ideales realizables, si condiciones razonablemente favorables lo permiten. De ahí el famoso *dictum*:

[...] partamos del supuesto de que una concepción política debe ser practicable, que debe caer dentro de lo posible. Esto contrasta con una concepción moral que no es política: una concepción moral puede condenar el mundo y la naturaleza humana como demasiado corruptos para sentirse motivados por sus preceptos e ideales.¹⁹

¹⁹ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 246.

Este pasaje remarca inmejorablemente las irrenunciables pretensiones prácticas de la teoría rawlsiana. De hecho, esta pretensión práctica distingue a la teoría de Rawls de otras propuestas como la de G. A. Cohen, quien explícitamente sostiene que la labor de la filosofía política no es decirnos cómo actuar con relación a la justicia en el absoluto, sino qué pensar al respecto:

[...] suppose that, like me, you think that political philosophy is a branch of philosophy, whose output is a consequential for practice but not limited in significance to its consequences for practice. Then you may, as I would, protest that the question for political philosophy is not what we should do but what we should think, even when what we should think makes no practical difference.²⁰

A lo largo de toda su vida teórica, Rawls se opuso a esta posición. De acuerdo con él, la filosofía política tiene una función práctica irrenunciable, como lo atestigua no sólo el pasaje citado, sino muchas otras ideas (*i.e.*, el hecho de que los *primeros* principios de justicia deben *regular* distribución de cargas y ventajas de la cooperación social, el hecho de que la filosofía política tenga el papel de aportar clarificación conceptual a la luz del pluralismo de visiones morales encontradas en la sociedad, el papel de orientar cómo entender los fines de la sociedad en su conjunto e incluso el papel de ayudar en la reconciliación social.²¹ Toda esta relevancia práctica que Rawls adscribe a su propia teoría no es considerada en lo absoluto por la *crítica a la teoría ideal*. Igualmente, dicha relevancia práctica limita el tipo de ideal que pueda plantearse, ya que de acuerdo a ella sería una justa crítica interna sostener que el ideal planteado es simplemente irrealizable. No podemos idealizar, por ejemplo, que

²⁰ Cohen, *Requing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008.

²¹ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 1-4.

el pluralismo de visiones morales encontradas no es una condición permanente de las sociedades democráticas, o que los ciudadanos incluso mejor intencionados y en las mejores circunstancias no tendrán en ocasiones una tendencia a desobedecer alguna directriz del Estado, dada la naturaleza psicológica humana.²² Los ideales planeados, pues, deben evitar salirse de los contornos de lo realizable y de lo que, aunque lejano, podría ser factible dado el tipo de seres que somos y el tipo de circunstancias que enfrentamos.

Tercero, me parece que la *crítica a la teoría ideal* sólo puede acertar si no es posible mostrar que la teoría ideal en cuestión no tiene las herramientas para, ya considerando un escenario no ideal en el que suceden injusticias o formas de discriminación particulares, guiar la acción en tales circunstancias. Algo similar a esto, me parece, es lo que Rawls quiere sostener en el siguiente pasaje (al referirse a la omisión deliberada de un trato teórico sobre las formas *actualmente existentes* de discriminación étnica y de género en las sociedades democráticas):

Se trata realmente de una omisión de *Teoría*. Pero una omisión no es tanto como un defecto, sea en la agenda de la obra sea en su concepción de la justicia. Que se trate de un defecto dependerá de lo bien que articule dicha concepción los valores políticos necesarios para afrontar esas cuestiones. La justicia como equidad, y otras concepciones liberales como ella, sería gravemente defectuosa, ciertamente, si careciera de los recursos para articular los valores políticos esenciales para justificar las instituciones legales y sociales necesarias para garantizar la igualdad de las mujeres y las minorías.²³

En sintonía con este pasaje, me parece que la *crítica a la teoría ideal* tendría fuerza si de hecho es el caso que no podamos desa-

²² Rawls, *Teoría de la justicia...*, pp. 226 y 227

²³ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 100.

rollar una defensa de la no discriminación imperante en nuestras sociedades *desde* los valores articulados por una concepción ideal de justicia. Espero poder mostrar esto en las secciones que siguen. Además, como he mencionado antes, me parece que sin apelar a ningún tipo de ideal a este respecto simplemente nos resultaría imposible realizar dicha defensa.

LA CRÍTICA DE LA DISCRIMINACIÓN INSTITUCIONAL

Existe otra manera en que se puede criticar el silencio teórico rawlsiano con respecto a las relaciones de género y raciales: a saber, la idea de que la falta de atención directa de la teoría de Rawls a las formas de discriminación actuales en la sociedad oscurece el hecho de que en una sociedad bien ordenada —esto es, una sociedad que es perfectamente regulada por la justicia como equidad—, la discriminación de género o formas de racismo aparecerán dentro de los contextos directamente regulados por los principios de justicia rawlsianos. Llamemos a esta idea la *crítica de la discriminación institucional*.

Consideremos lo que reporta Seana Shiffrin sobre el tratamiento que Rawls ofrece a las relaciones raciales:

The problem of race, for Rawls, may be a problem that arises in non-ideal theory, not ideal theory [...]. This is an appealing thought and has some plausibility. Certainly, many of the pressing issues regarding race, such as reparations and affirmative action, are intimately connected to redress for and reconstruction in the face of public failures and wrongs toward people of color [...]. If the two principles were implemented, the significance of class distinctions as we know them would alter dramatically. Even if class distinctions remained, the absolute level of social stratification would reduce [...]. While these motivations may explain the omission of an in-

depth discussion of race by Rawls, I do not think they fully justify the omission of explicit anti-discrimination principles.²⁴

Ahora consideremos los comentarios de Lisa Schwartzman sobre el mismo tema:

On a similar note, a Rawlsian might argue that because a *Theory of Justice* deals mainly with ideal theory, that is, with a world in which there is ‘full compliance’ (as opposed to ‘partial compliance’) with a theory of justice, Rawls need not address the specific forms of injustice based on factors such as gender and race. There are several problems with this line of argument, however.²⁵

Comparto con estos pasajes la insatisfacción de que a estas alturas de la discusión en filosofía política contemporánea se señale el carácter ideal de la teoría de Rawls como una manera instantánea de descartar la *crítica de la discriminación institucional*. Descartar directamente esta crítica apelando al carácter ideal en el sentido técnico de la teoría de Rawls es un error por al menos tres razones independientes.

Primero, debe decirse que las relaciones étnicas y de género son características permanentes de las sociedades democrático-liberales, así como lo es el pluralismo de visiones morales —o, en términos rawlsianos, de doctrinas comprensivas—. Esto es, las cláusulas de obediencia estricta y condiciones favorables no pueden excluir la existencia de estas relaciones y sus posibles problemas, así como no excluyen el hecho permanente del pluralismo

²⁴ Seana Shiffrin, “Race, Labour, and the Fair Equality of Opportunity Principle”, en *Fordham Law Review*, núm. 72, 2004, p. 1654.

²⁵ Lisa Schwartzman, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*, Pennsylvania, Penn State Press, 2006, p. 68.

razonable. Estas cláusulas, para ser plausibles, deben tener otra función en la teoría como la que he tratado de esbozar en las secciones anteriores.

Segundo, resulta extraño descartar la *crítica de la discriminación institucional* apelando al carácter ideal de la teoría de Rawls cuando críticas parecidas, concentradas en otras relaciones que también generan preguntas relacionadas a la justicia y que también son hechos permanentes de las sociedades democráticas, no han recibido el mismo trato teórico. Estoy pensando particularmente en la crítica realizada por Kymlicka en los años noventa a las teorías del propio Rawls y Dworkin respecto a su falta de atención a las relaciones multiculturales de las sociedades democráticas. Como es de todos conocido, en dichas sociedades liberales existen mayorías y minorías culturales; las relaciones entre ellas y cómo deben gestionarse en el espacio público e institucional genera preguntas sobre cuándo es que éstas son justas. Hasta donde alcanza mi conocimiento, ninguno de los críticos de las propuestas de Kymlicka para incluir como complemento la teoría de Rawls a un conjunto de derechos diferenciados se ha concentrado en señalar que dichas propuestas son equivocadas, debido al carácter ideal de la teoría de Rawls. Al contrario, si la propuesta es o no correcta, y por lo tanto es adecuado incluir tal complemento a la teoría, es algo que debe discutirse a fondo (véase Barry²⁶ para la crítica canónica a la propuesta de Kymlicka a este respecto).

Tercero, descartar *la crítica de la discriminación institucional* apelando al carácter ideal es extraño en un momento en el que la teoría rawlsiana está siendo interpretada de acuerdo con el ideal de justicia igualitaria *social*, y no de acuerdo con la interpreta-

²⁶ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, 2001.

ción prevaleciente en los noventas ofrecida por el igualitarismo de la suerte. De acuerdo con el ideal mencionado, el énfasis en lo que queremos conseguir en una sociedad perfectamente ordenada es evitar la existencia de factores determinados por relaciones opresivas entre los distintos grupos sociales y ciudadanos en la distribución de bienes primarios, y no de factores determinados por la suerte.²⁷ Si esta interpretación de lo que esperamos en una sociedad bien ordenada es correcta, entonces tenemos que tomar nos muy en serio qué herramientas tiene la teoría rawlsiana para mostrar que las relaciones étnicas y de género, como condiciones permanentes de las sociedades democráticas, no están afectadas por factores opresivos.

Así, pues, estas tres razones nos obligan a no descartar *la crítica de la discriminación institucional* apelando al carácter ideal de la teoría de Rawls. Si eso hiciéramos, la teoría no sería lo que esperamos que sea (al menos de acuerdo con la interpretación ofrecida por el ideal social-igualitario). ¿Qué podemos decir, entonces, con relación a dicha crítica? ¿Acaso la justicia como equidad debe complementarse con un principio que explícitamente condene la discriminación por motivo de pertenencia étnica o de género? En este sentido, Shiffrin presiona: “To put it concretely, it is unclear what specific provision of the two principles would directly condemn as unjust the treatment of Rosa Parks and countless other African-Americans who were told they had to sit at the back of the bus”.²⁸

Es importante mencionar que Shiffrin no está pensando en las injusticias relacionadas con las leyes Jim Crow, como injusticias pa-

²⁷ Véase Anderson, *op. cit.*; Norman Daniels, “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003; Scheffler, *op. cit.*; Samuel Freeman, *Rawls*, Routledge, 2007.

²⁸ Shiffrin, *op. cit.*, p. 1647.

sadas en necesidad de rectificación. Otro importante pasaje de su texto pone esto en claro:

It does seem strange to classify, implicitly, anti-discrimination principles along with principles of redress. Anti-discrimination principles seem more analogous to the other, already-acknowledge basic liberties: they demarcate a standard of treatment that is *forward-looking* and that aims at regulate a latent or explicit hazard.²⁹

Shiffrin sostiene que quizá una de las motivaciones de Rawls para no abordar las relaciones étnicas es que los problemas asociados a ellas están vinculados con injusticias históricas, y dichas injusticias estarían fuera de lo que una teoría de la justicia ideal debe tratar (ya sea por la cláusula de condiciones favorables o por la de obediencia estricta).

Sin embargo, la importancia de complementar la teoría de Rawls con principios que mandaten directamente la rectificación histórica es algo que he defendido en el pasado,³⁰ y no quisiera detenerme sobre ello en este texto. Esto debido a que, lo que pone en cuestión la *crítica de la discriminación institucional*, tal como el argumento que Shiffrin sostiene, es que la *posibilidad* de que el tipo de políticas discriminatorias como las de Jim Crow sucedan no es directamente condenada como injusta por los principios de la justicia como equidad. Así, la preocupación de esta crítica es sobre cómo los principios de corte *prospectivo* de la justicia como equidad aseguran que dichas políticas no serán implementadas en una sociedad bien ordenada.

²⁹ *Ibid.*, p. 1655. Las cursivas son nuestras.

³⁰ Véanse Moisés Vaca Paniagua, “Is Rawls’s Theory of Justice Exclusively *Forward-Looking*? On the Importance of Rectifying Past Political Violence”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 45, 2013, pp. 299-330; Espíndola y Vaca, “The Problem of Historical...”, pp. 227-243.

Shiffrin considera qué libertad básica de acuerdo con Rawls sería violada por las políticas discriminatorias mencionadas. Concluye que en el aparato rawlsiano estas políticas institucionalizan algo así como una violación a la “libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal como están definidos por el concepto de Estado de derecho”.⁵¹ Aunque Shiffrin concede que el “arbitrary treatment arguably conflicts with the principles underlying the rule of law’ [...] ‘it is certainly regrettable that the antidiscrimination character of these principles [Rawls’s principles] is so submerged”.⁵²

Pero podría defenderse que el carácter antidiscriminatorio del primer principio de justicia rawlsiano, PL, no está tan oculto. Además de las libertades sobre el Estado de derecho en las que se enfoca Shiffrin, PL rechaza el carácter discriminador de las leyes como Jim Crow por el hecho de que las libertades deben distribuirse de manera igualitaria entre todos los ciudadanos. En el caso particular que nos ocupa, aunque podría defenderse (quizá no sin cierta controversia) la libertad de movimiento no está siendo distribuida de manera igualitaria, no es nada controvertido que, al pedir a ciertos ciudadanos que se sienten en la parte trasera de los autobuses en función de su pertenencia étnica, lo que Rawls llama la “libertad de la persona, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica”,⁵³ está siendo distribuida de manera inequitativa.

Es cierto que la importancia de esta libertad crucial no fue explorada a cabalidad por Rawls. Sin embargo, considérese la caracterización que hace Samuel Freeman de dicha libertad, al introducir la lista de todas las libertades básicas:

⁵¹ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 68.

⁵² Shiffrin, *op. cit.*

⁵³ Rawls, *op. cit.*, 2005, p. 272; Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 75.

He [Rawls] mentions five sets of basic liberties: freedom of conscience and freedom of thought; freedom of association; equal political liberties; the rights and liberties that protect the integrity and freedom of the person (including freedom of occupation and choice of careers and a right to personal property); and finally the rights and liberties of the rule of law. *Protections for the physical and psychological integrity and freedom of the person are the most obvious basic rights and liberties, for they forbid unjustified violence, coercion, and enslavement of persons (amongst other things).* Any reasonable conception of justice, liberal or non-liberal, recognizes these as morally protected rights.³⁴

Como sugiere Freeman en este pasaje, los derechos y libertades que protegen la integridad física y psicológica de las personas son extremadamente importantes desde el punto de vista de la justicia liberal. En el mismo sentido, la conexión entre la libertad de opresión psicológica y las bases sociales del respeto propio, en la lucha por alcanzar el ideal igualitario fundamental, debe explorarse más. Sin embargo, me parece que apelar a dicha libertad dentro del aparato teórico rawlsiano es suficiente para condenar directamente como injusto el trato arbitrario establecido por un sistema discriminatorio de derecho.

Apelar a esta libertad básica también clarifica cómo responder a otro de los de Shiffrin. En el razonamiento argumenta que el transporte y otros lugares públicos en los que pueden ocurrir actos discriminatorios, como el caso paradigmático de Rosa Parks ilustra, ni siquiera están regulados por las libertades que asegura el imperio de la ley:

However broadly understood, the guarantee of the rule of law only applies to the state and its legal system. Importantly, it does not represent the

³⁴ Freeman, *op. cit.*, p. 46.

idea that other forms of discrimination in the provision of public amenities by non-governmental actors are unjust in addition to immoral. Many bus companies, lunch counters, and hotels, are, after all, privately operated.⁵⁵

Puede ser materia de debate si las instituciones del transporte público están directamente reguladas por los principios de justicia como parte de la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, está claro que dichas instituciones son, al menos, indirectamente reguladas por ellos, tanto como lo están otras asociaciones privadas. Recuérdese la división entre justicia *local* y *doméstica* adoptada por Rawls.⁵⁶ Por un lado, las asociaciones como las iglesias y universidades están directamente reguladas por diversos principios de justicia local. Éstos, por ejemplo, pueden no mandar políticas estrictamente democráticas en la organización estructural de dichas asociaciones. Por el otro lado, principios domésticos (como los de la justicia-como-equidad) tienen un papel doble: primero, deben regular directamente las instituciones de la estructura básica y, segundo, deben regular indirectamente asociaciones locales y sus principios:

En general, los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la justicia local.⁵⁷

Como ciudadanos, tenemos razones para imponer a las asociaciones las constricciones establecidas por los principios políticos de justicia; pero como miembros de las asociaciones, tenemos razones para limitar esas constricciones, para permitir una vida interna libre y floreciente adecuada a la asociación.⁵⁸

⁵⁵ Shiffrin, *op. cit.*, p. 1648.

⁵⁶ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 34 y 35.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 219.

Rawls sostiene que los principios de la justicia-como-equidad regulan indirectamente aquellos de la justicia local poniendo restricciones sobre ellos. Estas restricciones son suficientes para asegurar que incluso si las instituciones que proveen el transporte público no son parte de la estructura básica (y por lo tanto su estatus se parece más al que tienen los hoteles, clubs, universidades e iglesias), *no pueden* adoptar un principio institucional que comande trato preferencial a algunos de los ciudadanos considerando factores como la etnicidad, ya que las libertades que protegen la integridad de las personas lo impedirían.

Así, pues, parece que PL tal y como está enunciado puede entenderse directamente como un principio en contra de la discriminación. Veamos ahora la relación entre la discriminación y el principio de igualdad equitativa de oportunidades, PIEO. Por supuesto, muchos actos discriminatorios no ocurrirían en una sociedad bien ordenada *debido* a la regulación de PIEO. Shiffirin³⁹ está muy consciente de esto: “employment discrimination is obviously incompatible with the principle of fair equality of opportunity” (de hecho, en parte por esto es que ella ofrece poderosos argumentos en contra de la prioridad de PL sobre PIEO).⁴⁰ Incluso podría defenderse, siguiendo la línea de razonamiento de Shiffirin que, en una sociedad bien ordenada, los ciudadanos fundamentan su estatus de igualdad no sólo en el hecho de que éstos poseen las mismas libertades y derechos, como establece el pasaje de Rawls que revisamos en la introducción, pero también en el hecho de que poseen igualdad equitativa de oportunidades.⁴¹ Tal es la importancia que tiene en una sociedad justa el garantizar dicha igualdad.

³⁹ Shiffirin, *op. cit.*, p. 1650.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Rawls, *Teoría de la justicia...*, p. 492.

Sin embargo, debemos considerar la principal razón por la cual Shiffrin rechaza la idea de que PIEO puede ser entendido primariamente como un principio antidiscriminatorio:

Deriving principles of anti-discrimination from the fair equality of opportunity principle is an unsatisfying route of ensuring racial equality and of marking the wrong of racial discrimination [...] Although a crucial reason that discrimination is so offensive to our sense of justice has to do with the distorting effect on individuals' career prospects, other opportunities and equal access to power, it is not the exhaustive, or perhaps the central, objection to racial discrimination.⁴²

El punto de Shiffrin aquí es que, incluso cuando muchos actos discriminatorios no ocurrirían debido a la regulación de PIEO, el compromiso para evitar la discriminación es más fundamental que la necesidad de asegurar la igualdad equitativa de oportunidades entre los ciudadanos. Esta es una idea controvertida que ahora se discute mucho en la literatura sobre discriminación bajo la siguiente pregunta: ¿qué daña la discriminación en las personas? Las respuestas canónicas son tres: *i*) derechos, *ii*) igualdad de oportunidades y *iii*) el respeto a las personas como tal. En esta discusión, hemos visto que de acuerdo con los dos principios de justicia rawlsianos, las tres respuestas pueden ser correctas en distintos casos. En particular, PL sostiene que lo que está mal con la discriminación es que afecta la integridad personal de los ciudadanos (por violar la libertad de vivir sin opresión psicológica); a su vez, PIEO sostiene que la discriminación afecta la igualdad equitativa de oportunidades. Yo considero que la discriminación puede afectar las tres esferas, aunque quizá Shiffrin tiene razón en sostener

⁴² Shiffrin, *op. cit.*

que el daño más fundamental es el que se le hace a la integridad personal como tal que, como he dicho, quedaría descartado por la perfecta regulación de PL en una sociedad bien ordenada. Por esta razón, me parece que Shiffrin se equivoca al sostener que la justicia-como-equidad necesita de un principio prospectivo que condene directamente la discriminación, y por lo tanto la *crítica de la discriminación institucional* es incorrecta. En cambio, parece que la teoría rawlsiana debería detallar en qué consiste dicha libertad y cómo se vincula con las bases sociales del respeto propio, para poder ofrecer una guía más profunda de acción en los casos no ideales donde privan fuertes formas de discriminación étnica y de género.

LA CRÍTICA DE LA DISCRIMINACIÓN PERSONAL

Hasta ahora hemos visto que tanto la *crítica a la teoría ideal* como la *crítica de la discriminación institucional* fallan en contra de la teoría rawlsiana. Pero hay una tercera forma en la que se puede criticar el silencio teórico rawlsiano con relación a la discriminación étnica o de género. A saber, la idea de que evitar hablar de este tipo de discriminación directamente oscurece el hecho de que en una sociedad bien ordenada —esto es, en una sociedad perfectamente regulada por la justicia como equidad— podrían surgir actos de discriminación en contextos de interacción personal. Llamemos a esta idea la *crítica de la discriminación personal*.

Esta crítica tiene cierta plausibilidad inicial. Como hemos visto, los principios de justicia de Rawls garantizan la no discriminación en las instituciones locales y domésticas. Pero los ciudadanos también interactúan fuera de esos dominios: van a los parques, caminan en las calles, viven en ciertos vecindarios, hablan y toman

decisiones sobre con quién quieren trazar lazos de amistad, etc. Considerando esto, incluso cuando las instituciones locales y domésticas no permitan actos de discriminación debido a la regulación de los principios de la justicia como equidad, fuera de estos dominios pueden ocurrir formas sutiles de discriminación. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad de que incluso si el transporte público está estrictamente regulado por una política general que prohíbe la discriminación, algunos ciudadanos particulares aún podrían tratar de no compartir asiento, o de persuadir a otros de sentarse en otro lado mirándolos de manera irrespetuosa o agresiva, debido a su pertenencia étnica, género u orientación sexual. Kymlicka ejemplifica este punto perfectamente en el siguiente pasaje:

[L]egal requirements of non-discrimination have increasingly been applied to 'private' firms and associations. This extension of non-discrimination from government to civil society is not just a shift in the scale of liberal norms, it also involves a radical extension of the obligations of liberal citizenship. For the obligation to treat people as equal citizens now applies to the most common everyday decisions of individuals [...] Liberal citizens must learn to interact in every day life settings on an equal basis with people for whom they might harbour prejudice.⁴⁵

La discusión de la regulación correcta para este dominio de interacción ciudadana debe llevarnos entonces a un debate sobre el *ethos igualitario* adecuado que debería gobernar las vidas personales de los ciudadanos.

La mayor parte de la discusión actual con respecto a dicho *ethos* ha girado en torno a si el principio de diferencia debe regular las decisiones de trabajo y peticiones salariales y cómo ello puede con-

⁴⁵ Kymlicka, *op. cit.*, p. 301.

tradecir el argumento que Rawls ofrece a favor de los incentivos económicos.⁴⁴ Sin embargo, considerando el ideal igualitario fundamental —respeto por el estatus moral de los ciudadanos—, la relevancia de dicho *ethos* es todavía mayor a la luz de la crítica que estamos revisando —*i.e.*, dada la posibilidad de actitudes discriminatorias en los contextos de interacción personal.

Al concentrarse en cómo los dos principios de justicias originales podrían guiar dicho *ethos*, estos autores no han visto que, más generalmente, los ciudadanos también deben guiar sus interacciones por una norma que asegure que respetarán la igualdad moral de todos en sus interacciones personales. Adscribir este contenido al *ethos igualitario* es más urgente a la luz del objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria que revisamos en la sección introductoria a este trabajo. Aquí, pues, una formulación de la norma en cuestión: norma del respeto a la igualdad (NRI): Comportate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu políticamente subordinado.

NRI es una regla general de conducta personal. Su contenido básicamente expresa la aspiración más importante de la justicia igualitaria. Así como la perfecta regulación de los principios de justicia, sobre la estructura básica asegura que las relaciones ciudadanas mediadas institucionalmente no se vean afectadas por formas de discriminación, la perfecta regulación de esta regla sobre la conducta directa de los ciudadanos asegura que tampoco se den casos de discriminación en la interacción personal.

⁴⁴ Véanse Cohen, “Incentives, Inequality...”; Andrew Williams, “Incentives, Inequalities, and Publicity”, en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 27, 1998; Van Parij, “Difference Principles”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003; Scheffler, *op. cit.*; Titelbaum, “What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look like?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 36, núm. 3, 2008; Seana Shiffrin, “Incentives, Motives, and Talents”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010.

Así, me parece que las instituciones de la estructura básica deben fomentar esta norma de conducta personal entre sus ciudadanos. Esto puede hacerse a través de contenidos educativos en la escuela básica, campañas públicas, recursos simbólicos del Estado, etc. Por supuesto, NRI, como parte de un *ethos igualitario*, es una directriz que permite cierta ambigüedad. No siempre es claro para cada ciudadano cuándo se ha dejado de tratar al otro como un igual; así que pueden existir discusiones genuinas sobre si una conducta particular constituye una violación a NRI. Sin embargo, esta posible ambigüedad no es única de esta norma. Muchas otras reglas de conducta personal también contienen espacio para interpretaciones y casos difíciles. A pesar de ello, considero que sería un gran avance que los ciudadanos la tuvieran en cuenta en las interacciones diarias, de modo que todos puedan generar expectativas sobre la conducta de los demás en función de ella.

Existen al menos cuatro razones rawlsianas para defender la existencia de esta norma como parte del *ethos*, que debe gobernar las interacciones personales de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada. Primero, en el nivel más alto de generalidad, debe considerarse el hecho de que los ciudadanos aceptan las ideas principales de la cultura política pública de una sociedad liberal. Una de esas ideas, de hecho, la más importante de acuerdo con Rawls,⁴⁵ es la idea normativa de que una sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e *iguales*. Se espera que los ciudadanos acepten esta idea fundamental dentro de una sociedad bien ordenada, y una de las cosas que tendrían que hacer para honrar dicha idea sería, precisamente, respetar la igualdad moral de sus conciudadanos tanto en espacios formales como informales.

⁴⁵ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 28.

Una segunda razón de corte rawlsiano para defender que las instituciones de la estructura básica de una sociedad bien ordenada promueven un *ethos igualitario*, guiado por NRI, es que en dicha sociedad, lo que Rawls llama las *virtudes políticas*, moldearían el carácter moral de los ciudadanos. Estas virtudes incluyen, “las virtudes de la cooperación social justa, tales como las virtudes de la civilidad y la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de la imparcialidad”.⁴⁶ Es importante señalar que, en el contexto de la defensa de estas virtudes, Rawls mismo defiende que un Estado liberal-igualitario justo alentaría formas de pensamiento entre sus ciudadanos cercanas a lo planteado por NRI:

Por tanto, si un régimen constitucional justo toma ciertas medidas para reforzar las virtudes de la tolerancia y de la mutua confianza, por ejemplo, desalentando varias clases de discriminación religiosa y racial [...] no por ello se convierte en un estado perfeccionista [...]. Por el contrario, [está] tomando medidas razonables para reforzar las formas de pensamiento y sentimiento que sostienen la cooperación social justa entre ciudadanos considerados como libres e iguales.⁴⁷

Así, pues, el fomento no coercitivo de una directriz como NRI parece favorecer precisamente el tipo de formas de pensamiento y sentimiento entre los ciudadanos que Rawls considera necesarias para que pueda darse una cooperación justa entre ellos.

Una tercera razón rawlsiana en este sentido es el hecho de que las partes en la posición original aceptan un principio de respeto mutuo:

Este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, es decir, en cuanto que tiene un sentido de la justicia y una

⁴⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁷ *Loc. cit.*

concepción del bien [...]. El respeto mutuo se muestra de diferentes maneras: mediante la voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien, y en nuestra disposición a exponer la razón de nuestras acciones cuando éstas afectan los intereses de los demás.⁴⁸

De acuerdo con Rawls, en la posición original sería aceptado un deber de respeto mutuo. Esto significa que las partes consideran que en una sociedad bien ordenada todos los ciudadanos cumplen este deber en sus interacciones personales. Como respuesta directa a la *crítica de la discriminación personal*, pues, puede decirse que “not to have or act on racist attitudes [...] follows from the duty of mutual respect” —como Voorhoeve sostiene.⁴⁹

Finalmente, una cuarta razón a favor de la idea de que las instituciones de la estructura básica de una sociedad bien ordenada fomentan un *ethos igualitario* guiado por NRI, tiene que ver con el *papel educador* de la justicia-como-equidad (papel que, por otro lado, casi nunca es considerado en las interpretaciones canónicas de la teoría rawlsiana):

Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada han de reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente ese ideal de justicia política. Esta labor de educación pertenece a lo que podemos llamar el papel amplio de la concepción de justicia política. En este papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios están encarnados en las instituciones de la estructura básica y a ellos se apela al interpretarlas. Conocer esa cultura pública, y participar en ella, es un modo en que los ciudadanos aprenden a

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 309 y 310.

⁴⁹ Alex Voorhoeve, “Incentives and Principles for Individuals in Rawls’s Theory”, en *Ethics and Economics*, vol. 3, núm.1, 2005, p. 5.

concebirse a sí mismos como libres e iguales, si los ciudadanos fueran abandonados a sus propias reflexiones, es casi seguro que jamás se formarían esa concepción de sí mismos.⁵⁰

En este pasaje cardinal Rawls plantea que, además de regular directamente las instituciones de la estructura básica, los principios de la justicia-como-equidad tienen un importante papel educador. Como parte de la cultura política pública, dichos principios ayudan a que los ciudadanos se vean unos a otros como libres e iguales. Un *ethos igualitario* que fomente NRI parece no sólo permisible, sino necesario para que la justicia-como-equidad cumpla con el papel educador en la cultura política pública que Rawls le adscribe.

Estas cuatro razones muestran, pues, que el *ethos igualitario* de una sociedad bien ordenada impulsaría una norma para el respeto de la igualdad en contextos no institucionales. Permítaseme decir tres cosas al respecto. Primero, que como he tratado de mostrar, la teoría de Rawls tiene todas las ideas necesarias para justificar que un *ethos igualitario* debe regular las interacciones personales de los ciudadanos.⁵¹ Segundo, que dicho *ethos* no viola el carácter no comprensivo de la justicia como equidad.⁵² Y, tercero, que dicho *ethos* no viola la división moral del trabajo en la teoría Rawlsiana.⁵³

Si una norma que mandate el respeto por la igualdad moral de los ciudadanos guía correctamente el *ethos igualitario* de una

⁵⁰ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 88 y 89.

⁵¹ A diferencia de lo que Titelbaum sostiene en el contexto de la crítica de Cohen. Véase Titelbaum, *op. cit.*, pp. 289-322.

⁵² A diferencia de lo que Van Parijs defiende en el contexto de la crítica de Cohen —sobre este punto, véase Moisés Vaca Paniagua, “Didáctica democrática: el fomento de un *ethos* igualitario”, en *Vida pública en México: ¿didáctica para la democracia?*, México, UNAM, 2014.

⁵³ A diferencia de lo que Scheffler sostiene en el contexto de la crítica de Cohen. *Cfr.* Scheffler, “The Division of Moral Labour”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. 79, núm. 1, 2005, pp. 255-284.

sociedad bien ordenada, podemos decir que tanto la *crítica de la discriminación institucional* como la de la *discriminación personal* han sido contestadas, pues habríamos mostrado que no sucederían actos discriminatorios en los dominios doméstico, local y personal. Además, la inclusión de un *ethos igualitario* en la descripción de una sociedad bien ordenada ayuda a responder a versiones de corte más feminista de estas mismas críticas. La última formulación de la teoría de Rawls parece favorecer la idea de que la institución de la familia en cierta manera es parte de la estructura básica y, por lo tanto, se encuentra regulada por los principios originales de Rawls.⁵⁴ Sin embargo, Rawls es cauto al sostener que la intervención estatal en las diferentes interacciones familiares para hacer valer los principios de justicia tiene que ser precavidamente limitada. Desde mi punto de vista, una excelente intervención no intrusiva es el fomento de un *ethos* guiado por la NRI. Si los ciudadanos guiarán su conducta por él, a pesar de la crítica de Arneson⁵⁵ a PIEO, los papeles sociales y culturales que asignan diferentes cargas de trabajo doméstico y expectativas laborales a las mujeres y a los hombres dentro de la familia desaparecerían. En tanto que dichos roles son incompatibles con el respeto de la igualdad de la mujer, los ciudadanos no los fomentarían.

CONCLUSIONES

He tratado de mostrar que la respuesta a la *crítica a la teoría ideal*, a la *crítica de la discriminación institucional* y a la *crítica de la discriminación personal* no requiere ni de renunciar al carácter ideal

⁵⁴ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 217-225.

⁵⁵ R. Arneson, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 2, 1990.

de la teoría de Rawls ni de la inclusión de más principios a la justicia como equidad. En cambio, requiere desarrollar el vínculo de la libertad de opresión psicológica y su relación con las bases sociales del respeto propio, y del *ethos* apropiado que gobierna las relaciones privadas de los ciudadanos dentro de una sociedad bien ordenada.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Elizabeth S., “What Is the Point of Equality”, en *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999, pp. 287-337.
- _____, “How Should Egalitarians Cope with Market Risk?”, en *Theoretical Enquiries in Law*, núm. 9, 2007, pp. 239-270.
- Arneson, Richard, “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 2, 1990, pp. 158-194.
- _____, “Against Rawlsian Equality of Opportunity”, en *Philosophical Studies*, vol. 93, núm. 1, 1999, pp. 77-112.
- Barry, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, 2001.
- Cohen, G. A., “Incentives, Inequality, and Community”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992, pp. 261-329.
- _____, *Recuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008.
- Daniels, Norman, “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, pp. 241-276.
- Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000.

- Espíndola, Juan y Moisés Vaca Paniagua, “The problem of historical rectification for Rawlsian theory”, en *Res Publica*, vol. 20, núm. 3, 2014, pp. 227-243.
- Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, 2007.
- _____, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, 2007.
- Hinton, Timothy, “Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, núm. 1, 2001, pp. 72-87.
- James, Aaron, “Constructing Justice from Existing Practice. Rawls and the Status-Quo”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, núm. 3, 2005, pp. 281-316.
- Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Oxford University Press/Ariel, 1995.
- _____, *Contemporary Political Philosophy*, 2a ed., Oxford University Press, 2002.
- Lawford-Smith, Holly, “Debate: Ideal Theory—A Reply to Valentini”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, núm. 3, 2010, pp. 357-368.
- Mills, Charles, “Ideal Theory as Ideology”, en *Hypatia*, vol. 20, núm. 3, 2005, pp. 165-184.
- Munoz-Dardé, Véronique, “Equality and Division: Values in Principle”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 79, 2005, pp. 255-284.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, Harvard University Press, 1979.
- _____, *Liberalismo político*, trad. de Sergio René Madero Báez, México, FCE, 1995.
- _____, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

- _____, *La justicia como equidad, una reformulación*, trad. de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2000.
- Scheffler, Samuel, “What Is Egalitarianism”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 1, 2003, pp. 5-39.
- _____, “Choice, Circumstances, and the Value of Equality”, en *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 4, núm. 1, 2005, pp. 5-28.
- _____, “The Division of Moral Labour”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. 79, núm. 1, 2005, pp. 255-284.
- _____, “Is the Basic Structure Basic?”, en C. Synowhich [ed.] *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford University Press, 2006, pp. 102-129.
- Schwartzman, Lisa, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*, Pensilvania, Penn State Press, 2006.
- Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Cambridge University Press, 1992.
- _____, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, 2009.
- Shiffrin, Seana, “Race, Labour, and the Fair Equality of Opportunity Principle”, en *Fordham Law Review*, núm. 72, 2004, pp. 1643-1675.
- _____, “Incentives, Motives, and Talents”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010, pp. 111-142.
- Simmons, John, “Ideal and Non-Ideal Theory”, en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 38, núm. 2, 2010, pp. 5-36.
- Shue, Henry, “Liberty and Self-Respect”, en *Ethics*, vol. 85, núm. 3, 1975, pp. 195-203.
- Tan, Kok-Chor, “A Defense of Luck Egalitarianism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 105, núm. 11, 2008, pp. 665-690.
- Temkin, Larry S., *Inequality*, Oxford University Press, 1993.

- Titelbaum, Michael, “What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look like?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 36, núm. 3, 2008, pp. 289-322.
- Vaca Paniagua, Moisés, “Is Rawls’s Theory of Justice Exclusively *Forward-Looking*? On the Importance of Rectifying Past Political Violence”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 45, 2013, pp. 299-330.
- _____, “Didáctica democrática: el fomen de un ethos igualitario”, en *Vida pública en México: didáctica para la democracia*, México, UNAM, 2014.
- Valentini, Laura, “On the Apparent Paradox of Ideal Theory”, en *The Journal of Political Philosophy*, núm. 17, 2009, pp. 332-355.
- Van Parij, P., “Difference Principles”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, pp. 200-240.
- Voorhoeve, Alex, “Incentives and Principles for Individuals in Rawls’s Theory”, en *Ethics and Economics*, vol. 3, núm. 1, 2005, pp. 1-7.
- Williams, Andrew, “Incentives, Inequalities, and Publicity”, en *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1998, pp. 225-247.

SEGUNDA PARTE
CASOS DE DISCRIMINACIÓN

EL DESAFÍO DE LAS FRONTERAS: CONTROLES MIGRATORIOS Y DISCRIMINACIÓN*

Luis Xavier López-Farjeat y Cecilia Coronado

INTRODUCCIÓN

Desde que, por diversas razones, la inmigración se percibe como un peligro para las comunidades políticas, varios países han endurecido tanto los controles jurídicos y administrativos, como los mecanismos para seleccionar quiénes pueden o no ingresar a su territorio. Impedir la entrada o recurrir a procesos de selección parece algo razonable, cuando se acepta que los Estados tienen derecho a resguardar su soberanía y garantizar la seguridad de su población. No obstante, muchos de los procedimientos de selección

* Esta investigación ha sido financiada por el proyecto UP-CI-2019-FIL-MX-05, “Migración, territorio e identidades”. Agradecemos a Tatiana Lozano, Adriana Ramírez, Alejandro Arreola, Carla Adell, Ana Landeta, Gustavo Duarte y Mercedes Espinosa. Además, nos hemos beneficiado enormemente con la retroalimentación de los miembros del proyecto PAPIIT “Discriminación y Políticas Públicas”. Agradecemos, principalmente, a Alejandro Mosqueda y a Luis Enrique Camacho.

son discriminatorios al considerar aspectos como el origen étnico, la nacionalidad, la religión o el estrato socioeconómico, etc., que, además de atentar contra un derecho básico, a saber, el derecho a la movilidad, terminan por denigrar a las personas.

Por lo general, el tipo de discriminación que se da en los procesos de selección migratoria suele ser indirecta. Este tipo de discriminación surge cuando existen prácticas o actitudes sociales que rezagan a ciertos grupos o individuos, pero dicha intención, no es explícita. Esto puede deberse a que se velan los motivos discriminatorios para lograr mayor efectividad o a que dichas actitudes están impulsadas, ya sea por los sesgos implícitos o inconscientes de los individuos, o por la inercia de las instituciones que continúan produciendo formas sistemáticas de discriminación.¹ En Estados Unidos, por ejemplo, hubo políticas basadas en criterios clasificados como “criminales”, “incendiaros políticos” o “personas con enfermedades infecciosas” que muchos consideraban no discriminatorios y en pro de la estabilidad social.² Sin embargo, estas categorías pueden ser utilizadas fácilmente para ejercer discriminación y mantener a personas de ciertos grupos fuera de un país.³ Cuando se discrimina de forma involuntaria sucede normalmente porque las personas operan sobre criterios que surgen de estereotipos y prejuicios.

En lo que sigue, argumentaremos que es necesario establecer algunos criterios ético-normativos en los controles migratorios con la intención de eliminar —o cuando menos contrarrestar—

¹ José Jorge Mendoza, “Discrimination and immigration”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, p. 258.

² Kevin R. Johnson, *The “Huddled Masse” Myth: Immigration and Civil Rights*, Filadelfia, The Temple University Press, 2004, p. 13.

³ *Ibid.*, p.17.

prácticas discriminatorias. Uno de los retos de la ética de la inmigración es, precisamente, combatir ese tipo de prácticas en las que frecuentemente se pierden de vista principios fundamentales como la igualdad de los seres humanos en dignidad, y el respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales de todas las personas. Si bien estos principios parecen claros y evidentes, en la práctica no es así. El aumento del racismo, la xenofobia y el trato inhumano a migrantes en condiciones vulnerables ha ido en aumento.⁴ El endurecimiento de políticas y controles migratorios por parte de los gobiernos ha generado un ambiente enormemente tenso; la discriminación, la violación de derechos humanos y las medidas y decisiones injustas se han vuelto habituales.

Joseph Carens, uno de los filósofos más controversiales en lo que respecta a la ética de la inmigración, ha sostenido que la única alternativa para evitar decisiones injustas cara a la circulación de migrantes es optar por las fronteras abiertas. Sin controles migra-

⁴ “[...] Incidents motivated by hate and bias against immigrants have also spiked, exemplified by the string of murders of South Asian immigrants in early 2018 where the alleged killers first shouted, ‘get out of my country’ or ‘go back to your country’. According to the Council on American-Islamic Relations (CAIR), there has been a 91 percent increase in anti-Muslim abuses motivated by hate and bias during the first half of 2017 compared to the same time period in 2016” (Freedom for Immigrants, 2018, p. 4). En Estados Unidos, una de cada cinco víctimas de crímenes de odio es de origen latino, según un análisis de *News21* de la *National Crime Victimization Survey data* de 2012-2016. Sin embargo, sólo se registra 11% de los crímenes raciales reportados al FBI en 2016, principalmente, por el miedo que tienen de reportarlos y porque las estadísticas del FBI presentan un conteo muy distante a la realidad. *Cfr.* B. Campbell, A. Mendoza y T. Diestel, “Rising hate drives Latinos and immigrants into silence”, en *News21*, 15 de agosto de 2018. En <<https://hateinamerica.news21.com/rising-hate-drives-latinos-immigrants-into-silence/>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020). La misma fuente reporta que en 2018 el Centro de Estudio de Odio y Extremismo de la Universidad del Estado de California, en San Bernardino, encontró que se reportaron 34 crímenes de odio antilatinos en las ciudades más grandes de Estados Unidos sólo dos semanas después de las elecciones de 2016, y que hubo un incremento de 176% sobre el promedio diario al año hasta la actualidad.

torios, cualquier persona podría trasladarse libremente de un lugar a otro, sin necesidad de trámites administrativos que podrían frustrar su travesía o amenazar sus posibilidades de desarrollo personal en un país distinto al suyo. Parece, no obstante, que la alternativa de Carens, como él mismo lo advierte, es inviable cuando menos a corto y mediano plazo. En la primera sección de este artículo revisamos sus argumentos en favor de las fronteras abiertas, postura con la cual en cierto modo simpatizamos. Creemos que, aunque Carens ofrece argumentos sensatos y, en efecto, lo deseable a largo plazo es abrir las fronteras, en la actualidad es difícil ignorar algunos escenarios —terrorismo, tráfico de armas, drogas y personas, la pandemia, etc.— que vuelven razonable el control fronterizo. Situaciones como las recién referidas, han colocado la seguridad nacional como una prioridad de los gobiernos y, por lo tanto, se ha asumido, como veremos en la segunda sección, que pueden controlar las fronteras a discreción.

Es común encontrarse con que, al priorizar la seguridad nacional, los Estados justifican regulaciones y controles que derivan en prácticas discriminatorias y violaciones recurrentes a los derechos humanos. Importantes teóricos políticos como Michael Walzer y David Miller han defendido la necesidad de cerrar las fronteras y admitir la discrecionalidad legítima por parte del Estado para decidir quién puede ingresar a su territorio. Varios partidarios de las fronteras cerradas comparten la percepción de que los migrantes representan un peligro para la soberanía y la seguridad nacional. En la tercera sección discutiremos algunas de estas posturas y mostraremos que la percepción de la inmigración como un fenómeno amenazante, abona a favor de controles y regulaciones más exigentes.

Si bien no es que los partidarios de las fronteras cerradas consientan la violación de derechos humanos, pierden de vista que la

discrecionalidad del Estado tiende a normalizar prácticas abusivas difícilmente evitables. En ese contexto, se vuelve imprescindible, como argumentaremos en la cuarta sección, la postulación de criterios ético-normativos que incidan en la ejecución de dichas regulaciones y controles, y contribuyan a la disminución y, de ser posible, a la erradicación de injusticias y prácticas discriminatorias hacia los migrantes. Postularemos tres criterios fundamentales: (1) la recuperación de un principio esencial, a saber, el respeto a la dignidad, (2) la protección de la integridad, y (3) el rechazo a los estereotipos y la eliminación de los prejuicios.

LA ALTERNATIVA DE LAS FRONTERAS ABIERTAS

Según Joseph Carens, uno de los argumentos más usados a favor del cierre de fronteras se basa en la defensa de la soberanía y autodeterminación de los Estados. Es común encontrarse con quienes entienden que una política a favor de las fronteras abiertas sería intrínsecamente incompatible con la soberanía estatal y que, por tanto, todo Estado tiene el derecho y la facultad moral de controlar la admisión de inmigrantes para proteger así el interés nacional y el bienestar de sus ciudadanos. Carens sostiene que no existe un vínculo necesario e inevitable entre la soberanía y las restricciones a la inmigración.⁵ Aunque existan razones para prohibir la entrada a cierto tipo de personas como por ejemplo terroristas o criminales, esto no justifica, según Carens, que se deba tratar de la misma forma a cualquiera que intente entrar a un territorio determinado.

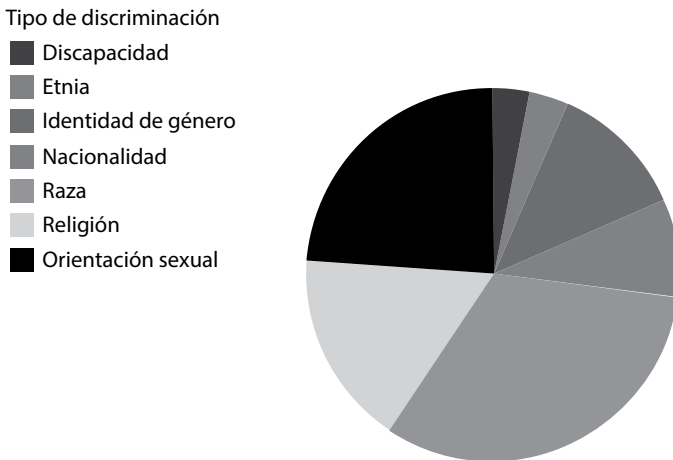
Sabemos que, desde los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, se endurecieron en casi todas par-

⁵ Joseph H, Carens, *The Ethics of Immigration*, Oxford University Press, 2013, p. 272.

tes del mundo los controles fronterizos y, bajo la presunción de que se está garantizando la seguridad nacional, la mayoría de los inmigrantes son considerados un riesgo potencial para el país receptor. No es extraño, por lo tanto, que el trato hacia los migrantes, regulares o irregulares, tienda a ser marcadamente hostil. Un análisis de quiénes son principalmente tratados con hostilidad nos llevaría a percatarnos de que existe una especie de categorización de los migrantes, fuertemente relacionada con distintos factores como el perfil racial o la identidad cultural, la nacionalidad, la religión, y las condiciones socioeconómicas.

Estos criterios tienden a vincularse con determinados estereotipos que corren el riesgo de derivar en generalizaciones prejui-

Gráfica 1. Incidentes de odio y prejuicios en instalaciones de detención del Servicio de Control de Inmigración y Aduanas (ICE) en Estados Unidos



Fuente: Freedom for immigrants (2018) "SPECIAL REPORT: Abuse motivated by hate and bias in U.S. immigration detention", en *Freedom for immigrants*. En <<https://www.freedomforimmigrants.org/report-on-hate>> (fecha de consulta: 9 de octubre de 2020).

ciosas, y prácticas discriminatorias que dejan de tener relación alguna con el resguardo de la seguridad nacional.⁶

Todo indica que cuando Carens describe al migrante estándar, tiene en mente a aquellas personas que deciden mudarse porque tienen los recursos suficientes y la preparación adecuada para hacerlo de una forma planificada y, además, están en posibilidades de establecerse de manera digna. Por ello, observa que la mayoría de quienes buscan la admisión a otro país no son más que personas pacíficas que intentan asentarse en un lugar determinado, simplemente para mejorar sus condiciones de vida.⁷ En muchos casos es así. Sin embargo, en realidad el perfil de los migrantes es variado.

En el mejor de los escenarios, existen personas con las condiciones socioeconómicas necesarias para trasladarse a un país donde su desarrollo personal y profesional podría mejorar. Están por otro lado aquellos migrantes que carecen de los recursos necesarios para organizar su vida de acuerdo con un plan específico y que, en realidad, se desplazan por necesidad. En este caso, los motivos por los que migran son variados: la falta de oportunidades en su país de origen, inseguridad y violencia, guerras y crisis políticas, hambrunas y cambio climático, todos estos factores limitan y en algunos casos impiden las posibilidades de supervivencia y

⁶ “The Trump administration has insisted that it nonetheless has the authority to discriminate under section 212(f) of the INA (8 U.S.C. 1182(f)), as originally enacted in 1952: Whenever the President finds that the entry of any aliens or of any class of aliens into the United States would be detrimental to the interests of the United States, he may by proclamation, and for such period as he shall deem necessary, suspend the entry of all aliens or any class of aliens as immigrants or nonimmigrants, or impose on the entry of aliens any restrictions he may deem to be appropriate”. D. J. Bier, “The Statutory Illegality of Trump’s Executive Order on Immigration”, en *CATO Institute*. En <<https://www.cato.org/blog/statutory-illegality-trumps-executive-order-immigration?query-ID=b4b044e8cf51895abf162e9f9238d0e7>> (fecha de consulta: 7 de octubre de 2020).

Cfr. Loc. cit. (fecha de consulta: 14 de febrero de 2017).

⁷ Carens, *op. cit.*, p. 225.

crecimiento personal de la gente. Es común encontrarse con que la vida de esta clase de migrantes está sometida a la incertidumbre y al azar. Sus condiciones son muy vulnerables y de ninguna manera pueden confiar en que su travesía les garantizará un futuro mejor. De hecho, es esta clase de migrantes recién descrita la que suele percibirse como una amenaza.

El argumento de Carens sobre la apertura de fronteras gira en torno a las siguientes dos consideraciones. Piensa, y en eso coincidimos de nuevo, que la discrecionalidad con la que el Estado niega la admisión a un determinado tipo de personas (1) atenta contra la libertad humana y (2) aumenta las desigualdades entre individuos. Considera que otorgar a las personas el derecho a moverse y establecerse en el lugar que ellas deseen contribuiría en gran medida a garantizar la libertad y la igualdad de las personas.⁸ La libertad de movimiento es un requisito previo para la obtención de muchas otras libertades y contribuye enormemente a la autonomía individual.⁹ Establecer controles de admisión para ingresar en un territorio es una restricción importante a la libertad humana y limita, en muchos casos, las posibilidades de desarrollo personal.¹⁰ Por estos motivos, Carens propone reconocer la libertad de movimiento o de circulación como un derecho humano.¹¹

Como ya mencionábamos, en muchos casos la única alternativa para que una persona pueda desarrollarse vitalmente es abandonando su lugar de origen. Carens argumenta que el ideal de igualdad de oportunidades para las personas está íntimamente vinculado a la idea de que todos los seres humanos tenemos el

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰ *Ibid.*, p. 226.

¹¹ *Ibid.*, p. 239.

mismo valor o la misma dignidad moral. Entre los valores fundacionales de las democracias liberales se encuentra el compromiso con la reducción de las desigualdades sociales y económicas existentes. Por ello, al menos las democracias liberales deberían asumir dicho compromiso, y aceptar que es posible disminuir la desigualdad en la medida en que las oportunidades educativas y laborales de las personas sean mayores.¹² Las restricciones en las fronteras son un claro impedimento para la igualdad de oportunidades para aquellas personas que desean migrar.¹³ Por ello, la postura de Carens es que el control fronterizo por parte de los Estados es una gran injusticia, y sostiene que los argumentos a favor de las fronteras abiertas calzan mejor con los valores más básicos de libertad, igualdad y justicia de las democracias liberales, que con la creencia bastante extendida de que el Estado puede restringir la circulación de migrantes.¹⁴

Para algunos críticos de la postura de Carens, lo importante no es discutir sobre el cierre o apertura de las fronteras, sino encontrar la manera de combatir la pobreza extrema de los países cuyos habitantes desean migrar.¹⁵ Piensan que, para lograrlo, se requiere la transformación del orden económico internacional y no la apertura de fronteras.¹⁶ Sin embargo, Carens considera que no hay conflicto entre la idea de abrir las fronteras y el hecho de buscar mecanismos para reducir las desigualdades entre los países. La defensa de las fronteras abiertas se enfoca en la idea de que restringir la entrada a ciertos países impide, aunque sean pocos quienes lo

¹² *Ibid.*, pp. 227 y 228.

¹³ *Ibid.*, p. 236.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 232 y 233.

¹⁵ Kieran Oberman, "Immigration, Global Poverty and the Right to Stay", en *Political Studies*, núm. 58, 2011, pp. 253 y ss.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 232 y 233.

intentan, salir de su condición de pobreza.¹⁷ De hecho, considera que la libertad de movimiento es parte de lo que se requiere para alcanzar una verdadera justicia global.¹⁸

LA DISCRECIONALIDAD DEL ESTADO

La discrecionalidad del Estado es casi siempre problemática. En lo que respecta a los controles migratorios tiende a serlo aún más. En este caso, el Estado parece tener el derecho a decidir, sin más, quién podría considerarse un peligro potencial y, en consecuencia, justificar la criminalización de algunos migrantes. Piénsese, por ejemplo, en lo controversial que ha resultado el modo en que opera el ICE en Estados Unidos. Se sabe que uno de los blancos principales del ICE es el grupo de los denominados hispanos o latinos. Los migrantes reciben un trato discriminatorio con base en su perfil racial (*racial profiling*). Los abusos y anomalías en los centros de detención han sido documentados en distintos lugares, desde la separación de familias latinas hasta los niños enjaulados. En tiempos recientes el ICE ha deportado a Centroamérica y el Caribe migrantes infectados de la COVID-19, ha retenido niños en los centros de detención de migrantes a pesar del riesgo de contraer el virus, ha estado envuelto en casos de histerectomías a mujeres sin su consentimiento, y sus agentes han irrumpido en el hogar de grupos y familias de migrantes tratándolos como criminales.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, p. 235.

¹⁸ *Ibid.*, p. 234.

¹⁹ Por remitir a algunos ejemplos: Catherine E. Shoichet, “The Death Toll in ICE custody is the highest it’s been in 15 years”, 30 de septiembre de 2020, en *CNN*. En <<https://edition.cnn.com/2020/09/30/us/ice-deaths-detention-2020/index.html>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020); Laura Sukin, “The United States Treats Migrants Worse than Prisoners of War”, en *Foreign Policy*, 26 de julio de 2019. En <<https://>

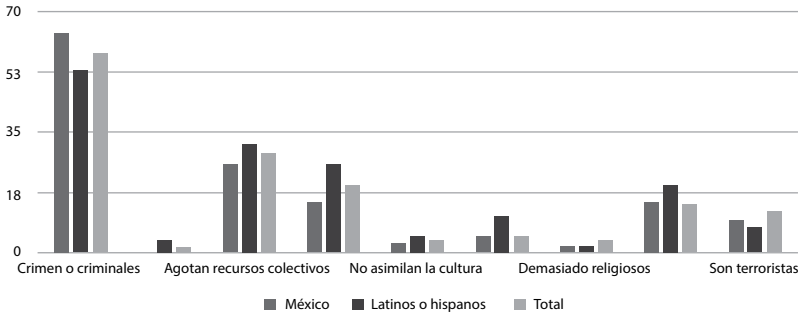
Existe en Estados Unidos y en algunos otros países, incluido México, una fuerte tendencia a promover políticas migratorias altamente xenófobas y discriminatorias que, además, criminalizan sectores específicos: latinos, árabes o personas de Medio Oriente (especialmente si se identifican como musulmanes), africanos, indios y, desde la pandemia, “asiáticos”.

La gráfica 3 señala que hubo un significativo aumento de 47% de arrestos a mexicanos a partir de la elección de Donald Trump.

La diversidad de condiciones de los migrantes ha derivado en una distinción, muy usual en la literatura sobre migración, entre *high skilled migrants* y *low skilled migrants*. Es un hecho que en los migrantes considerados “altamente cualificados” (empresarios, académicos, deportistas, artistas, etc.) disminuye el riesgo de ser rechazados. Sin embargo, es prácticamente seguro que las personas “poco cualificadas” (gente pobre o con escasas competencias para poder subsistir por sí mismas) serán discriminadas y sus posibilidades de ingreso regular a otro país serán muy bajas. La distinción entre *high skills* y *low skills* es discriminatoria. En términos generales, Carens hace notar que en realidad el control discrecional sobre la inmigración y, añadiríamos nosotros, su categorización y selección, es algo pocas veces cuestionado. Carens piensa que los controles discrecionales no sólo se deben cuestionar,

foreignpolicy.com/2019/07/26/the-united-states-treats-migrants-worse-than-prisoners-of-war/ (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020); Freedom for Immigrants, “ICE is Using Torture Against Cameroonian Immigrants to Coerce Deportation, According to New Complaint Filed by Immigrant Right Groups”, en *Freedom for Immigrants*, 8 de octubre de 2010. En <<https://www.freedomforimmigrants.org/news/2020/10/8/ice-is-using-torture-against-black-immigrants-to-coerce-deportation-according-to-new-complaint-filed-by-immigrant-rights-groups>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020); Jasmine Aguilera, “120 Children remain in ICE Detention Despite Court Order For Them to Be Released Due to COVID-19 Concerns”, en *Time*, 17 de agosto de 2020. En <<https://time.com/5878909/children-ice-covid-19-detention-court-order/>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020).

Gráfica 2. Caracterizaciones negativas de inmigrantes en los medios estadounidenses



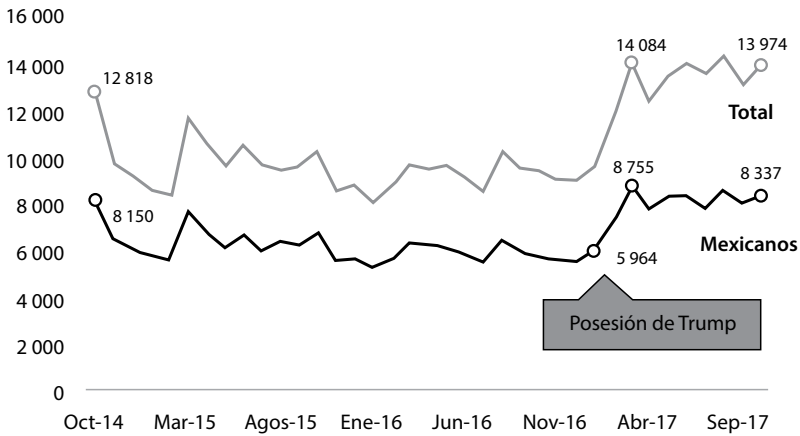
Fuente: Brown, H., Jones, J. & Becker, "The Racialization of Latino Immigrants in New Destinations: Criminality, Ascription and Countermobilization", en *The Russel Sage foundation Journal of the Social Sciences*, vol. 4, núm. 5, 2018. En <<http://www.jstor.com/stable/10.7758/rsf.2018.4.5.06>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020), p. 127.

sino que debemos pensar si no están en contra de nuestros principios morales más fundamentales.²⁰ Aunque, en efecto, se corre el riesgo de que los controles migratorios sean inmorales, no siempre es así, e incluso puede darse el caso, como veremos más adelante, de que tales controles sean razonables. De cualquier modo, las democracias liberales deberían plantearse si sus regulaciones migratorias son justas o son discriminatorias y vulneran los derechos humanos de los migrantes. Deben evaluar, también, si sus políticas no fomentan la discriminación y estereotipan a grupos específicos.

Coincidimos con Carens en la necesidad de repensar el papel preponderante que el Estado ha tenido sobre la admisión de los migrantes y, por utópico que pueda parecer, igual estamos de acuerdo con la idealidad de las fronteras abiertas. También

²⁰ Carens, *op. cit.*

Gráfica 3. Arrestos a inmigrantes por el ICE según su nacionalidad entre 2014-2017

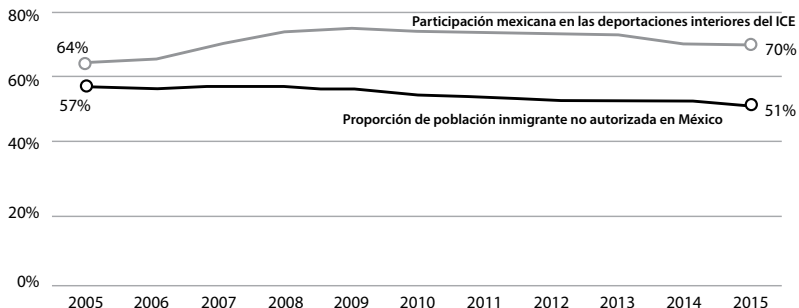


Fuente: D. Fitz Gerald, G. López, A. McClean, "Mexican Immigrants Face Threats to Civil Rights and Increased Social Hostility", en Center for Comparative Immigration Studies y Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2019. En <<http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/Estudio-San-Diego.pdf>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020), p. 52.

concordamos en la necesidad de cuestionar si existe algún tipo de fundamento moral para negar la entrada a personas que simplemente buscan mejorar sus condiciones de vida.²¹ La respuesta, tanto suya como nuestra, es que no existe tal fundamento moral. Sin embargo, creemos que existe un principio que permite a los Estados controlar sus fronteras de manera legítima, sin que ello implique una injusticia o una falta moral. La presencia reiterada de una comunidad de personas a través de los años, su reconocimiento por parte de otros Estados y los consensos y acuerdos entre territorios vecinos, derivan en lo que podría denominarse, en

²¹ *Ibid.*, p. 225.

Gráfica 4. Los mexicanos son sobrerrepresentados en las deportaciones en el interior del país 2015*



* En 2015, “Mexicans constituted an estimated 51% of the unauthorized population but 70% of ICE interior removals”. En D. Fitz Gerald, G. López y A. McClean, “Mexican Immigrants Face Threats to Civil Rights and Increased Social Hostility”, en *Center for Comparative Immigration Studies y Comisión Nacional de Derechos Humanos*, 2019. En <<http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/Estudio-San-Diego.pdf>> (fecha de consulta: 29 de octubre, 2020), p. 57. Fuente: Figure 14 shows the disproportionate targeting of Mexican nationals began during the intensification of deportation policy in the last two years of the George W. Bush administration and continued throughout the Obama administration.

nuestros propios términos, “principio de institucionalidad pública del espacio”. Esto significa que, con el paso del tiempo, una comunidad puede adquirir el derecho a controlar determinado territorio y a garantizar la seguridad de quienes habitan en él. Lea Ypi sostiene que, aunque podrían llegar a concederse derechos territoriales a través de procesos histórico-culturales,²² ello de ninguna manera justificaría la exclusión de quienes no forman parte de esa comunidad política. Creemos, sin embargo, que la exclusión se justificaría solamente en casos extremos, por ejemplo, si hay una clara intención de dañar a sus ciudadanos. Lo que de ninguna

²² Lea Ypi, “Territorial Rights and Exclusion”, en *Philosophy Compass*, vol. 8, núm. 3, 2013.

manera se justificaría son los abusos e injusticias por parte de un Estado hacia algún individuo. Ahora bien, tras la postura de Carens, viene al caso preguntarse si la única alternativa para evitar abusos e injusticias es la apertura de las fronteras.

Carens aclara que no pretende que su postura se adopte de inmediato por todas las naciones. Sabe que algunos gobiernos, por ejemplo, el de Estados Unidos y varios de la Unión Europea, están preocupados por los niveles actuales de inmigración. Todo indica que la propuesta de Carens enfrentaría una férrea oposición en estos momentos. ¿Por qué argumentar entonces a favor de las fronteras abiertas si no parece una opción viable por ahora? Según Carens, es importante hacerlo para obtener una perspectiva crítica sobre el modo en que funcionan algunas prácticas e instituciones generadoras de injusticias y que, sin embargo, están firmemente arraigadas en nuestras sociedades. Si ese tipo de prácticas e instituciones no son cuestionadas, se corre el riesgo de que se sienten precedentes para la implementación de otras prácticas e instituciones futuras que seguirán legitimando injusticias.

En otras palabras, de no cuestionar una serie de prácticas institucionales injustas, corremos el riesgo de perpetuar y tolerar la constante violación de los derechos humanos y la normalización de la discriminación.²⁵ Carens piensa, por ejemplo, en la esclavitud, que durante mucho tiempo se asumió como una práctica normal y aprobada en muchas sociedades. Podríamos pensar también en el racismo, una actitud que ha sido difícil erradicar incluso en las sociedades actuales. Del mismo modo, si no cuestionamos la manera en que se llevan a cabo los controles fronterizos, seguiremos

²⁵ Carens, *op. cit.*, p. 229.

legitimando la discrecionalidad del Estado a riesgo de que se cometan graves injusticias. Vale la pena pensar, en esta misma dirección, el modo en que los estereotipos construidos alrededor de grupos específicos se han instaurado en el imaginario social contribuyendo así al desprecio, a veces imperceptible, de determinados sectores y comunidades.

Sería sumamente difícil formular un argumento moral para justificar la exclusión de cualquier sector o comunidad. De hecho, se trata de una práctica siempre reprochable. Sin embargo, sostendremos, de manera más contundente en la tercera sección que, si bien no existe un fundamento moral para negar la entrada a migrantes, actualmente los controles fronterizos son inevitables y habría que pensar, más bien, cómo detener los abusos a los que ha llevado la discrecionalidad de los Estados. Creemos, por lo tanto, que la postura de Carens requiere algunos matices: sin duda, deben evitarse procesos de exclusión y de selección injusta a fin de evitar la discriminación de las personas; no obstante, la única manera de hacerlo no es la apertura de las fronteras. Mientras que Carens sostiene que ésta es la única alternativa para evitar la discrecionalidad del Estado, nosotros creemos que existen otras formas de generar contrapesos para evitar abusos e injusticias en los controles fronterizos. Dado que en la actualidad es poco viable abrir las fronteras, se vuelve imperativo postular, como argumentaremos sobre todo en la cuarta sección, criterios ético-normativos que orienten e incidan en las regulaciones migratorias. Estos criterios han de exigirse y vigilarse desde instituciones de la sociedad civil y no sólo desde el Estado. El papel de las comisiones de Derechos Humanos y el de toda asociación organizada para proteger los derechos del migrante, debería ser tomado en cuenta seriamente por el Estado.

FRONTERAS ABIERTAS VERSUS SEGURIDAD NACIONAL

La alternativa de las fronteras abiertas plantea, como se ve, consecuencias muy positivas: mayor libertad de las personas y mayor acceso a oportunidades de desarrollo, que contribuirían a aliviar la desigualdad social. Sin embargo, como ya mencionábamos, en la actualidad existen riesgos y amenazas reales que vulneran la seguridad nacional de los países. Si bien podría debatirse si los migrantes en sí mismos representan un riesgo y una verdadera amenaza para la seguridad nacional, lo cierto es que ante la variedad de conflictos y tensiones que se viven actualmente en diversas regiones del mundo, muchos gobiernos perciben que la presencia de extraños en sus fronteras y en sus territorios es un peligro potencial. De ahí que, como ya lo advertíamos, a lo largo de los últimos casi veinte años, muchos países han ido endureciendo los controles fronterizos y las regulaciones y controles migratorios que han llegado a institucionalizar prácticas injustas y discriminatorias. Hemos explicado cómo, según Carens, la forma de evitar dichas prácticas sería la apertura de las fronteras. Nosotros, en cambio, plantearemos la necesidad de controlarlas, aunque nos preguntaremos el modo en que debería hacerse.

En términos generales, estamos de acuerdo con el planteamiento de Carens. Creemos que facilitar el ingreso a personas en busca de mejorar sus posibilidades de desarrollo podría considerarse un asunto de justicia global. En este sentido, los gobiernos de los países más desarrollados comparten una responsabilidad en el diseño de un orden institucional global y, entre las leyes, tratados, y convenciones establecidas para alcanzar ese propósito, la solidaridad con los migrantes en busca de igualdad de condiciones ha llegado a ocupar un lugar relevante.

Desde el punto de vista administrativo existen controles bien definidos, como presentar la documentación y los permisos requeridos por cada país, someterse a las prácticas de identificación establecidas en cada frontera, proceder conforme a la regulación planteada de acuerdo con el tipo de ingreso solicitado, etc. No obstante, la migración no se reduce a un proceso jurídico-administrativo sino que, en muchos casos, abre una serie de dilemas éticos que trascienden el plano meramente burocrático. Se entiende, como dijimos, que la prioridad de los Estados es velar por su soberanía y por la seguridad de sus ciudadanos. En este sentido, los gobiernos tienen derecho a conocer quién ingresa a su territorio. Sin embargo, hay una tendencia generalizada a percibir en el migrante un peligro potencial para la estabilidad y seguridad de los países. En los últimos años hemos sido testigos, incluso antes de la pandemia, de varios intentos de cerrar las fronteras en distintas partes del mundo o, al menos, de controlarlas de forma estricta. Las razones aducidas provienen, en la mayoría de los casos, precisamente del temor a que la seguridad nacional se ponga en riesgo. El miedo a que se vulnere la seguridad es tal, que se termina relegando y discriminando al extraño, al migrante. Tal es el caso, por ejemplo, de ICE, al que nos hemos referido antes.

Varios teóricos de la política han defendido que es preferible robustecer el papel del Estado y las comunidades políticas locales, a ser demasiado condescendientes con la entrada de migrantes. David Miller, uno de los defensores más influyentes de la soberanía de los Estados, piensa que los ciudadanos en una democracia tienen derecho a decidir sobre la dirección futura de su sociedad: decisiones sobre a quién admitir, a cuántos y cuáles deben ser los términos de admisión son todos asuntos importantes que deben resolverse dentro de una democracia. Considera, además, que la

autodeterminación nacional exige que la elección de la política de inmigración se ajuste a los valores públicamente defendidos por la sociedad en cuestión.²⁴ También es conocida la postura de Christopher Wellman, quien piensa que los Estados legítimos tienen derecho a diseñar y hacer cumplir su propia migración y, de ser necesario, de excluir a los forasteros.²⁵ Michael Walzer, en esta misma dirección, ha defendido una política de puertas cerradas en la que sobresale la autonomía del Estado y su capacidad de decidir quién ingresa en su territorio siguiendo las voluntades y costumbres individuales de sus habitantes.²⁶ Robert Glover, por mencionar otro ejemplo, ha argumentado que una política de puertas abiertas permitiría la entrada a influencias extranjeras potencialmente hostiles, dispuestas a dañar a la comunidad política.²⁷ En todos estos casos, se asume que los Estados tienen derecho a no aceptar la presencia de grupos minoritarios que podrían representar un peligro para la estabilidad social.

Los ejemplos anteriores, ilustran a la perfección el miedo generalizado ante la presencia de inmigrantes y el modo en que se les percibe como personas problemáticas. La percepción negativa hacia los migrantes ha influido de modo decisivo en el tipo de políticas migratorias que se establecen en varios países. El que la migración se perciba como un peligro y algo perjudicial para los países responde a un estereotipo asumido acríticamente por muchas personas. Los estereotipos nos ayudan a clasificar grupos

²⁴ David Miller, *Strangers in Our Midst*, Harvard University Press, 2016, p. 154.

²⁵ Christopher Wellman, "Immigration restrictions in the real world", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 169, núm. 1, 2014, pp. 119 y 122.

²⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, USA, Basic Books, 1983, p. 32.

²⁷ Robert Glover, "Eyes Wide Shut: The Curious Silence of the Law of Peoples on Questions of Immigration and Citizenship", en *Eidos*, núm. 14, enero de 2011, p. 25.

sociales de manera general y, por lo tanto, al utilizarlos se pierden de vista rasgos, aspectos o características demasiado específicos. El estereotipo siempre es, por lo tanto, parcial e impreciso. Éste se construye a partir de la percepción que se tiene de una persona o comunidad, al tener en cuenta su historia o la manera en que se ha desenvuelto en determinado contexto social. Aunque en varios casos el recurso a los estereotipos no es necesariamente negativo, sí sirve como base para la creación de prejuicios, es decir, de preconcepciones negativas atribuidas a determinado grupo social. En el caso de los migrantes operan ambos, estereotipos y prejuicios, extendiendo la idea de que personas de determinado perfil racial, nacionalidad, religión, identidad cultural, orientación sexual o nivel socioeconómico son una amenaza.

El uso de los estereotipos y los prejuicios suele conducir hacia la discriminación y afecta las formas en que percibimos y nos comportamos con los demás. Fuimos testigos, por ejemplo, de cómo en 2018 Donald Trump suspendió la entrada a Estados Unidos de los ciudadanos de siete países: Venezuela, Irán, Libia, Corea del Norte, Siria, Yemen, Somalia. Aunque son países en circunstancias difíciles en el nivel social y político, no puede inferirse que cualquier persona con alguna de esas nacionalidades deba ser tratada como peligrosa. También desde la primera candidatura de Donald Trump, se extendió la idea de que los mexicanos que emigran hacia Estados Unidos son *bad hombres*, lo cual ha incrementado el racismo, la hostilidad y la discriminación hacia los inmigrantes hispanos.

Es verdad que, en algunos casos, la falta de oportunidades y las dificultades para integrarse exitosamente a una comunidad política ha ocasionado que los inmigrantes se sumen a sectores marginados sin acceso a la educación, a los servicios de salud y

al empleo. La presencia de inmigrantes en este caso incrementa la pobreza. La marginación social les puede orillar a delinquir o a ser reclutados por organizaciones criminales. Este escenario abona a la idea de que la presencia de inmigrantes podría ser un riesgo para la seguridad nacional. Sin embargo, no es claro que la inmigración suponga un problema inminente. Por ejemplo, en el caso de Estados Unidos, existen informes cuantitativos que arrojan resultados significativos: el índice más alto de detenciones por delitos en ese país sigue siendo el de los nativos, muy por encima de aquellas hechas a inmigrantes.

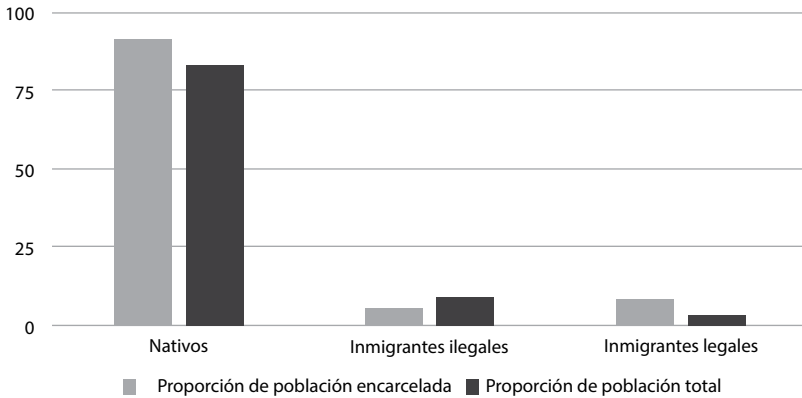
Landgrave y Nowrasteh establecen que hubo 2 007 502 encarcelamientos de estadounidenses, 122 939 de inmigrantes ilegales y 63 994 de inmigrantes legales en todo 2014. Visto así, la proporción es de 1.53 para los nativos, 0.85 de los inmigrantes ilegales y 0.47 de los inmigrantes legales. De acuerdo con estos datos es 44% menos probable que un inmigrante ilegal sea encarcelado en

Tabla 1. Tasas de encarcelamiento por raza, etnia y estatus migratorio, edades 18-54

	<i>Nativos americanos</i>	<i>Inmigrantes legales</i>	<i>Inmigrantes ilegales</i>	<i>Todos</i>
Blancos	917	179	477	887
Negros	3 872	476	1 037	3 473
Asiáticos	429	153	161	1 335
Hispanos (origen indistinto)	1 701	567	1 241	1 335
Otros	2 206	594	1 104	2 046
Todos	1 477	380	877	1 311

Fuente: M. Landgrave y A. Nowrasteh, "Illegal Immigrant Incarceration Rates, 2010-2018: Demographics and Policy Implications", en *Policy Analysis*, núm. 890, 21 de abril, 2020, en *Cato Institute*. En <<https://www.cato.org/publications/policy-analysis/illegal-immigrant-incarceration-rates-2010-2018-demographics-policy#illegal-immigrant-incarceration-rates-over-time>> (fecha de consulta: 6 de octubre de 2020).

Gráfica 5. Proporción de la población total en comparación con la proporción de la población encarcelada



Fuente: M. Landgrave y A. Nowrasteh, “Criminal Immigrants: Their Numbers, Demographics and Countries of Origin”, 15 de marzo de 2017, en *CATO Institute*. En <<https://www.cato.org/publications/immigration-reform-bulletin/criminal-immigrants-their-numbers-demographics-countries>> (fecha consulta: 15 de noviembre de 2020).

comparación con un estadounidense, y 69% menos probable para un inmigrante legal.

Se ha registrado, además, que por lo general los inmigrantes son detenidos porque su situación es irregular (o ilegal, dirían los estadounidenses) y no porque hayan cometido delitos graves, crímenes violentos o contra la propiedad. Si consideramos los índices de encarcelamiento según el perfil racial, nos encontramos con que la tasa de encarcelamiento sigue siendo menor que la de los estadounidenses blancos y los afroamericanos.²⁸ Algunas otras investi-

²⁸ Michelangelo Landgrave y Alex Nowrasteh, “Illegal Immigrant Incarceration Rates, 2010-2018: Demographics and Policy Implications”, en *Policy Analysis*, núm. 890, 21 de abril de 2020, en *CATO Institute*. En <<https://www.cato.org/publications/policy-analysis/illegal-immigrant-incarceration-rates-2010-2018-demographics-poli>

gaciones han revelado, además, que la relación entre criminalidad e inmigración es prácticamente nula o muy poco significativa.²⁹

Las democracias liberales que por lo general son destinos prioritarios para los migrantes habrían de diseñar programas de inserción social que puedan resultar benéficos no sólo para el inmigrante, sino también para el país receptor. La enorme inversión que implica, por ejemplo, una agencia como ICE podría destinarse a desarrollar programas específicos para la atención de migrantes y estrategias de inclusión para inmigrantes. La transformación de instituciones de control y castigo en establecimientos de atención, integración y desarrollo social, muy probablemente requieran de un cambio estructural en la cultura política y económica. Este cambio habría de estar diseñado para transitar de comunidades políticas cerradas a sociedades inclusivas y, además, habría de propiciarse una política económica global. De nuevo, insistimos en que la migración abre una serie de frentes que han de considerarse asuntos de justicia global.

No puede perderse de vista que el impulso de una política económica global contribuiría, como dijimos antes, a disminuir la desigualdad y, en este sentido, serviría para generar un mayor equilibrio entre las mismas poblaciones migrantes. Mencionábamos líneas arriba que se tiende a privilegiar al migrante con determinado nivel de educación y estabilidad económica (*high skilled migrants*), mientras que se suele rechazar a los migran-

cy#illegal-immigrant-incarceration-rates-over-time> (fecha de consulta: 6 de octubre de 2020).

²⁹ Cfr. Ernesto Castañeda, Casey Chiappetta, “Border Resident’s Perception of Crime and Security in El Paso, Texas”, en *Social Sciences*, vol. 9, núm. 24, 2020; también véase Graham C. Ousey y Chris E. Kubrin, “Immigration and Crime: Key Observations and Findings”, en *Annual Review of Criminology*, núm. 1, 2018.

tes en condiciones de pobreza y con un bajo nivel educativo (*low skilled migrants*). En todo caso, el migrante pobre es visto como mano de obra barata o como un riesgo para la seguridad de las comunidades locales. El paso de migrantes centroamericanos por México con la intención de ingresar a Estados Unidos, por ejemplo, inquieta a ambos gobiernos precisamente porque se trata de personas de bajos recursos y que resultaría difícil insertar de manera exitosa en la sociedad.

Sin embargo, conviene también considerar posturas como la de David Miller quien, en este caso, piensa que el problema principal no son las personas más pobres, ya que éstas ni siquiera cuentan con los medios suficientes para migrar a otro país. Si el país de acogida selecciona sólo a los migrantes con suficientes recursos económicos y mejor cualificados, ello afectaría al país de origen, en tanto que se perderán individuos que podrían contribuir a mejorar la situación en su propio lugar de origen: igualar oportunidades para unos pocos puede disminuir oportunidades para muchos. La solución que propone, por lo tanto, es que los países ricos ayuden a los pobres por otros medios, como ayuda financiera o intervención humanitaria.⁵⁰ Esta postura ha sido varias veces refutada. Por ejemplo, Susumu Morimura considera que la posibilidad de migrar, resulta benéfica para el país de origen de los migrantes, puesto que se ve favorecido con las remesas que se aportan; además, quienes migran pueden, si es que deciden regresar en el futuro, mejorar las condiciones de su propio país a través de los conocimientos y las habilidades adquiridos en el extranjero. Piensa que la migración fomenta el mejoramiento de la educación superior

⁵⁰ Miller, *op. cit.*, p. 368.

y la productividad, especialmente entre los más jóvenes.³¹ Nosotros añadiríamos, contra el argumento de Miller, que también hay que pensar en los casos de Estados en situaciones de emergencia que orillan a los individuos, sin importar su situación económica, a permanecer en su nación. Además, ha de tenerse en cuenta que en algunos casos en los países en crisis, no existen siquiera las instituciones políticas y económicas necesarias para desarrollar programas de asistencia o financiación para apoyarlos.

Además, rechazar la entrada a migrantes por motivos socioeconómicos agrava a la larga el problema: tarde o temprano el migrante encontrará la manera de ingresar de forma irregular, muy probablemente incorporándose a sectores marginados, o aceptando empleos mal remunerados que no solucionarán su situación. De no ingresar, permanecerá en la indeterminación y muy probablemente en las fronteras se formarán cinturones de pobreza cada vez peores. La condición económica como criterio de selección, de nuevo, conduce a prácticas discriminatorias.

En resumen, si bien como hemos visto hay quienes argumentan que los controles estrictos de las fronteras, su cierre, o la búsqueda de apoyos económicos para brindar ayuda financiera o humanitaria a las regiones de donde la gente tiende a migrar, ayudarían a evitar o cuando menos disminuir el flujo migratorio, en realidad estas alternativas —algunas ya existentes— no resuelven los problemas. Las personas siempre buscan mejores oportunidades de desarrollo, en especial en regiones con una economía inestable o en regiones conflictivas. Se pueden sumar otras muchas razones por las que la gente migra: piénsese en la migración por motivos climáticos, persecuciones políticas o religiosas, etc. Reducir las

³¹ Susumu Morimura, “Is it Justifiable to Exclude Immigrants?”, en *Ritsumeikan Research Repository*. En <doi:10.3677/10432>, 2017, p. 72.

causas del problema migratorio a dificultades meramente económicas es equivocado. De nuevo, si, como hemos visto que sostiene Carens, aspiramos a la política de fronteras abiertas, podría combatirse la desigualdad y abrir mayores posibilidades de crecimiento personal a individuos y comunidades que, por el motivo que sea, se han visto en la necesidad de migrar.

HACIA POSIBLES CRITERIOS ÉTICO-NORMATIVOS MIGRATORIOS

En los apartados anteriores nos hemos referido, de la mano de Carens, a las ventajas que supondría optar por las fronteras abiertas. Aunque coincidimos en que el libre tránsito debería reconocerse como un derecho básico universal de los individuos, es probable que estemos en un momento crítico en el que, lamentablemente, la seguridad nacional impida hacerlo. Ya decíamos que hay razones que justifican los controles fronterizos: el auge del terrorismo, el tráfico de armas, drogas y otra clase de productos ilegales, el tráfico de personas y animales, y quizá la propia pandemia. No obstante, como hemos adelantado, si se defiende el control de las fronteras, es pertinente plantear la necesidad de que las políticas, regulaciones y controles migratorios, se rijan desde ciertos criterios ético-normativos pensados para limitar la discrecionalidad del Estado y evitar lo que hasta ahora sucede, a saber, prácticas discriminatorias y violación de derechos humanos.

El control de fronteras se ajusta, sin conflicto, a una política liberal donde se puede reconocer que la movilidad es un derecho básico de los individuos, aunque, como hemos insistido, se acepte que los Estados tienen derecho a condicionar el ingreso a su territorio mediante visas o permisos especiales, o simplemente pue-

den regular el ingreso a su territorio solicitando un documento de identidad. Esta alternativa asume también que es legítimo controlar las fronteras. Si bien, como veíamos, se ha reconocido que admitir los controles fronterizos es aceptar la discrecionalidad del Estado, hemos sugerido que esto no debería ser así. Los Estados deberían tomar conciencia de que las políticas migratorias afectan el desarrollo futuro de personas específicas y que excluirlas repercute en la ética, la justicia y la economía globales. Los problemas que se desencadenan a partir de la marginación de sectores específicos comienzan por ser regionales y, de no remediarse, van adquiriendo dimensiones incontrolables que repercuten en la estabilidad mundial.

Kymlicka ha sostenido que actualmente existen problemas que los Estados difícilmente pueden resolver dentro de territorios con una delimitación específica (problemas globales como el cambio climático, el narcotráfico o la propia migración, por mencionar algunos). El que los países ya no puedan proteger los intereses de sus ciudadanos, al margen del entorno global, ha ocasionado que se cuestione la legitimidad del mismo Estado. De ahí que el establecimiento de mecanismos e instituciones capaces de resolver problemas que trascienden la soberanía de los gobiernos no deba mirarse como una muestra de debilitamiento del mismo, sino como la reafirmación de su legitimidad e incluso, agregaríamos, como una oportunidad para formular políticas migratorias colaborativas, eficientes y respetuosas de los derechos humanos.

Kymlicka alienta, por tanto, el desarrollo de una teoría política que haga justicia a la naturaleza multifacética de la política actual³² y que, en consecuencia, se asuma la migración como uno de

³² Will Kymlicka y Christine Straehle, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*, México, UNAM, 2001, p. 97.

los asuntos cruciales de la cultura política nacional. Ello significa que la revisión constante y el seguimiento a la forma en que deben incorporarse las políticas y regulaciones migratorias ha de volverse una de las prioridades de los Estados. Es en esa práctica donde creemos que es imperativo tener en cuenta criterios ético-normativos. El primero de ellos, como decíamos desde el principio, es el respeto a la dignidad de las personas. Aunque parece una obviedad e incluso un lugar común, éste es uno de los principios que necesita robustecerse. El respeto hacia cualquier persona implica evitar categorizaciones y prejuicios que conduzcan a la marginación y a la falta de reconocimiento. Una categorización ya cuestionable, por ejemplo, es la agrupación de los perfiles raciales que, en el caso de Estados Unidos, por ejemplo, resultan tan comunes. La situación se agrava cuando a esos perfiles raciales se añaden estigmas y prejuicios que fomentan el racismo y la discriminación.

Si las exigencias que se siguen del reconocimiento de la dignidad humana, a saber, la igualdad en tanto que seres humanos, el respeto entre unos y otros, y un verdadero compromiso con los derechos humanos, no se asumen de manera determinante, es fácil aceptar que existen categorías entre los seres humanos. Quien se reconozca a sí mismo como miembro de una etnia o comunidad política superior, tarde o temprano consiente el racismo, la discriminación y el trato inhumano. Una prueba empírica de cuán ausente está el reconocimiento de la dignidad de los seres humanos, es el trato denigrante hacia los migrantes y las agresiones a su integridad, tanto física como psicológica. Creemos, en consecuencia, que un segundo criterio ético-normativo es la protección de la integridad física y psicológica de los migrantes.

El respeto a la integridad física supone la abolición de toda clase de maltrato corporal, tortura y privación injustificada de la liber-

tad. Aunque podría pensarse que estos usos son excepcionales, no es así. Por ejemplo, existen casos recientes en los que las autoridades mexicanas y estadounidenses han hecho uso de la fuerza física; mencionábamos líneas arriba los casos de ICE en Estados Unidos; podría pensarse también en el abandono de migrantes africanos en medio del océano, que algunas naciones europeas han consentido.

Tampoco hace falta plantearse situaciones extremas como las anteriores. Hay prácticas ordinarias asimiladas como medidas de seguridad válidas, que bien podrían considerarse una invasión a la intimidad corporal de las personas. Tal es el caso, por ejemplo, del escáner utilizado en algunos puertos fronterizos terrestres y aeroportuarios que, si bien ha sustituido el contacto físico, su uso no deja de ser cuestionable. A través de estos dispositivos, como se sabe, el cuerpo se somete a inspección y, aunque existen diversos tipos de escáner, unos menos invasivos que otros, esa forma de revisión ha generado bastante controversia. Aunque el marco legal internacional garantiza que los escaneos no atentan contra la intimidad de las personas, ha habido casos que muestran lo contrario. El escáner permite visualizar las partes íntimas del cuerpo y, por ello, la privacidad de personas transgénero, por ejemplo, queda al descubierto. Viene al caso considerar si no convendría desarrollar otras formas de revisión menos invasivas. No obstante, tal parece que la tendencia en el diseño de esta clase de dispositivos pretende ir más allá: el uso de cámaras que permiten reconocer emociones a través de las expresiones faciales. El uso de la tecnología en los controles fronterizos ha ido en aumento, y ya comienza a generar cuestionamientos éticos bastante complejos.⁵⁵

⁵⁵ Heather L. Johnson, “Technology and Ethics in International Relations”, en Birgit Schippers [ed.], *The Routledge Handbook to Rethinking Ethics in International Relations*, Nueva York, Routledge, 2020, pp. 271-282.

En lo que respecta a la integridad psicológica, pocas veces se considera que el trato hostil, descortés, intimidatorio, e incluso irrespetuoso, con que frecuentemente se conducen las autoridades migratorias, es algo innecesario y reprobable. Este tipo de actitudes afecta la autoestima de las personas y puede repercutir en el modo en que se perciben a sí mismas, y la manera en que construyen sus relaciones interpersonales y sociales.³⁴ No se diga el uso de la violencia verbal y en algunos casos las burlas. Bajo ninguna circunstancia un migrante, regular o irregular, puede ser tratado de manera despreciativa.

Un tercer criterio ético-normativo, directamente relacionado con el anterior, es el rechazo a los estereotipos y la eliminación de los prejuicios. Es bien sabido que el perfil racial, la apariencia de las personas, su nacionalidad, su género u orientación sexual, su religión, su lengua y su modo de hablar, su condición económica, etc., repercute muchas veces en la forma en que es tratada por las autoridades migratorias e incluso pueden ser factores que influirán de manera determinante en la decisión que se tome con respecto a su ingreso. Las autoridades migratorias han de ser capacitadas para que su forma de conducirse hacia las personas sea respetuosa y libre de prejuicios. Una actitud respetuosa no se limita a evitar el racismo y la xenofobia, sino también a desarrollar cierta sensibilidad ante variedad de situaciones (el trato a personas transgénero o con determinada orientación sexual, a mujeres cuya religión les exige cumplir con determinadas normas, a niños y niñas, personas mayores, personas con discapacidad, etcétera).

³⁴ Rima Wilkes y Cary Wu, “Immigration, Discrimination, and Trust: A Simply Complex Relationship”, en *Frontiers in Sociology*, núm. 4, 2019, p. 32.

CONCLUSIONES

El ideal de las fronteras abiertas es difícilmente alcanzable. Considerarlo un ideal regulativo no es en modo alguno descartable. Las migraciones serán cada vez mayores y quizá es tiempo de replantear el modo en que hemos regulado la movilidad humana. Por lo pronto, como hemos apuntado, enfrentamos retos multifactoriales que impiden acelerar la apertura de fronteras. No obstante, su regulación no debería ser un obstáculo para la libertad y las posibilidades de crecimiento de las personas. Hemos planteado la necesidad de establecer algunos criterios ético-normativos que bien podrían contribuir a mejorar las políticas regulatorias y a contrarrestar prácticas discriminatorias. Algunos de estos criterios parecen demasiado obvios. Sin embargo, pocas veces se discute en la literatura académica los motivos por los cuales, a pesar de que la mayoría concuerda en que deberían respetarse los derechos fundamentales de toda persona y respetar su integridad, no ha sido posible establecer los mecanismos más apropiados para que ocurra de esa manera.

Mientras no se debata el papel discrecional del Estado en los controles migratorios, como hemos hecho aquí, será difícil disminuir las injusticias. El papel de las instituciones de la sociedad civil destinadas a proteger y apoyar a los migrantes es esencial para evitar abusos y decisiones arbitrarias por parte de las autoridades estatales. Los migrantes son vulnerables, requieren apoyo y acompañamiento a lo largo de las distintas etapas que supone el ingreso a otro país. No basta con observar la labor de las autoridades migratorias con la finalidad de vigilar que se respete al migrante. Como ya mencionábamos hacia el final del apartado anterior, viene al caso plantearse alternativas para capacitar y sensibilizar

a todos los agentes involucrados en el proceso migratorio. Probablemente ello suponga el diseño de toda una pedagogía que tomará tiempo desarrollar. No basta tampoco con garantizar que el migrante sea respetado cuando intenta ingresar a otro país. El acompañamiento por parte de las instituciones gubernamentales y de la sociedad civil ha de extenderse incluso a la atención al inmigrante. Es necesario fortalecer programas de adaptación y desarrollo para aquellas personas que consiguen ingresar de manera regular y cuyas condiciones siguen siendo vulnerables. Esa labor debe partir de una base ética y con un enfoque transdisciplinario que habremos de articular en futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, Jasmine, “120 Children remain in ICE Detention Despite Court Order For Them to Be Released Due to COVID-19 Concerns”, en *Time*, 17 de agosto de 2020. En <<https://time.com/5878909/children-ice-covid-19-detention-court-order/>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020).
- Altman, Andrew, “Discrimination”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2020. En <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/discrimination/>> (fecha de consulta: 16 de octubre de 2020).
- Bier, David J., “The Statutory Illegality of Trump’s Executive Order on Immigration”, en *CATO Institute*, 14 de febrero de 2017. En <<https://www.cato.org/blog/statutory-illegality-trumps-executive-order-immigration?queryID=b4b044e8cf51895abf162e9f9238d0e7>> (fecha de consulta: 7 de octubre de 2020).
- Brown, H., Jones y J. Becker, “The Racialization of Latino Immigrants in New Destinations: Criminality, Ascription and

- Countermobilization”, en *The Russel Sage foundation Journal of the Social Sciences. A., Immigration and Changing Identities*, vol. 4, núm. 5, 2018, p. 127. En <<http://www.jstor.com/stable/10.7758/rsf.2018.4.5.06>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020).
- Campbell, Brendan, Ángel Mendoza y Tessa Diestel, “Rising hate drives Latinos and immigrants into silence”, en *News21*, 15 de agosto de 2018. En <<https://hateinamerica.news21.com/rising-hate-drives-latinos-immigrants-into-silence/>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020).
- Carens, Joseph H., *The Ethics of Immigration*, Oxford University Press, 2013.
- Castañeda, Ernesto y Casey Chiappetta, “Border Resident’s Perception of Crime and Security in El Paso, Texas”, en *Social Sciences*, vol. 9, núm. 24, 2020.
- Fitz Gerald, David S., Gustavo López, Angela Y. McClean, “Mexican Immigrants Face Threats to Civil Rights and Increased Social Hostility”, en Center for Comparative Immigration Studies y Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2019. En <<http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/Estudio-San-Diego.pdf>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020).
- Freedom for Immigrants, “Persecuted in U.S. Immigration Detention: A National Report on Abuse Motivated by Hate”, en *Freedom for Immigrants*, 2018. En <https://static1.squarespace.com/static/5a35042eb078691c386e7bce/t/5b3174e46d2a73f2d1f56aab/1529967847644/FFI_NatReportAbuse_062518.pdf> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020).
- _____, “SPECIAL REPORT: Abuse motivated by hate and bias in U.S. immigration detention”, en *Freedom for Immigrants*, 2018. En

<<https://www.freedomforimmigrants.org/report-on-hate>>
(fecha de consulta: 9 de octubre de 2020).

_____, “ICE is Using Torture Against Cameroonian Immigrants to Coerce Deportation, According to New Complaint Filed by Immigrant Right Groups”, en *Freedom for Immigrants*, 8 de octubre, 2010. En <<https://www.freedomforimmigrants.org/news/2020/10/8/ice-is-using-torture-against-black-immigrants-to-coerce-deportation-according-to-new-complaint-filed-by-immigrant-rights-groups>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020).

Glover, Robert, “Eyes Wide Shut: The Curious Silence of the Law of Peoples on Questions of Immigration and Citizenship”, en *Eidos*, núm. 14, enero de 2011, pp. 10-49.

Johnson, Kevin R., *The “Huddled Masse” Myth: Immigration and Civil Rights*, Filadelfia, The Temple University Press, 2004.

Johnson, Heather L., “Technology and Ethics in International Relations”, en Birgit Schippers [ed.], *The Routledge Handbook to Rethinking Ethics in International Relations*, Nueva York, Routledge, 2020, pp. 271-282.

Kymlicka, Will y Christine Straehle, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*, México, UNAM, 2001.

Landgrave, Michelangelo y Alex Nowrasteh, “Illegal Immigrant Incarceration Rates, 2010-2018: Demographics and Policy Implications”, en *Policy Analysis*, núm. 890, en *CATO Institute*, 21 de abril de 2020. En <<https://www.cato.org/publications/policy-analysis/illegal-immigrant-incarceration-rates-2010-2018-demographics-policy#illegal-immigrant-incarceration-rates-over-time>> (fecha de consulta: 6 de octubre de 2020).

- Mendoza, J., “Discrimination and Immigration”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 254-263.
- Miller, David, “Immigration: The Case for Limits”, en Andrew Cohen y Christopher Heath Wellman [eds.], *Contemporary Debates in Applied Ethics*, 2a ed., Wiley Blackwell, 2014, pp. 363-375.
- _____, *Strangers in Our Midst*, Harvard University Press, 2016.
- Morimura, Susumu, “Is it Justifiable to Exclude Immigrants?”, en *Ritsumeikan Research Repository*, 2017. En <<http://oai:r-cube:10367/10432>>.
- Oberman, Kieran, “Immigration, Global Poverty and the Right to Stay”, en *Political Studies*, núm. 58, 2011.
- Ousey, Graham C. y Chris E. Kubrin, “Immigration and Crime: Key Observations and Findings”, en *Annual Review of Criminology*, núm. 1, 2018, pp. 63-84.
- Shoichet, Catherine E., “The Death Toll in ice Custody is the Highest it’s been in 15 Years”, en *CNN*, 30 de septiembre de 2020. En <<https://edition.cnn.com/2020/09/30/us/ice-deaths-detention-2020/index.html/>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020).
- Sokthan, Y., *The Biopolitics of Race: State Racism and US Migration*, Maryland, Lexington Books, 2014.
- Sukin, Laura, “The United States Treats Migrants Worse Than Prisoners of War”, en *Foreign Policy*, 26 de julio de 2019. En <<https://foreignpolicy.com/2019/07/26/the-united-states-treats-migrants-worse-than-prisoners-of-war/>> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2020).
- The Russel Sage foundation Journal of the Social Sciences. A., Immigration and Changing Identities*, vol. 4, núm. 5, 2018, p. 127. En

<<http://www.jstor.com/stable/10.7758/rsf.2018.4.5.06>> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2020).

- Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.
- Wellman, Christopher, “Immigration restrictions in the real world”, en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 169, núm. 1, 2014.
- Wilkes, Rima y Cary Wu, “Immigration, Discrimination, and Trust: A Simply Complex Relationship”, en *Frontiers in Sociology*, núm. 4, 2019, p. 32.
- Ypi, Lea, “Territorial Rights and Exclusion”, en *Philosophy Compass*, vol. 8, núm. 3, 2013, pp. 241-253.

LA MEDICIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN POR ORIENTACIÓN SEXUAL E IDENTIDAD DE GÉNERO EN MÉXICO

Mario Alfredo Hernández Sánchez*

INTRODUCCIÓN

En México, uno de los principales factores que obstaculizan la garantía plena de los derechos de las personas con orientaciones sexuales o identidades de género no normativas¹ es su invisibili-

* Agradezco los comentarios a una primera versión de este texto por quienes integran el seminario “Political, Ethical and Legal Theory”, del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, particularmente a Enrique Camacho, Itzel Mayans, Lucero Fragoso, Alejandro Mosqueda, Mariana Molina y Hazahel Hernández. Asimismo, estoy en deuda con Alexandra Haas, Paula Leite y Mireya del Pino, quienes han impulsado los aprendizajes acerca de *la métrica de lo intangible*, según expresión de Jesús Rodríguez Zepeda.

¹ Uso el término de *orientaciones sexuales e identidades de género no normativas* en armonía con los estándares internacionales de derechos humanos que promueven, en primera instancia desde el lenguaje, la eliminación de prejuicios y estigmas discriminatorios que son resultado de tematizarlas desde paradigmas médicos, criminalizantes o jurídicos que destacan sobre todo la excepcionalidad y no las libertades sobre el propio cuerpo y la sexualidad. También este término se deriva de estos estándares que señalan la obligación de los estados para construir entornos seguros para la expresión de

dad y, en el extremo contrario, su tematización pública a partir de categorías que criminalizan o destacan su carácter excepcional y, por tanto, la imposibilidad de ser incluidas en las dinámicas de integración social.² Una de las razones principales es la ausencia de instrumentos estadísticos adecuados para evidenciar la discriminación por estos motivos, la definición de las características de las personas que la experimentan, así como la recurrencia de las prácticas excluyentes, los principales ámbitos en que ocurren y los derechos afectados. En este sentido y por mucho tiempo, una concepción tradicional y conservadora sobre la sexualidad, la afectividad y la familia ha dificultado la visibilidad de la diversidad de personas que se apartan de estos modelos y que reclaman, en un lenguaje de derechos humanos, la libertad para ejercer su autonomía en estos terrenos. Así, el resultado ha sido que los marcos normativos y las instituciones que inciden sobre los derechos

estas orientaciones e identidades, y que no se observe como natural y hasta merecida la violencia que estas personas pueden experimentar. Cfr. CIDH, *Violencia contra personas LGBTI*, Washington, CIDH, 2015. En <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciapersonaslgbti.pdf>>, pp. 27-30.

² En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt hace una observación aguda acerca del carácter *excepcional* de las orientaciones sexuales no normativas y su criminalización en el contexto de la modernidad política. En el libro, Arendt utiliza a Marcel Proust como caso de validez ejemplar acerca de la manera en que la ideología antisemita, en la transición del siglo XIX al XX, construyó a las identidades de judíos y homosexuales como centradas en rasgos excepcionales que les impendían su inserción en una sociedad donde estas características aparecían como vicios marginales. Precisamente, estos rasgos se constituyeron en el imaginario social como desviaciones respecto de la espontánea tendencia a la socialización y como características que acentuaban el contraste entre naturaleza y cultura, dado que tanto el judaísmo como la homosexualidad de personalidades como Marcel Proust tenían como consecuencia que todo su talento quedara relativizado por estos vicios que les dominaban como un instinto y que naturalmente los colocaban en los márgenes de la sociedad como parias. Arendt afirma que tanto judíos como homosexuales terminaron volviéndose relevantes para el Estado nacional moderno sólo como criminales por naturaleza y como sujetos a las instituciones disciplinarias, cuya forma extrema fueron los campos de concentración y exterminio bajo el totalitarismo. Cfr. Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, pp. 132-142.

humanos o que atienden la vulneración social se han constituido y operado a partir de la idea de que todas las personas se relacionan sexual o afectivamente de la misma manera, que conforman familias nucleares o que enfrentan las mismas discriminaciones y violencias por causa de estas prácticas. Por eso el día de hoy contamos con un Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y no de las *familias*; por eso seguimos discutiendo sobre si la unión de personas del mismo sexo debería ser reconocida como un matrimonio sin más o tendría que crearse una figura especial del derecho civil; o, también, si los crímenes de odio por homofobia, lesbofobia o transfobia deberían ser tipos penales específicos o agravantes para delitos ya reconocidos.

La transición desde un contexto de represión hacia otro más deseable en que las personas homosexuales, lesbianas bisexuales, trans e intersex, entre otras, puedan transitar y habitar los espacios público, privado y social sin discriminación ha sido gradual e impulsada fundamentalmente por la sociedad civil. Frente a esta nueva manera de entender la libertad relacionada con la sexualidad y la afectividad, Bruno Bimbi ha señalado que los “homóforos están empezando a encerrarse en el clóset como antes lo hacíamos los gays y el sentido común ahora está, en muchos más ámbitos sociales, de nuestro lado”.⁵ Las distintas marchas por el orgullo a propósito de la diversidad sexual que ocurren en México desde 1978, el suministro de medicamentos y atención especializada cuando la pandemia de VIH/sida llegó a nuestro país durante la década de 1980 y se focalizó en la población de *hombres que tenían sexo con otros hombres*⁴ o el reconocimiento del matrimonio igua-

⁵ Bruno Bimbi, *El final del clóset*, México, Ediciones Proceso, 2020.

⁴ Este término fue una estrategia de los gobiernos en América Latina, a partir de la década de 1990, para incrementar la efectividad de las políticas de prevención de la

litario a partir de 2010, son todos procesos que tuvieron su origen en activistas que se organizaron y utilizaron sus distintas áreas de especialización para generar cambios políticos y jurídicos en un sentido de inclusión y reconocimiento.⁵

Más aún, consciente de que era una necesidad apremiante conocer la magnitud de las poblaciones de la diversidad sexual y sus experiencias recurrentes de exclusión para poder combatir las legal e institucionalmente, la propia sociedad civil inició con seriedad la medición de la discriminación. En esta ruta destaca el trabajo de la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia, creada en 1998 a propósito del asesinato del activista Francisco Estrada Valle, y que desde ese momento se propuso documentar los asesinatos hacia personas de la diversidad sexual sorteando dos tipos de obstáculos metodológicos.⁶ Por una parte, la inexistencia de registros oficiales consistentes a causa de la homofobia institucionalizada en el sistema de justicia y el silencio autoimpuesto por las familias de las víctimas por causa del miedo, la descalificación y la burla. Por el otro, la tarea de tener como

transmisión del VIH y de atención médica a sus portadores para garantizarles un nivel de salud óptimo. En una región dominada por el machismo y la homofobia, muchos varones con prácticas sexuales de riesgo no se consideran a sí mismos como destinatarios de estas políticas, que históricamente se construyeron en torno a la población de hombres homosexuales en quienes inicialmente se centró la pandemia. Así, se pensó que un término neutral que nombrara una *práctica* antes que una *identidad*, permitiría que estas personas consideraran acercarse sin vergüenza ni temor a la información e institucionalidad para la contención de la pandemia y sus efectos en la salud pública. Para una crítica de la construcción de este término, véase Horacio Sívori, “GLITB y otros HSH. Ciencia y política de la identidad sexual en la prevención del Sida”, en Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones [coords.], *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008, pp. 263-270.

⁵ Geraldina González de la Vega, “La inclusión de las preferencias sexuales en el Artículo 1º constitucional”, en *Dfensor*, año IX, núm. 6, 2013, pp. 6-11.

⁶ Fernando del Collado, *Homofobia. Odio, crimen y justicia, 1995-2005*, México, Tusquets, 2007, pp. 13-58.

fuente primaria de información los reportes periodísticos que, con excepciones notables, también reproducen los prejuicios y estigmas discriminatorios sobre las víctimas, alentando la percepción del merecimiento de las agresiones y la impunidad.⁷ De manera ejemplar, la Comisión ha mostrado en sus distintos informes que los crímenes de odio hacia personas de la diversidad sexual —que sitúan hoy a México como el segundo país con más violencia de este tipo, sólo superado por Brasil— no son anecdóticos sino la expresión de una discriminación que es estructural y que las coloca en espacios inseguros, violentos y precarios.⁸

No es propósito de este texto ahondar en las riquezas metodológicas y la importancia política del trabajo de la Comisión, por eso sólo señalo por ahora la magnitud de este cambio de perspectiva que, en buena medida, devolvió al Estado la responsabilidad por cuantificar la discriminación por orientación sexual e identidad de género a partir del marco normativo nacional e internacional vigente en la materia. Esta tarea, por supuesto, aún no se ha completado y, menos aún, se ha podido enlazar con la construcción de legislación y políticas públicas orientadas a crear espacios seguros y libres de discriminación para estas poblaciones. No obstante, sí es posible hablar de algunos logros a destacar. Por ello, en este texto me ocuparé de los dos instrumentos, a saber, la Encuesta Nacional sobre Discriminación (Enadis) y la Encuesta sobre Discriminación por Motivos de Orientación Sexual e Identidad de Género (Endosig) que, impulsados por el Consejo Nacio-

⁷ Rodrigo Parrini y Alejandro Brito, *Crímenes de odio por homofobia. Un concepto en construcción*, México, INDESOL/Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal/Letra S, 2012, pp. 19-37.

⁸ Véase el informe más reciente de la Comisión en Alejandro Brito [coord.], *Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGBTTT en México*, México, Letra S, 2018.

nal para Prevenir la Discriminación (Conapred), materializan los debates académicos en torno a la definición de la discriminación, capitalizan los aprendizajes colectivos sobre la visibilización de los contextos de desigualdad para grupos de población específicos y, también, aspiran a convertirse en fundamento de una acción pública antidiscriminatoria racional y eficiente. De manera general, ambos instrumentos tienen fortalezas y debilidades que son resultado de la evolución de la mirada colectiva sobre la discriminación como problema público y con carácter estructural. En este sentido, estos instrumentos evidencian la conceptualización política y jurídica de la discriminación, la definición e identificación de las poblaciones que la experimentan, así como los ámbitos en los que resulta socialmente relevante y que, por tanto, deberían ser de atención prioritaria por parte del Estado. Por ello, antes de analizar la Enadis y la Endosig, ofreceré un panorama general de la institucionalización de la lucha contra la discriminación en México, a partir del año 2001, y cómo esto generó un contexto favorable a la tematización pública de los derechos de las personas de la diversidad sexual.

Apunto que mi perspectiva es la de la filosofía política, es decir, trato de establecer una ponderación reflexiva entre la conceptualización de las prácticas discriminatorias en estos instrumentos estadísticos, la lectura que hacen de los espacios de atención prioritarios y la manera en que tematizan la persistencia de prejuicios y estigmas en torno a la sexualidad, la afectividad y la vida familiar.⁹ Mi hipótesis es que, si bien hay avances importantes en

⁹ Una perspectiva de este tipo es la que ha empleado el filósofo estadounidense para analizar las concepciones sobre la sexualidad y la libertad que subyacen a las posturas a favor y en contra del matrimonio igualitario en Estados Unidos. *Cfr.* John Corvino, *What's Wrong with Homosexuality?*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

materia de medición de la discriminación por orientación sexual e identidad de género, aún se necesitan mejores herramientas para la visibilización de sus manifestaciones recurrentes y la incidencia en los contextos locales de desigualdad. De esta forma se podrán corregir sesgos estadísticos, fortalecer la perspectiva de interseccionalidad y profundizar la visión sobre las identidades y adscripciones grupales en un instrumento como la Enadis que, a la fecha, constituye el esfuerzo más acabado en la materia. Además, considero que, para esta tarea, la filosofía política puede aportar una precisión conceptual que es resultado, por una parte, de la exploración y revisión crítica de los estándares normativos vigentes; y, por la otra, de una ponderación y síntesis de los hallazgos interdisciplinarios sobre la manera en que la sexualidad y la afectividad son elementos fundamentales de la personalidad moral que implica, por ejemplo desde John Rawls, las capacidades simultáneas de forjarse una idea de lo bueno y valioso, de materializarla en el contexto de una sociedad que se percibe como esquema justo de cooperación, así como de poder acceder a los bienes primarios incluso si se forma parte de un grupo históricamente desaventajado.¹⁰ Esta tarea de precisión conceptual, de manera derivada, se vuelve crítica respecto de la manera en que se han construido los marcos normativos, instituciones y políticas públicas que inciden sobre los derechos de las personas de la diversidad sexual, los cuales podrían haber incorporado prejuicios y estigmas que están disponibles en el espacio público, pero que no deberían orientar la acción del Estado.

¹⁰ Rhonda R. Dobbs, "Application of a Justice as Fairness Perspective to Laws Banning Same-Sex Marriage", en *Californian Journal of Health Promotion*, vol. 2, núm. especial sobre la política LGBTIQ+, 2004, pp. 15-25.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA LUCHA
CONTRA LA DISCRIMINACIÓN EN MÉXICO
Y LA DIVERSIDAD SEXUAL

En México, la lucha institucional contra la discriminación ha tenido una trayectoria que, metafóricamente, podría ser descrita como un movimiento colectivo simultáneamente impulsado *desde abajo hacia arriba* y *desde afuera hacia adentro*. Lo primero implicó, probablemente desde la década de 1970 y las luchas en contra del autoritarismo político,¹¹ una revisión de la política asistencialista que devino en dinámicas clientelares. Esta revisión fue posible por la gradual adopción del lenguaje de los derechos humanos, por parte de la sociedad civil organizada, para exigir justicia electoral, liberalización de las instituciones y, en suma, la vigencia del Estado constitucional de derechos. Lo segundo significó un intento, concurrente con la alternancia presidencial del año 2000 después de siete décadas de hegemonía partidista, por armonizar la política doméstica y la rendición de cuentas con los estándares de derechos humanos emanados del Sistema de Naciones Unidas, como una forma de demostrar la apertura al escrutinio internacional y, en consecuencia, elevar la confiabilidad del país en términos políticos y económicos.¹² Sobre este trasfondo es que se construyó la institucionalidad de lucha contra la discriminación: el consenso

¹¹ No debe olvidarse que la primera marcha del orgullo gay en México ocurrió en la capital del país en 1978 y que uno de sus motivos principales fue la conmemoración del décimo aniversario de la represión y asesinato de estudiantes en la Plaza de Tlatelolco. Desde este momento se estableció en la lucha por la inclusión un vínculo entre la represión de la disidencia política y la de la diversidad sexual. Véase María de Jesús González, “Marcha del orgullo por la diversidad sexual. Manifestación colectiva que desafía las políticas del cuerpo”, en *El Cotidiano*, núm. 131, 2005, pp. 90-97. En <<http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/38974>>.

¹² Ricardo Raphael de la Madrid, “Conceptos para un reporte general sobre la discriminación en México”, en Jesús Rodríguez y Teresa González Luna [coords.], *Hacia*

político que permitió la inclusión de la cláusula antidiscriminatoria en el texto constitucional, en 2001; la aprobación de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (LFPED), en 2003, que da origen al Conapred como el organismo público encargado de coordinar la política de Estado en la materia; así como la localización de instrumentos e instituciones similares en las entidades federativas y municipios a partir de la segunda década del siglo XXI.

Así, a partir de los estándares antidiscriminatorios del derecho internacional de los derechos humanos expresados en los tratados y convenciones que han sido ratificados por el Estado mexicano —los cuales resultan vinculantes desde la reforma constitucional del año 2011—, es que se construyeron algunas definiciones normativas que se han vuelto política, legal y socialmente relevantes. En el contexto del paradigma contemporáneo de los derechos humanos, primero se precisó el significado de la discriminación y por qué resulta una forma de la desigualdad que es común a una diversidad de personas y poblaciones que se han definido socialmente por contraste con parámetros de normalidad y regularidad; y, luego, se pudo construir el estándar normativo que, de manera simultánea, prohíbe la exclusión y faculta tratamientos diferenciados con fines incluyentes para ciertos grupos históricamente discriminados.¹⁵ En este sentido, y desde el punto de vista

una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato, México, Conapred, 2014, pp. 75-104.

¹⁵ Sobre la centralidad de la no discriminación en el paradigma contemporáneo de los derechos humanos me he ocupado en un texto reciente: mi hipótesis es que este derecho, a partir del trauma colectivo que significó la destrucción de grupos lastrados con prejuicios y estigmas durante la Segunda Guerra Mundial, permitió criticar la universalidad efectiva y reorganizar el resto de protecciones jurídicas que se habían centrado en las instituciones del Estado nacional y la figura de la ciudadanía definida en términos tribales. *Cfr.* Mario Alfredo Hernández, “¿Qué tan profundo se hunden las raíces del

de la filosofía política, ha sido Jesús Rodríguez Zepeda quien ha decantado el contenido de dichas definiciones para aportar claridad conceptual al debate sobre la desigualdad. Entonces la discriminación quedó definida, para efectos de la acción pública, como toda restricción, distinción o cancelación del acceso a derechos y oportunidades, que no resulta racional, proporcional u objetiva, y que se fundamenta en prejuicios y estigmas relacionados con la identidad o la adscripción grupal. Por su parte, el derecho a la no discriminación fue concebido a partir de dos elementos: por un lado, la obligación del Estado de brindar un tratamiento homogéneo, igualitario y sin distinciones arbitrarias para todas las personas; y, por otro, el deber de brindar un tratamiento diferenciado y medidas compensatorias que tienen un carácter temporal y que se dirigen hacia los colectivos sobre los que se han acumulado históricamente desventajas innecesarias.¹⁴ Por ello, pudo situarse a la discriminación por orientación sexual e identidad de género como una de las principales formas de la desigualdad en nuestro país y el derecho a la no discriminación como una herramienta para visibilizar a la diversidad sexual en el espacio público. Frente a los cuestionamientos de esta idea desde distintos sectores sociales conservadores y que demandaban que la orientación sexual y la identidad de género continuaran siendo temas del dominio de lo privado, Gilberto Rincón Gallardo —impulsor del proyecto de lucha contra la discriminación en México— señaló que “es un falso dilema enfrentar las cuestiones morales con el orden legal, cuando

paradigma contemporáneo de los derechos humanos?”; Hunt Bobbio y Samuel Moyn “Sobre la arqueología de nuestra última utopía”, en Mario Alfredo Hernández y Luis González Placencia [coords.], *Los derechos humanos de los márgenes al centro. vol. 1: Discusiones sobre filosofía y derechos*, México, Ubijus, 2020, pp. 41-74.

¹⁴ Jesús Rodríguez Zepeda, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006, pp. 15-30.

éste, más bien, constituye la garantía de que todos y cada uno de nosotros podamos ejercer nuestra personalidad moral y llevar a cabo nuestros planes de vida buena con plena libertad”.¹⁵

Este proceso de construcción institucional no fue terso, acaso porque existía en aquellos años una confusión generalizada acerca del significado de la discriminación como problema público y de justicia social, que desafiaba su caracterización como problema de *minorías*; pero también porque la construcción de la identidad mexicana se había hecho sobre el trasfondo del nacionalismo revolucionario y su afirmación de la identidad mestiza como definitoria de la nación mexicana. En efecto, la ideología del mestizaje, utilizada como estandarte por el movimiento independentista en el siglo XIX y reafirmada por la lucha revolucionaria del XX, a través de la idea de la *raza cósmica*, habría hecho aparecer a la identidad mexicana como producto de la fusión de sus raíces indígena y española; y que éstas habían desaparecido en el crisol de una nueva forma de observarse la nación a sí misma, a partir de la cohesión social identificada con la homogeneidad discursiva y valorativa. En relación con esta ideología del mestizaje fue que las identidades y adscripciones grupales no alineadas con la tradición o la convención se observaron como disidencias, como amenazas para la estabilidad y la unidad sociales y, en muchos casos, como delitos y agravios para la nación mexicana.¹⁶ Esto ocurrió también con las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, es decir, con las personas homosexuales, lesbianas, bisexuales,

¹⁵ Gilberto Rincón Gallardo, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática*, México, FCE, 2008, p. 123.

¹⁶ Olivia Gall, “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, 2004, pp. 221-259.

trans o intersexuales, así como con sus familias.¹⁷ No es posible abundar en este texto sobre el vínculo entre la construcción de las identidades nacionales en términos homogéneos tanto racial como genéricamente, pero baste con apuntar que la defensa de una *raza cósmica* y de un modelo de *familia tradicional*, en el caso mexicano, aún perviven en el imaginario social y la acción pública, institucionalizando la discriminación hacia pueblos y comunidades indígenas, personas de la diversidad sexual y, también, para quienes deberían poder ejercer sus derechos y libertades en la intersección de ambas características. Como ha señalado Ina Kerner, al revisar la forma en que las intersecciones del racismo y el sexismo definen la posición social de una persona, “no es posible separar claramente los procesos de formación de la identidad de género y los de formación de la identidad racial o étnica —estos son interdependientes”.¹⁸

Muchas fueron las razones que llevaron a invisibilizar y naturalizar la discriminación por orientación sexual e identidad de género en nuestro país. Sirva de muestra un ejemplo de la naturalización del prejuicio: en la formulación original de la cláusula antidiscriminatoria del Artículo 1º constitucional y en la LFPED se prohibió de manera explícita la discriminación por *preferencias*, aunque no se las adjetivó como *sexuales*, que son las que en la modernidad mexicana han significado exclusión y hasta violen-

¹⁷ Por eso Byrne Fone ha caracterizado a la homofobia como *el último prejuicio aceptable*, en vista de que parece enfrentar a una *mayoría* que identifica a la sexualidad con su función reproductiva contra una *minoría* que la concibe como un campo dinámico de experimentación con la identidad y el placer Byrne Fone, *Homofobia. Una historia*, México, Océano, 2008, pp. 17-31.

¹⁸ Inna Kerner, “Más allá de la unidimensionalidad: conceptualizando la relación entre el racismo y el sexismo”, en *Signos Filosóficos*, vol. xi, núm. 21, 2009, pp. 201 y 202.

cia para quienes las viven de manera cotidiana.¹⁹ Tuvieron que pasar diez años para que, por fin, en 2011 —y en el contexto de la reforma constitucional de derechos humanos— se adjetivaran las *preferencias* como *preferencias sexuales* para especificar el tipo de discriminación que requería la acción del Estado a propósito de la diversidad de formas de vincularse sexual y afectivamente las personas.²⁰ Si Oscar Wilde se refirió a estos vínculos como formas del *amor que no se atreve a decir su nombre*, podría decirse que el Poder Legislativo de inicios del siglo XXI tampoco tuvo el valor de pronunciarse públicamente en contra de la discriminación por orientación sexual e identidad de género.

Ahora bien, un problema recurrente para el fortalecimiento de la acción pública contra la discriminación ha sido su tardía construcción como cuestión pública. Es decir, la dificultad que ha significado superar la idea de que se trata de un asunto de interés exclusivo para las *minorías* en términos poblacionales, que sus causas son anecdóticas y no estructurales y, además, que expresa vínculos *naturales* y no contruidos de dominación que sólo son de interés en el espacio privado y en relación con los cuales el Estado no debería tener injerencia.²¹ Más aún, el día de hoy todavía constituye un desafío argumentar la importancia del derecho a la no discriminación frente a la aparente inconsistencia entre, por un lado, la protección de las personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas —así como de quienes

¹⁹ Jordi Díez, *La política del matrimonio gay en América Latina. Argentina, Chile y México*, México, FCE, 2018, pp. 42-50.

²⁰ González de la Vega, *op. cit.*, p. 115.

²¹ Alejandro González Arreola, “Hacia un diseño racional para la acción pública antidiscriminatoria: el caso del Programa Nacional para la Igualdad y la No discriminación del Conapred”, en Jesús Rodríguez y Teresa González Luna [coords.], *La métrica de lo intangible: del concepto a la medición de la discriminación*, México, Conapred/Universidad de Guadalajara, 2019.

tienen credos religiosos no hegemónicos— y, por el otro, la preservación de la neutralidad estatal que implica abstenerse de promover cualquier idea o visión sobre lo bueno o lo valioso en términos éticos.²² Precisamente, la argumentación sobre la no discriminación como simultáneamente un derecho, una razón de Estado y una perspectiva de política pública implica reconocer que la exclusión que combate se origina en relaciones de desigualdad que definen la posición de la persona con independencia de sus antecedentes, elecciones, esfuerzos, trayectoria o, incluso, que son previas a su nacimiento; es decir, todo esto apunta hacia el reconocimiento de la discriminación como problema público.

Para precisar la importancia de este reconocimiento y fundamentar la defensa de las responsabilidades del Estado para la garantía de la no discriminación en temas que, como la diversidad sexual, cuestionan la construcción tradicional de las dinámicas de

²² A este respecto, Jesús Casquette ha destacado la importancia de la tematización de la personalidad moral que hace John Rawls a lo largo de su obra para superar escollos de este tipo, que amenazan con concebir al Estado liberal de manera reduccionista como una entidad que simplemente deja que el mercado y el predominio de ciertas doctrinas comprensivas *acomoden* de manera espontánea el acceso a derechos y libertades que ocurre desde diferentes posiciones sociales. En este sentido, lo importante para Rawls es que

ante cualquier proyecto o relación, el individuo se aferra a su derecho de autodeterminación. Es decir, el yo tiene la capacidad de elaborar, revisar y perseguir racionalmente sus objetivos y definición de la vida buena a partir de la información que recibe incesantemente de su entorno, pues él o ella es el único sujeto competente para decidir qué hacer y cómo guiar su vida. Lo verdaderamente importante desde este punto de vista no es la opción que elijan los individuos, sino que sean libres para hacerlo, cualquiera que sea la decisión final.

Por eso es que, frente a las orientaciones sexuales e identidades de género que resultan fundamentales para la constitución de la personalidad moral, lo que hace el Estado al proteger el derecho a la no discriminación no es promover una visión particular de lo bueno y lo valioso, sino garantizar el mismo espacio de libertad para quienes se definen por alguna de las variaciones vinculadas con estas características. *Cfr.* Jesús Casquette, “Liberalismo, cultura y neutralidad estatal”, en *Signos Filosóficos*, núm. 6, 2001, p. 62.

integración social, resulta pertinente recuperar algunas de las precisiones que Nora Rabotnikof ha realizado sobre lo *público* como adjetivo, proceso y sustantivo. Para ella, lo público, en primera instancia, alude a “lo que es de interés o de utilidad *común* a todos, lo que atañe al *colectivo*, lo que concierne a la comunidad y, por ende, a la autoridad de allí emanada”; por contraste, lo privado “designa lo singular y personal, y aquello que, en su origen, pretende sustraerse a ese poder público (entendido como poder del colectivo)”.²⁵ En este sentido, si la discriminación es un problema público, es porque, dada su magnitud e inercia, requiere de esfuerzos colectivos igualmente proporcionales para revertirla, más allá de que las instituciones o sujetos particulares se encuentren aludidos por relaciones de subordinación específicas; por ello es que el mandato constitucional de no discriminación por orientación sexual e identidad de género no sólo atañe a las instituciones que tutelan los derechos sexuales, reproductivos o las estructuras familiares, sino a todas las instancias que, con sus acciones u omisiones, configuran o no un espacio seguro y libre de discriminaciones para estas personas. En segundo término, lo *público* es lo “que es y se desarrolla a la luz del día, lo *manifiesto* y *ostensible* en contraposición a aquello que es secreto, preservado, oculto”; por tanto, volver público algo “alude a la luz que torna visible [...] aquello que se sustraía a la mirada y que incluso reivindicaba explícitamente el requisito del secreto”.²⁴ En relación con esta afirmación es que se puede reconocer que la discriminación puede motivar discusiones abiertas y amplias sobre la desigualdad, que involucren al conjunto de los actores públicos y sociales, para tematizar rutinas

²⁵ Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, IIF-UNAM, 2011, p. 28.

²⁴ *Loc. cit.*

de invisibilización y represión que podríamos pensar son ajenas a nuestro territorio o, incluso, contrarias a la visión que tenemos de nosotros mismos como una comunidad abierta a la diversidad; en consecuencia, asumir que la discriminación por orientación sexual e identidad de género es un problema público implica crear el espacio de libertad y seguridad para que las personas no vivan estas características como motivo de culpa o vergüenza y que, incluso, se signifique socialmente el valor de sus uniones y estructuras familiares. En tercer lugar, lo *público* es lo “que es de uso común, *accesible* para todos, *abierto*, en contraposición con lo *cerrado*, que se sustrae a la disposición de los otros”; en este caso, público “es aquello que, al no ser objeto de apropiación particular, se halla abierto, distribuido.”²⁵ Esto implica que, si la discriminación es un problema público, su consecuencia debe ser no solamente el cambio cultural o el reconocimiento de los daños históricamente acumulados sobre ciertas poblaciones, sino sobre todo la eliminación de las barreras físicas y actitudinales que separan a ciertas personas de sus derechos y a otras los acercan sin mayores dificultades; por ello, reconocer a la discriminación por orientación sexual e identidad de género por su carácter público obliga a la autoridad a volver igualmente disponibles, para todas las familias y modalidades de vinculación sexoafectiva, aquellos derechos y libertades que caracterizamos como bienes primarios.

Hay que recordar que, contra la tendencia a caracterizar a la discriminación por orientación sexual e identidad de género como problema público, una parte importante del discurso conservador, e incluso antiderechos, reproduce la idea de que aquélla no es relevante políticamente, porque se refiere a formas de convivencia

²⁵ *Ibid.*, pp. 29 y 30.

y subjetividades contrarias a las de la mayoría; porque las violencias que le son derivadas constituirían penalizaciones socialmente respaldadas frente a comportamientos antisociales; y, además, porque las familias diversas no contribuirían a la productividad y serían una amenaza para la continuidad de la especie humana.²⁶ Combatir estas ideas requiere, de manera conjunta, la modificación de la cultura pública, el empoderamiento de las poblaciones afectadas y el cese de la impunidad en torno a las violencias que ellas experimentan. Esto es —en breve— que se necesita construir a la discriminación por orientación sexual e identidad de género como problema público, que requiere una acción del Estado fuerte y efectiva. Para esta tarea, los diagnósticos que evidencian, con un fundamento científico y estadístico sólido, la magnitud y recurrencia de esta modalidad de discriminación resultan fundamentales.

LA ENCUESTA NACIONAL SOBRE DISCRIMINACIÓN 2017 Y LA DIVERSIDAD SEXUAL

La LFPED —en su Artículo 20— faculta al Conapred, entre otras tareas, para la realización de estudios y diagnósticos que permitan fundamentar la acción pública antidiscriminatoria, particularmente a través de intervenciones legislativas y de política pública que resulten proporcionales y eficientes. Por eso, en el año 2005 y en alianza con instituciones y especialistas en geografía y estadística, el Conapred diseñó y aplicó la primera edición de la Enadis. Ésta, a grandes rasgos, se ocupaba de explorar la percep-

²⁶ David Paternotte y Roman Kuhar, “Disentangling and Locating the ‘Global Right’: Anti-Gender Campaigns in Europe”, en *Politics and Governance*, vol. 6, núm. 3, 2018, pp. 6-19.

ción y sensibilidad de la población en general sobre los grupos históricamente discriminados, en especial las personas mayores, las personas indígenas, las minorías religiosas, las mujeres, las personas con discapacidad, las personas en situación de pobreza y las personas con *preferencias sexuales diferentes a las heterosexuales*.²⁷ Esta versión de la Enadis reveló resultados paradójicos: que la sociedad mexicana casi no percibe la presencia de estas poblaciones en lo público, que la orientación sexual se piensa como una causa menor de discriminación y que, en general, no habría un gran rechazo hacia estas identidades (Conapred, 2005). La razón, como ocurre con las encuestas sobre percepción social en general, es que muchas personas no expresan sus auténticas opiniones en voz alta, sobre todo cuando perciben que éstas podrían ser contrarias a la ética pública o censurables desde lo que coloquialmente se entiende como *corrección política*; es decir, que aunque las personas cotidianamente ejerzan la misoginia, la homofobia o el racismo, por inconciencia o por hipocresía, afirman públicamente su acuerdo con el respeto a las mujeres, a las personas de la diversidad sexual o a las indígenas. Por supuesto, no afirmo, como se señala desde ciertas corrientes de opinión pública, que la no discriminación se identifique con la corrección política o que aquélla se reduzca a una persecución y censura de los discursos discriminatorios en el

²⁷ Durante el sexenio de Vicente Fox se popularizó este término para nombrar, desde el servicio público, a las poblaciones de la diversidad sexual. Me parece que este término no sólo es impreciso al eludir nombrar los rasgos que dan especificidad a estas poblaciones, sino que también resulta conservador porque invisibiliza a la identidad de género como motivo de discriminación y define a las orientaciones sexuales por referencia a la heteronorma de la cual dichas poblaciones representarían una disidencia. Es decir, como si de lo que se tratara es de resaltar su carácter excepcional e inasimilable a los derechos de los que deberían gozar las personas con orientaciones heterosexuales. Resulta paradójico que en un contexto de tal efervescencia de los movimientos sociales y de adopción de estándares internacionales de derechos humanos, la administración de Fox haya decidido invisibilizar y desestimar la especificidad de esta población.

espacio público. Más bien lo que considero es que, como ha ocurrido con las mediciones de la percepción de intención de voto a favor de partidos o candidatos con discursos racistas, misóginos o clasistas, frecuentemente sus partidarios niegan en público apoyarles, aunque en la privacidad de la casilla electoral acaben dando su apoyo a este tipo de opciones.²⁸

Para corregir estos sesgos, en su versión 2010, la Enadis incluyó una exploración de la percepción de los propios grupos discriminados, a quienes ahora se les cuestionó acerca de su integración en la sociedad, sus experiencias de discriminación, la recurrencia de éstas y los subsistemas sociales específicos de los que se sentían excluidos.²⁹ La idea de fondo era visibilizar la percepción de la población en general, la de los propios grupos históricamente discriminados y, por contraste, señalar la brecha entre la apertura declarada frente a la diversidad y la real situación de exclusión de dichos grupos. La Enadis 2010, así, ampliaba su catálogo de grupos y de denominaciones: ahora se centraba en las trabajadoras del hogar, migrantes, personas con discapacidad, personas mayores, mujeres, minorías religiosas, jóvenes, grupos étnicos en la niñez y diversidad sexual. Hay que señalar que esta versión de la Enadis no matizaba la composición de esta última población y, en consecuencia, se perdía la oportunidad de distinguir no sólo entre personas lesbianas y bisexuales, sino entre la orientación sexual, la identi-

²⁸ De hecho, ésta es una de las razones que probablemente hicieron a la mayoría de las encuestas sobre intención de voto en Estados Unidos equivocarse al predecir que, en el año 2016, ganaría Hilary Clinton y no Donald Trump la presidencia (además del sistema por colegios que prioriza el voto electoral sobre el popular). *Cfr.* Samara Klar, Christopher Weber y Yanna Krupnikov, “Social Desirability Bias in the 2016 Presidential Election”, en *The Forum*, vol. 14, núm. 4, 2007, pp. 433-443.

²⁹ Conapred, *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Resultados generales*, México, Conapred, 2011. En http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf.

dad o expresión de género y las características sexuales. Además, esta edición de la Enadis evidenció uno de los grandes debates en torno a la construcción de la agenda pública de la no discriminación, a saber, si se debe hacer una lectura desde los grupos, desde los ámbitos de exclusión o desde los derechos afectados, y acerca de cómo integrar cada uno de estos ejes para obtener una lectura compleja, interseccional y realista del problema.⁵⁰ El resultado es que la Enadis 2010 —y por ello sus resultados son inconmensurables con los de la edición de 2005— pregunta por experiencias de discriminación en relación con los referidos grupos y con ejes de lectura tan diversos como la cohesión social, la tolerancia, la religión, la seguridad pública, los derechos individuales y los colectivos. De esta forma se seccionó la visión sobre la desigualdad —como si las experiencias de exclusión no permitieran establecer vasos comunicantes entre, por ejemplo, la misoginia, el racismo, el clasismo o la homo, lesbo o transfobia— y se difuminó el carácter transversal e interseccional de la discriminación, es decir, que la dificultad para acceder a los derechos de un cierto ámbito acaba repercutiendo en otros aparentemente muy lejanos (sobre esto, volveré cuando me refiera más adelante al vínculo entre interseccionalidad y discriminación estructural).

Estos y otros debates sobre la conceptualización de la discriminación y su medición a través de instrumentos como la Enadis estuvieron presentes en la formulación de su versión aplicada en 2017. Ahora se trató de un esfuerzo del Conapred y del Instituto

⁵⁰ A este respecto, hay que señalar que la política pública antidiscriminatoria, casi desde su momento fundacional, priorizó cuatro subsistemas sociales, a saber, la educación, la salud, el empleo y la procuración de justicia. Esta visión quedó expresada en el primer Programa Nacional por la Igualdad y No Discriminación, del 2006, coordinado por el Conapred y que asignaba responsabilidades a las instancias cabeza de estos ámbitos de la acción pública.

Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). No es posible revisar en este espacio el viraje conceptual para la medición de la discriminación que significó aprovechar los aprendizajes de las ediciones anteriores de la Enadis,⁵¹ pero vale la pena reconstruir brevemente las implicaciones para esta materia de la construcción de la discriminación como problema público, a partir precisamente de su carácter estructural.

Más o menos a partir del año 2015, la acción pública, los instrumentos de derecho internacional y las aportaciones desde la academia han coincidido en que, más allá del eje de lectura desde los grupos o los subsistemas sociales específicos, se tiene que apuntalar una visión de la discriminación como problema mayor y estructural de las relaciones sociales. Para Patricio Solís, este carácter estructural de la discriminación tiene dos dimensiones: por un lado, caracteriza un orden social que subyace a las prácticas discriminatorias y, por el otro, acumula desventajas sobre las personas con independencia de sus voluntades. Así, el orden social tiene un carácter estructurado por la discriminación, de acuerdo con Solís, porque se fundamenta en un sistema de relaciones de dominación que preserva y distribuye privilegios y subordinaciones; porque se legitima a través de un orden simbólico que construye de manera diferenciada a ciertas identidades y adscripciones grupales; y, finalmente, porque tiene un carácter histórico que dificulta que el mero trato igualitario en el presente revierta

⁵¹ Para una reconstrucción de este debate, véase Paula Leite, “La ENADIS 2017: avances conceptuales y metodológicos”, en Rodríguez y González Luna [coords.], *La métrica de lo intangible...*

desigualdades construidas durante siglos. Además, también según Solís, la discriminación define un mecanismo de acumulación de desventajas que implica que las prácticas discriminatorias afecten a las personas en el momento presente y se acumulen a lo largo de todo el ciclo de la vida; que se van trasminando generacionalmente; y, además y dado que los derechos humanos son interdependientes, la afectación que provoca la discriminación en un ámbito social puede trasladarse a otro.⁵² Por eso, como he señalado en otro texto,⁵³ el desafío el día de hoy es pensar a la no discriminación más allá de las políticas de la identidad —como un *derecho llave*— y visualizarla como un elemento fundamental en las políticas de la redistribución —como un *derecho bisagra*—, dado que la articulación simbólica de la desigualdad y su persistencia en el imaginario social es lo que más dificulta su combate.

En este sentido, la Enadis 2017 refleja y muestra un vínculo causal y delimitado estadísticamente entre los tres elementos que articulan conceptualmente a la discriminación estructural: en primer lugar, los prejuicios y estigmas discriminatorios; luego, las prácticas discriminatorias que se localizan en el espacio intermedio entre las formas aleatorias de la exclusión y las tendencias históricas de opresión y subordinación; y, finalmente, las brechas de desigualdad que separan a quienes han experimentado generacionalmente la discriminación de quienes no lo han hecho, en ámbitos tan específicos como la educación, el empleo, la salud y la

⁵² Patricio Solís, *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, México, Conapred, 2017, pp. 33-38.

⁵³ Mario Alfredo Hernández, “Del derecho llave al derecho bisagra: una propuesta de análisis conceptual sobre la evolución de la no discriminación en México”, en Ricardo Bernal y Oscar Apáez [coords.], *Dimensiones de la desigualdad en México*, México, Contraste, 2020, pp. 245-275.

seguridad social.³⁴ Considerados de manera aislada, los prejuicios y estigmas podrían ser reducidos a expresiones sin consecuencias materiales para las personas que son socialmente visibilizadas a través de estos en el espacio público, y conducir a la creencia errónea sobre que todos podemos expresarlos con el mismo potencial ilocucionario y que todos, también, podemos sortear por mera voluntad el desprecio social que implican. Lo cierto es que estos prejuicios y estigmas se profieren en un espacio socialmente disputado por narrativas sobre el privilegio y la opresión; y, también, que los grupos históricamente discriminados no tienen muchas veces el potencial de hacerse presentes con la exposición pública de sus experiencias y puntos de vista, pues carecen de vínculos con los poderes fácticos que determinan y coartan la libre circulación de las ideas.³⁵ Por ello es necesario visibilizar el vínculo de dichos

³⁴ Todavía queda pendiente la construcción de indicadores para medir la discriminación estructural en el acceso a la justicia, el otro gran subsistema social sobre el que la Enadis aún no se ha pronunciado

³⁵ Una visión estructural de la discriminación podría echar una nueva luz sobre el conflicto entre la libertad de expresión y la no discriminación, por ejemplo, a propósito de las expresiones homófobas naturalizadas en el espacio público. Juan Antonio Cruz Parcero sostiene que, en la censura de ciertas expresiones coloquiales de larga data en prácticas como las deportivas o en los medios de comunicación, la Suprema Corte de Justicia de la Nación podría haberse equivocado al no precisar la distinción entre expresiones discriminatorias inconscientes y expresiones con intencionalidad discriminatoria; y que entonces sólo tendrían que ocuparse los recursos jurisdiccionales —no necesariamente para prohibirlos— de las últimas. No obstante, una visión así se desentiende del vínculo entre los prejuicios y estigmas que se expresan en el espacio público, las prácticas discriminatorias en el acceso a la justicia y las brechas de desigualdad en seguridad humana. Aunque no estoy a favor de prohibir o perseguir judicialmente ningún tipo de expresión discriminatoria, si creo que es necesario matizar una postura como la de Cruz Parcero con el enfoque de discriminación estructural que se centra, como la propia definición de discriminación en el marco normativo vigente, en las consecuencias y no en las intenciones del agente discriminador. *Cfr.* Juan Antonio Cruz Parcero, “Los límites de la libertad de expresión frente a la no-discriminación: una revisión de los criterios de la Suprema Corte en el caso de conceptos peyorativos”, en Jesús Rodríguez y Teresa González Luna [coords.], *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México, Conapred/Universidad de Guadalajara, 2018.

prejuicios y estigmas con las prácticas discriminatorias y con las brechas de desigualdad, en un encadenamiento causal que revele la manera en que la intangibilidad de los primeros se materializa en afectaciones concretas a la calidad de vida y seguridad humana. Así lo ha planteado Patricio Solís: “si nuestro interés es estudiar las consecuencias estructurales de la discriminación, el análisis de las subjetividades resulta de menor utilidad, ya que [...] los motivos no tienen una relación isomórfica con los resultados”.³⁶

Entonces, para lograr un panorama sobre la discriminación estructural relacionada con la orientación sexual e identidad de género, la Enadis 2017 visibiliza los principales prejuicios y estigmas, las prácticas discriminatorias recurrentes y las brechas de desigualdad históricamente constituidas como un *continuum* que vuelve tangible —como desigualdad— lo intangible —los prejuicios y estigmas discriminatorios. A continuación, presento algunos de sus resultados más relevantes.³⁷

En relación con las percepciones prejuiciadas sobre la población de la diversidad sexual:

1. 36% de la población no le rentaría una habitación en su casa a una persona trans, mientras que 32% no lo haría a una persona homosexual o lesbiana;
2. 43% no está de acuerdo en que su hija o hijo se casara con una persona del mismo sexo;

³⁶ Solís, *op. cit.*, p. 40.

³⁷ Todos estos datos se han obtenido del *Prontuario resultados de la ENADIS 2017*. No obstante, su complejización a partir de variables como la localidad, la edad, la clase social, el género o la pertenencia étnica puede consultarse en la base de datos completa disponible en la plataforma del Sistema Nacional de Información sobre Discriminación (Sindis) creada por el propio Conapred. En <<http://www.sindis.conapred.org.mx>>.

3. 44% no votaría por una persona homosexual o lesbiana para la presidencia de la República;
4. 42% no está de acuerdo con el matrimonio entre personas del mismo sexo,⁵⁸ y
5. 60% no está de acuerdo con las adopciones homo o lesbianas parentales.

A propósito de las prácticas discriminatorias recurrentes, se pueden apuntar las siguientes:

- i) 72% de la población mexicana considera que el respeto hacia los derechos de las personas trans es poco o nulo, mientras que 65% lo piensa en relación con las personas homosexuales o lesbianas;
- ii) 30% de las personas homosexuales o lesbianas declararon que, por lo menos, se les negó un derecho durante los últimos 5 años, y
- iii) 30% de las personas homosexuales o lesbianas declararon haber sido discriminadas al menos una vez durante el último año.

Para determinar las brechas de desigualdad que experimentan las personas de la diversidad sexual hay que considerar, también, la

⁵⁸ Esta percepción varía con la edad: las personas jóvenes (entre 18 y 29 años) están más de acuerdo (75%) que las adultas (entre 30 y 59 años; 56%) y las mayores (de 60 años y más; 37%). También es relevante la geografía: las entidades que más aceptan el matrimonio igualitario son Baja California, Sonora, Jalisco, Querétaro, Estado de México y Ciudad de México; las que más expresan desacuerdo son Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Chiapas y Campeche. Otro dato importante es el desmantelamiento de prejuicios por causa de la convivencia con personas de la diversidad sexual: 68% de quienes tienen una opinión favorable sobre el matrimonio igualitario declara haber convivido con personas de la diversidad sexual, mientras que 32% no.

composición de esta población y verificar la forma en que la interseccionalidad con otras causas de discriminación les excluye de los derechos y oportunidades.³⁹ La medición de dichas brechas permite visibilizar la forma en que las personas que pertenecen a los grupos históricamente discriminados se apartan de las personas que no experimentan esta adscripción, en lo que se refiere al acceso a derechos y oportunidades, de tal forma que las primeras se sitúan en posiciones periféricas a diferencia de las segundas.⁴⁰ A este respecto, análisis más cuidadosos de la Enadis 2017, a partir de la información pública disponible en el SINDIS, permiten cruzar, por una parte, los datos referidos a las brechas de desigualdad en el nivel nacional relacionadas con la educación, el empleo, la salud y la seguridad social; y, por la otra, las variables de la orientación sexual y la identidad de género. A continuación, presento algunos de los resultados más relevantes sobre brechas de desigualdad que afectan a la población de la diversidad sexual en México:

³⁹ A propósito de la composición de la diversidad sexual mexicana, la ENADIS 2017 revela algunas características de ese 3% de la población nacional que resultan relevantes para la comprensión de la interseccionalidad y la discriminación estructural que se deposita sobre ella: 53% son mujeres; 72% viven en localidades urbanas; 69% pertenecen a los estratos socioeconómicos medio o bajo; 18% se consideran indígenas, y 79% son de religión católica.

⁴⁰ Un caso paradigmático sobre brechas de desigualdad es el de las personas con discapacidad en el ámbito educativo: en el nivel nacional, el porcentaje de analfabetismo entre personas mayores de 15 años es de 3%, lo cual sitúa a México como un país con alto Índice de Desarrollo Humano. No obstante, esta proporción aumenta según se van acumulando motivos de discriminación estructural: si se es persona con discapacidad sube a 21%; si, además se vive en una zona rural, llega a 28%; y si se es también hablante de lengua indígena se alcanza la proporción de 36% (Conapred, 2018). Entonces, no es circunstancial ni aleatorio, sino estructural y permanente, la discriminación agravada por la discapacidad, el lugar de residencia y la pertenencia étnica. Véase Conapred, *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017. Prontuario de resultados*, México, Conapred, 2018, pp. 29-31). En <http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis_Prontuario_Ax_1.2.pdf>.

- a) 75% de las personas de la diversidad sexual son población económicamente activa;
- b) 60% no tiene contrato laboral escrito;
- c) 64% no tiene acceso a servicios públicos de salud;
- d) 19% cuenta con educación superior;
- e) 59% no denuncia los actos de discriminación porque piensa que esto no tiene trascendencia;
- f) 48% de las personas fueron rechazadas para acceder a los apoyos de programas sociales;
- g) 42% fueron rechazadas para acceder a atención médica o medicamentos, y
- h) 38% fueron rechazadas para acceder a atención o servicios en alguna oficina de gobierno.

En este sentido, es que se revela la centralidad de la categoría de interseccionalidad para la comprensión del carácter estructural de la discriminación y las brechas de desigualdad que produce. Como ha señalado Ange-Marie Hancock, un enfoque de historia intelectual permite identificar dos momentos en el debate académico sobre la interseccionalidad: por una parte, un interés temprano por la forma en que diversas causas de discriminación se van acumulando sobre una persona para volverla el vértice de distintas opresiones, que luego pueden ser desagregadas analíticamente y desmontadas políticamente para efectos de la prevención y eliminación de los tratamientos excluyentes; y, por la otra, una visión más compleja que permite comprender el carácter simultáneo e interdependiente de la identidad, la posición social y la autoadscripción para la configuración de la complejidad de una persona, lo que debería obligar a la creación de espacios seguros y libres de discriminación para que ella pueda existir sin coerciones, y sin la necesidad de ir erradicando

do características que la cultura del dominante considera motivos legítimos de exclusión, es decir, sin que la persona deba someterse a la disyuntiva excluyente de asimilarse a la cultura dominante o ser excluida de antemano.⁴¹ En el caso de la diversidad sexual, por ejemplo, la intersección con la discapacidad tiene como consecuencia efectivamente la necesidad de repensar a la accesibilidad y el diseño universal como condiciones para el ejercicio sin discriminación de los derechos sexuales y reproductivos; pero, también, debería evitar limitar la voluntad y la capacidad de experimentación en lo que se refiere al placer, la amistad, la afectividad y la integración de estructuras familiares desde cuerpos, subjetividades y contextos comunitarios que son particulares, y que podrían significar parámetros y expectativas distintos a los de las personas sin discapacidad que se desarrollan en el horizonte de la heteronormatividad.⁴²

LA ENCUESTA SOBRE DISCRIMINACIÓN
POR MOTIVOS DE ORIENTACIÓN SEXUAL
E IDENTIDAD DE GÉNERO 2018

Uno de los problemas fundamentales para visibilizar y, más aún, medir la discriminación en esta materia es el contexto prevalente de homo, lesbo y transfobia en México. Instrumentos como la Enadis se integran a partir de cuestionarios destinados a la población en general y, a partir de una pregunta relacionada con alguna forma de autoadscripción particular, se abren baterías de cuestionamientos específicos destinados a medir experiencias de discrimi-

⁴¹ Ange-Marie Hancock, *Intersectionality. An Intellectual History*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 1-36.

⁴² Tom Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs Revisited*, Londres, Routledge, 2014, pp. 209-222.

minación que sólo tienen ciertas poblaciones y otras no. Aunque la persona que aplica el cuestionario tenga el entrenamiento y la sensibilidad para evitar los prejuicios, estigmas o revictimizaciones cuando se pregunta sobre la orientación sexual o identidad de género, lo cierto es que muchas personas eligen no revelar estas características en el contacto directo o en el contexto familiar. Esto no sólo tiene que ver con el temor de sufrir rechazo o represalias, sino también con la propia manera en que la construcción binaria y tradicional del género dificulta que las personas puedan identificar sus formas de vincularse sexual y afectivamente al margen de los prejuicios y estereotipos vigentes. Así, por ejemplo, a la pregunta sobre si una persona se identifica como homosexual puede existir más de una manera de responder, tantas como las que implica reconocer que la orientación sexual, la identidad de género, la afectividad y la estructura familiar constituyen todos elementos complejos e irreductibles de la identidad. Además, muchas personas con orientaciones e identidades no normativas, sobre todo las más jóvenes, podrían no querer reconocerse públicamente de esta manera dado que los referentes sociales de la diversidad sexual son negativos e implican una exposición a la burla, el rechazo o la agresión; o simplemente porque dichos referentes apuntalan una visión binaria y tradicional del género que les resulta ajena. A estos factores habría que añadir el hecho de que en temas de sexualidad, derechos y autonomía existe aún poca familiaridad de la población en general con características como la bisexualidad, la intersexualidad o las identidades trans y, por ello, es difícil que puedan vincular con éstas sus propias experiencias y trayectorias de vida si fuera el caso.⁴⁵

⁴⁵ Acerca de las dificultades para medir la discriminación por orientación sexual e identidad de género en contextos de homo, lesbo y transfobia generalizada y de probable

Por todo lo anterior, y como una manera de dar continuidad y profundizar los resultados de la ENADIS 2017, en el año 2018 el Conapred y la CNDH diseñaron y aplicaron el primer cuestionario de Endosing. Este instrumento tiene una gran ventaja, a saber, que fue aplicada a través de internet, de manera anónima y con personas que se identificaron ellas mismas como homosexuales, lesbianas, bisexuales o trans (transgénero, travestis o transexuales), lo que permitió superar las restricciones que significa visibilizar estas características en ambientes discriminatorios. No obstante, ésta también constituye su gran debilidad: su representatividad es relativa, dado que la Endosig fue contestada por 12 331 personas que se autoidentificaron como de orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, con acceso a internet y que residen en las principales ciudades del país.⁴⁴ Aun así, este instrumento permite conocer algunas realidades de la población de la diversidad sexual que el muestreo abierto no posibilita y, en consecuencia, es un insumo para afinar instrumentos de mayor rigor metodológico y calado social como la propia Enadis.

Quizá la principal falencia de esta Encuesta sea que las experiencias concretas de discriminación están sesgadas por el predominio de ciertas identidades hegemónicas, y no resultan demasiado útiles para el diseño de instrumentos de incidencia

introyección del prejuicio, véase la nota introductoria y metodológica de Juan Carlos Mendoza, *Diagnóstico situacional de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, travestis, transexuales intersexuales y queers*, México, UAM-Xochimilco, 2015. Véase también Damían Vallejo y Roberto Zedillo, “Por el derecho a ser y amar sin temor. Políticas contra la discriminación por orientación sexual, identidad de género y características sexuales”, en *Poner al centro la igualdad. Memoria de gestión 2015-2019*, México, Conapred, 2019.

⁴⁴ Acerca de las dificultades para medir la discriminación por orientación sexual e identidad de género en contextos de homo, lesbo y transfobia generalizada y de probable introyección del prejuicio, véase la nota introductoria y metodológica de Mendoza, *op. cit.* Véase también Vallejo y Zedillo, *op. cit.*

adecuados para la protección de los derechos de estas personas. En este sentido, 46% de quienes la respondieron se identifican como hombres homosexuales y con escolaridad elevada (47% tiene licenciatura y 15%, posgrado). Sin embargo, la Endosig sí hace posible evidenciar experiencias comunes referidas a prácticas discriminatorias y brechas de desigualdad. En cuanto a las primeras, resultan relevantes las siguientes:

- 26% de las personas fueron rechazadas por sus padres o madres al momento de revelar su orientación sexual y 39% por su identidad de género;
- 90% tuvieron que esconder su orientación sexual o identidad de género por haber experimentado discriminación o violencia antes de los 18 años, mientras que 27% experimentó violencia en la escuela;
- Las formas más comunes de discriminación que han experimentado son chistes ofensivos sobre personas LGTBQ+ (84%), expresiones de odio, agresiones físicas y acoso (54%), así como censura por expresar su afecto a su pareja en público (15%);
- Las acciones más comunes que han dejado de realizar por miedo a experimentar discriminación son mostrar afecto a su pareja en público (77%), expresar libremente su orientación sexual o identidad de género (75%), frecuentar lugares públicos (50%) y socializar en el trabajo o la escuela (37%), y
- 80% de las personas con identidad de género no normativa fueron discriminadas al menos una vez durante el último año; 74% de los hombres trans; 74% de las mujeres trans; 65% de las mujeres bisexuales; 60% de los hombres bi-

sexuales; 56% de los hombres homosexuales, y 55% de las mujeres lesbianas.

En relación con las brechas de desigualdad, se pueden recuperar de la Endosig las siguientes como las principales, apuntándose que éstas no sólo se establecen entre la población de la diversidad sexual y el resto, sino también entre las propias personas homosexuales, lesbianas, bisexuales y trans:

- A 65% se le negó el empleo por su identidad de género y a 52% por su orientación sexual;
- A 41% se le negó el acceso a la justicia por su identidad de género y a 27% por su orientación sexual;
- A 28% se le negó la atención en alguna oficina de gobierno por su identidad de género y a 17% por su orientación sexual;
- A 25% se le negó la atención médica por su identidad de género y a 11% por su orientación sexual;
- A 20% se le negó algún crédito de vivienda, préstamo o tarjeta por su identidad de género y a 10% por su orientación sexual, y
- A 25% se le negó la posibilidad de seguir como estudiante por su identidad de género y a 9% por su orientación sexual.

Como se señaló al inicio de este apartado, la Endosig presenta sesgos importantes que dificultan la generalización de sus resultados, sobre todo porque su principal fuente de información son las experiencias de los hombres con ingresos medios y altos, así como con educación universitaria que mayormente la respondieron. No

obstante, sí permite profundizar en el elemento fundante de la discriminación estructural, es decir, en los prejuicios y estigmas como elementos disponibles de cultura pública, pero también en su dimensión genética. La Endosig revela cómo, desde muy jóvenes, las personas de la diversidad sexual son aleccionadas por la cultura pública, la familia, los medios de comunicación y la tradición para reprimir sus expresiones sexoafectivas, negar este tipo de vínculos e, incluso, renunciar al ejercicio de sus derechos y oportunidades como una manera de evitar la penalización y criminalización por sus orientaciones sexuales e identidades de género no normativas.⁴⁵ En este sentido, valdría la pena realizar un ejercicio como éste en relación con otras formas del prejuicio y del estigma, para así comprender la forma en que se van enquistando las percepciones y autopercepciones excluyentes.

Antes de concluir este apartado, y dada su relevancia para la medición de la discriminación hacia las personas de la diversidad sexual, quiero hacer una breve referencia a la Encuesta Intersex, diseñada en 2019 de manera conjunta por el Conapred y la organización Brújula Intersex, y aplicada entre personas con variaciones congénitas en sus características sexuales. Desde que fue concebida la Endosig, se tuvo conciencia de la importancia de visibilizar a esta población, pero también de los retos metodológicos que esto implicaba, particularmente por la ausencia de información desde las instituciones públicas sobre ella, por el predominio de una perspectiva médica que coloca en segundo plano sus derechos humanos, así como por la renuencia de las familias a hablar públicamente de sus experiencias de discriminación. No obstante,

⁴⁵ Vallejo y Zedillo, *op. cit.*

al momento de concluir la redacción de este texto, el Conapred⁴⁶ ha dado a conocer los principales resultados de este instrumento que, como la Endosig, se aplicó en línea a personas autoidentificadas como intersex. Hay que señalar que, de acuerdo con estimaciones de organizaciones sociales que trabajan con ellas, constituirían casi el 2% de la población en el nivel mundial.⁴⁷ Estos resultados, de manera panorámica, permiten conocer el proceso de autodescubrimiento del cuerpo y la identidad de las personas intersex, así como sus experiencias en relación con los servicios de salud, el acceso a información científica y libre de estigmas para la toma de decisiones, el respeto a la voluntad y sus planes de vida por parte de sus familias y la comunidad, así como algunos contextos de discriminación recurrentes como la escuela y la familia. He aquí algunos de los datos más relevantes:

En orden descendente, las entidades con mayor presencia de personas intersex son la Ciudad de México, Jalisco, Guanajuato, Estado de México y Colima; a 58% de estas personas se les asignó el sexo femenino al nacer, a 37% el masculino, y 4% reportó no tener seguridad del sexo que le fue asignado al nacimiento; 44% afirma que su identidad de género actual no se corresponde con el sexo asignado al nacer;⁴⁸ 55% descubrió las variaciones en las características sexuales durante la pubertad; 18% entre los 3 y 8

⁴⁶ Cfr. Conapred, *Discriminación y violencia contra personas intersex. Resultados de la Encuesta Intersex, dirigida a personas con variaciones congénitas en las características sexuales*, México, Conapred, 2020. En <http://sindis.conapred.org.mx/wp-content/uploads/2020/12/Encuesta_Intersex_Res%C3%BAmen_Ejecutivo.pdf>.

⁴⁷ Conapred, *Ficha temática: orientación sexual, características sexuales e identidad y expresión de género*, México, Conapred, 2019. En <http://www.conapred.org.mx/user-files/files/FichaTematica_LGBTI.pdf>.

⁴⁸ En el caso de las personas cuyo sexo asignado al nacer fue masculino, 47% se identifica actualmente como hombre, mientras que 40% como mujer y 13% con otra identidad. Para las personas cuyo sexo asignado al nacer fue femenino, 61% se identifica hoy como tal, 24% como hombre y 14% con otra identidad. Entre las personas que

años; 16% entre los 16 y 20 años, y 12% después de los 20 años; 59% reportó haber recibido un diagnóstico médico sobre su variación en las características sexuales; de ellas, 49% lo obtuvo en una institución privada, 27% en el IMSS, 22% en la Secretaría de Salud, y 2% en el ISSSTE.

Los diagnósticos reportados con más frecuencia fueron hiperplasia suprarrenal congénita, síndrome de Klinefelter, sisgenesia gonadal y hermafroditismo, lo que evidencia una tendencia a medicalizar la cuestión y la ausencia de un enfoque de derechos humanos y no discriminación que permita el libre desarrollo de la identidad.

Un 40% ha tenido alguna intervención médica o cirugía relacionada con las características sexuales; de ellas, a 47% les ocurrió durante la infancia, a 30% durante la adolescencia, y a 22% entre los 18 y 30 años.⁴⁹

En relación con estas cirugías, a 60% de las personas les informaron de manera verbal en qué consistían; a 30% les comentaron sobre los posibles riesgos y consecuencias; a 25% le hablaron de otras alternativas, incluso no quirúrgicas, y sólo a 5% de los padres les fue explicada la opción de retardar las intervenciones médicas de modificación corporal irreversible hasta que la persona fuera mayor y entendiera los procedimientos y consecuencias.

Un 32% de las personas ha tenido acceso a información sobre su variación congénita en las características sexuales a través de su

no estaban seguras del sexo asignado al nacer, ninguna se identifica actualmente como hombre, 33% se identifica como mujer y 67% con otra identidad de género.

⁴⁹ Frecuentemente estas cirugías resultan dolorosas, pueden provocar esterilidad, son irreversibles y lesivas de la dignidad y autonomía de estas personas. Además de que, más que al cuidado de la salud, obedecen a propósitos de corrección cosmética de las características sexuales para adecuarlas a estándares de normalidad impuestos y son decididas por los padres y médicos sin consultar a las personas intersex cuando ellas son muy jóvenes.

expediente médico, mientras que 68 % no lo ha tenido; esto tiene como consecuencia la posible falta de continuidad en el tiempo de la asesoría médica, así como la toma de decisiones descontextualizadas por el personal médico que no se halla familiarizado con el caso.

En lo que se refiere a experiencias de discriminación, se reportan las siguientes: a 72% se le ha hecho sentir incomodidad por sus características sexuales; 51% ha sido examinado en situaciones que no lo ameritaban; 46% ha recibido servicios o tratamientos inadecuados; 43% ha recibido burlas o humillación, y a 31% se le han impuesto decisiones sin consultarle su opinión.

En lo que se refiere a ámbitos de discriminación, las personas intersex reportan los siguientes como los más frecuentes: 43% se refiere a la calle o el transporte público; 43% a los baños públicos; 36% a la escuela; 36% al trabajo, y 32% a la familia.

En lo que se refiere a la negación injustificada de derechos, las personas intersex reportaron los siguientes como los más frecuentes: a 40% se les negó la oportunidad de trabajar o un ascenso; a 18% el acceso a la justicia, y a 13% la recepción de apoyos derivados de programas sociales.

Como puede apreciarse, la Encuesta Intersex es un ejercicio de vanguardia porque tiene como propósito cuantificar de manera preliminar las experiencias de discriminación de un sector de la población que, precisamente por causa de su invisibilización, ha sido objeto de diversas violaciones a sus derechos humanos. Por tanto, es un ejemplo de la forma en que la concepción de la discriminación como problema público, a partir de su carácter estructural, permite ir reconociendo grupos y espacios en relación con los cuales la inercia institucional y la tradición no habían permitido observar modalidades de vulneración. Su consecuencia inmediata

es plantear la importancia de cambios normativos e institucionales que permitan a las personas intersex tomar sus propias decisiones, evitar los tratamientos médicos contrarios a su dignidad y sin su consentimiento, así como preservar su integridad física, emocional y datos personales en espacios como la escuela, los centros laborales o los de procuración de justicia. Sobre todo, esta Encuesta pone el acento en la importancia de que los profesionales de la salud y las familias tomen decisiones teniendo presente el interés superior de la niñez, dado que de manera arbitraria se somete a estas personas a tratamientos médicos dolorosos, contrarios a su dignidad y que pueden modificar sus cuerpos de una manera definitiva e incompatible con la evolución espontánea de la personalidad y la sexualidad.⁵⁰ La discriminación por orientación sexual, identidad de género y, en este caso, por características sexuales

⁵⁰ El interés superior de la niñez, como principio hermenéutico de los derechos humanos, implica ponderar el sentido y las consecuencias de las decisiones que toman las personas adultas en nombre de niñas y niños, para el futuro de su identidad, sentido del autorrespeto y capacidad de toma de decisiones; también, referir las decisiones que se tomen en su nombre a un marco de derechos humanos y no sólo a lo que las personas adultas a su cargo consideren lo que es mejor para ellos. Esto, en cuestiones como la sexualidad o la religión, podría implicar cuestionar las propias concepciones morales de los padres para proteger a las personas más jóvenes frente a aquellos actos que van a tener un impacto definitivo en su vida adulta (por ejemplo, privarles, por causa de visiones religiosas, de la educación sexual que permite tomar decisiones adecuadas sobre el cuerpo y la sexualidad, pero también protegerse frente a abusos y violencias). Probablemente los padres que toman decisiones sobre las infancias trans o intersex no lo hacen en general con una intención dolosa, sino para protegerles en contextos de discriminación y con la información limitada e incluso prejuiciada de que disponen. De allí la importancia, como se puede derivar de la Encuesta Intersex, de socializar información sobre estos temas con fundamento científico y perspectiva de derechos humanos para que se puedan tomar decisiones armónicas con la autonomía y dignidad de niñas y niños, así como con las de las personas adultas en que se convertirán. Sobre este tema, véase González Placencia, “Laicidad y libertad de conciencia y religión para niñas y niños: los dilemas de la pluralidad religiosa en un contexto democrático ajeno a la discriminación”, en Luis González y Mario Alfredo Hernández [coords.], *Razones universales de justicia y contextos particulares de injusticia. Los desafíos teóricos del paradigma de los derechos humanos*, México, Tirant lo Blanch, 2017, pp. 285-303.

reduce la complejidad de las personas a uno de sus rasgos o sus interacciones en distintas esferas. Esto ha servido para justificar su exclusión, las violencias que sobre ellas se van depositando, así como su patologización e incluso criminalización. En este sentido, no existen derechos humanos especiales para las personas de la diversidad sexual y, más bien, lo que existen son contextos de discriminación que les dificultan acceder a todo lo que les corresponden en pie de igualdad con el resto de la población. Tales contextos tienen que ser reconocidos y explorados cuanti y cualitativamente desde la perspectiva objetiva y científica que provee la estadística para que el Estado incida en ellos y establezca las reformas legislativas y políticas públicas necesarias.

CONCLUSIONES

Tras este recuento, ¿cuál es la importancia de visibilizar con estadísticas precisas la discriminación estructural que viven las personas de la diversidad sexual? Apunto tres razones fundamentales. Primero, porque esto permite comprobar que algo tan elusivo e inmaterial como un prejuicio colocado en la conversación pública, un chiste homo, lesbo o transfobo, o una expresión discriminatoria en redes sociales, puede materializarse en afectaciones concretas hacia los derechos y oportunidades de esta población, incluso para los contextos de seguridad humana y proclividad a experimentar agresiones y violencia. Segundo, porque posibilita entender la importancia de coordinar y desarrollar de manera simultánea políticas de cambio cultural, instrumentos para combatir la impunidad en torno a las violaciones a los derechos humanos de este sector de la población, así como políticas públicas para incidir en las prácticas discriminatorias reiteradas y las brechas de desigualdad

constituidas. Tercero, porque así se comprende la forma en que este sector experimenta discriminaciones agravadas, además de la orientación sexual e identidad de género, por la edad, la condición socioeconómica, de salud, el tono de piel, la discapacidad u otras que se constituyan como categorías sospechosas de discriminación.

Los esfuerzos estadísticos, que resulten cada vez más adecuados y conceptualmente precisos para reflejar el carácter estructural de la discriminación, deben apuntalar la manera en que se visibiliza a las personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, sus experiencias de discriminación de modo recurrente, así como la desigualdad que es producto de distintas manifestaciones de la interseccionalidad. Además, se trata de una tarea urgente en el contexto de un creciente predominio de los movimientos conservadores e, incluso, antiderechos que relativizan las afectaciones a la calidad de vida y la seguridad humana de estas poblaciones; y que, por otra parte, presentan la defensa de un Estado laico y activo en la protección de sus derechos como una ideología perversa y contraria a los supuestos derechos de las mayorías. Hay que decirlo de manera clara: acaso el principal logro del proyecto de lucha contra la discriminación en México ha sido constituirlo como un problema público que no sólo es de interés de los grupos que la experimentan, sino que se constituye como un cuestionamiento permanente —de no protegerse de manera efectiva a los grupos históricamente discriminados, como los de la diversidad sexual— sobre la vigencia del Estado constitucional de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H., *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.

- _____, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.
- Benjabib, Sheyla, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2, 1993, pp. 21-35.
- Bimbi, Bruno, *El final del clóset*, México, Ediciones Proceso, 2020.
- Brito, Alejandro [coord.], *Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGTBTTT en México*, México, Letra S., 2018.
- Casquette, Jesús, “Liberalismo, cultura y neutralidad estatal”, en *Signos Filosóficos*, núm. 6, 2001, pp. 59-83.
- CIDH, *Violencia contra personas LGBTI*, Washington, CIDH, 2015. En <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciaperpersonaslgbti.pdf>>.
- Conapred, *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*, México, Conapred, 2015. En <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Presentacion_de_la_Encuesta_final.pdf>.
- _____, *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Resultados generales*, México, Conapred, 2011. En <http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>.
- _____, *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017. Prontuario de resultados*, México, Conapred, 2018. En <http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis_Prontuario_Ax_1.2.pdf>.
- _____, *Ficha temática: orientación sexual, características sexuales e identidad y expresión de género*. México, Conapred, 2019. En <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/FichaTematica_LGBTI.pdf>.
- _____, *Discriminación y violencia contra personas intersex. Resultados de la Encuesta Intersex, dirigida a personas con va-*

- riaciones congénitas en las características sexuales*, México, Conapred, 2020. En <http://sindis.conapred.org.mx/wp-content/uploads/2020/12/Encuesta_Intersex_Res%C3%BAmen_Ejecutivo.pdf>.
- Corvino, John, *What's Wrong with Homosexuality?*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.
- Cruz, J. A., “Los límites de la libertad de expresión frente a la no-discriminación: un revisión de los criterios de la Suprema Corte en el caso de conceptos peyorativos”, en J. Rodríguez y T. González Luna [coords.], *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México, Conapred/Universidad de Guadalajara, 2018.
- De la Madrid, Raphael Ricardo, “Conceptos para un reporte general sobre la discriminación en México”, en J. Rodríguez y T. González Luna [coords.], *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*, México, Conapred, 2014, pp. 73-104.
- Del Collado, Fernando, *Homofobia. Odio, crimen y justicia, 1995-2005*, México, Tusquets, 2007.
- Díez, Jordi, *La política del matrimonio gay en América Latina. Argentina, Chile y México*, México, FCE, 2018.
- Dobbs, Rhonda R., “Application of a Justice as Fairness Perspective to Laws Banning Same-Sex Marriage”, en *Californian Journal of Health Promotion*, vol. 2, número especial sobre la política LGBT, 2004, pp. 15-23.
- Fone, Byrne, *Homofobia. Una historia*, México, Océano, 2008.
- Gall, Olivia, “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, 2004, pp. 221-259.

- González, María de Jesús, “Marcha del orgullo por la diversidad sexual. Manifestación colectiva que desafía las políticas del cuerpo”, en *El Cotidiano*, núm. 131, 2005, pp. 90-97.
- González Arreola, Alejandro, “Hacia un diseño racional para la acción pública antidiscriminatoria: el caso del Programa Nacional para la Igualdad y la No discriminación del Conapred”, en Jesús Rodríguez y Teresa González Luna [coords.], *La métrica de lo intangible: del concepto a la medición de la discriminación*, México, Conapred/Universidad de Guadalajara, 2019.
- González de la Vega, Geraldina, El estado de los derechos LGBTTTI en México, en *Dfensor*, año x, núm. 7, 2012, pp. 6-11.
- _____, “La inclusión de las preferencias sexuales en el Artículo 1º constitucional”, en *Dfensor*, año XI, núm. 6, 2013, pp. 6-11.
- González Placencia, Luis, “Laicidad y libertad de conciencia y religión para niñas y niños: los dilemas de la pluralidad religiosa en un contexto democrático ajeno a la discriminación”, en Luis González y Mario Alfredo Hernández [coords.], *Razones universales de justicia y contextos particulares de injusticia. Los desafíos teóricos del paradigma de los derechos humanos*, México, Tirant lo Blanch, 2017, pp. 285-303.
- Hancock, Ange-Marie, *Intersectionality. An Intellectual History*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- Hernández, Mario Alfredo, “Del derecho llave al derecho bisagra: una propuesta de análisis conceptual sobre la evolución de la no discriminación en México”, en Ricardo Bernal y Oscar Apáez [coords.], *Dimensiones de la desigualdad en México*, México, Contraste, 2020, pp. 245-273.
- _____, “¿Qué tan profundo se hunden las raíces del paradigma contemporáneo de los derechos humanos?”; Bobbio Hunt y Samuel Moyn, “Sobre la arqueología de nuestra última utopía”, en

- Mario Alfredo Hernández y Luis González Placencia [coords.], *Los derechos humanos de los márgenes al centro. Vol. 1: Discusiones sobre filosofía y derechos*, México, Ubijus, 2020, pp. 41-74.
- Kerner, Inna, “Más allá de la unidimensionalidad: conceptualizando la relación entre el racismo y el sexismo”, en *Signos Filosóficos*, vol. xi, núm. 21, 2009, pp. 187-205.
- Klar, Samara, Christopher Weber y Yanna Krupnikov, “Social Desirability Bias in the 2016 Presidential Election”, en *The Forum*, vol. 14, núm. 4, 2017, pp. 433-443.
- Leite, Paula, “La ENADIS 2017: avances conceptuales y metodológicos”, en J. Rodríguez y T. González Luna [coords.], *La métrica de lo intangible: Del concepto a la medición de la discriminación*, México, Conapred/ Universidad de Guadalajara, 2019.
- Mendoza, Juan Carlos *et al.*, *Diagnóstico situacional de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, travestis, transexuales intersexuales y queers*, México, UAM-Xochimilco, 2015.
- Parrini, Rodrigo y Alejandro Brito, *Crímenes de odio por homofobia. Un concepto en construcción*, México, Indesol/Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal/Letra S, 2012.
- Paternotte, David y Roman Kuhar, “Disentangling and Locating the ‘Global Right’: Anti-Gender Campaigns in Europe”, en *Politics and Governance*, vol. 6, núm. 3, 2018, pp. 6-19.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, IIF-UNAM, 2011.
- Rincón Gallardo, Gilberto, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática*, México, FCE, 2008.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006.

- Shakespeare, Tom, *Disability Rights and Wrongs Revisited*, Londres, Routledge, 2014.
- Sívori, Horacio Federico, “GLTTB y otros HSH. Ciencia y política de la identidad sexual en la prevención del Sida”, en Mario Pecheny y Carlos Figari y Daniel Jones [coords.], *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008, pp. 245-275.
- Solís, Patricio, *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, México, Conapred, 2017.
- Vallejo, Damián y Roberto Zedillo, “Por el derecho a ser y amar sin temor. Políticas contra la discriminación por orientación sexual, identidad de género y características sexuales”, en *Poner al centro la igualdad. Memoria de gestión 2015-2019*, México, Conapred, 2019.

DISCRIMINACIÓN, LIBERTAD DE CONCIENCIA Y ASOCIACIONES RELIGIOSAS

Alejandro Mosqueda e Itzel Mayans

INTRODUCCIÓN

A raíz de las recientes reuniones entre el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, y grupos evangélicos de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), con el objetivo de que dichos grupos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos, ha tenido lugar un importante debate, tanto en foros académicos como de difusión sobre si es deseable —y hasta qué punto lo es— que las religiones ocupen espacios públicos y asuman un papel protagónico en los debates sobre temas de interés público. Arturo Farela, presidente de dicha confederación, señaló que con el acceso a espacios de radio y televisión no se busca imponer ninguna religión, sino brindar una alternativa de vida a los jóvenes desorientados. En entrevista con Bernardo Barranco, Farela señala lo siguiente: “de los treinta

millones de cristianos evangélicos, la mayoría fuimos adictos a algún tipo de droga o a algún otro tipo de pecado, pero encontramos libertad y perdón en Jesucristo. Lo que queremos es expresarles nuestra felicidad [...] esa libertad, esa salvación, esta restauración”.¹

Hasta ahora, el debate suscitado se ha centrado en si el Estado laico se vería o no mermado en caso de que prospere la solicitud de los grupos religiosos de ser concesionarios de espacios públicos radioeléctricos. Hay que recordar que el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público, prohíbe expresamente que las asociaciones religiosas sean concesionarias de estos espacios:

Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso.²

Ante esta prohibición legal, el presidente de la República encomendó a la entonces secretaria de Gobernación, Olga Sánchez Cordero, examinar si es posible modificar este artículo con el propósito de reformular quién puede ser concesionario de estos espacios cuya rectoría pertenece al Estado.

El objetivo de este capítulo es analizar uno de los argumentos ofrecidos por Farela, pero que podría ser presentado por cualquier

¹ Arturo Farela, “El acceso de las iglesias a los medios”, *Canal Once*, 1º de abril de 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=z0g7kbjiF0g&t=219s&ab_channel=CanalOnce>.

² Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, *Ley de asociaciones religiosas y culto público*, p. 5. En <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf>.

otro grupo religioso que tenga la intención de participar en espacios públicos con pretensiones religiosas. Farela comienza afirmando que la interpretación de la laicidad del Estado como un atributo antirreligioso es anacrónica y desactualizada, en relación con la necesidad de expresión de muchos ciudadanos y ministros que pertenecen a una diversidad de cultos y ya no sólo a una iglesia dominante (*i.e.* la católica). Por tanto, la laicidad entendida como un principio que excluye todo el contenido religioso del debate público y toda participación de grupos religiosos en el espacio público era correcta, mientras había *de facto* una Iglesia que buscaba garantizar su dominio en las conciencias de las personas. Sin embargo, a raíz de la pluralidad religiosa del México contemporáneo, ya no hay razón para evitar que todos los grupos religiosos puedan acceder a los espacios públicos con el fin de expresar su parecer en torno a cualquier debate público. Para garantizar la equidad entre grupos religiosos es necesario asegurar que todos los grupos religiosos y ciudadanos gocen de las mismas condiciones y oportunidades para acceder a estos espacios y no eliminarlas por completo para los grupos y ministros religiosos, prosigue este argumento.

Farela también afirma que los derechos de los individuos que pertenecen a estos grupos (sacerdotes, pastores, rabinos, entre otros) son gravemente dañados cuando se les niega el derecho de expresarse públicamente sobre asuntos político-electorales, a la vez que se les daña cuando se les prohíbe que sean candidatos para ocupar algún cargo de elección popular. De esta manera, Farela pretende concluir que existe una *abierta discriminación* detrás del espíritu del artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público.

El argumento de Farela, de corte liberal y presuntamente con propósitos laicos, es creativo y podría pensarse que es consistente

con el discurso inclusivo de los derechos humanos y con la necesidad de erradicar la discriminación en todas sus formas y expresiones. De hecho, hay países como Estados Unidos donde el régimen de separación entre el Estado y la Iglesia no exige que los ministros de culto sean excluidos de la participación en espacios públicos. Por esta razón, creemos que es necesario ofrecer una respuesta contundente sobre por qué falla este argumento basado en la equidad y en el discurso pro derechos. Si Farelá tiene razón acerca de que tanto grupos como ministros religiosos están siendo discriminados, entonces habría razones para modificar el artículo 16 de dicha ley y reformular quién podría ser concesionario de espacios públicos radioeléctricos. Ninguna interpretación de lo que significa el Estado laico debería admitir, como su consecuencia, que haya ciudadanos con diferentes estatus. Sin embargo, si por el contrario hay razones para pensar que los grupos religiosos no son discriminados al negarles el acceso a las concesiones de espacios públicos radioeléctricos y si, además, hay razones para considerar que está justificada la prohibición de que los ministros de culto expresen un discurso religioso en debates y espacios públicos, entonces el significado que ha persistido a lo largo de la historia en nuestro país está justificado y no es necesario modificar el artículo 16.

LAICIDAD, PARTICIPACIÓN DE LAS IGLESIAS Y DISCRIMINACIÓN: EL ARGUMENTO

El ministro evangélico Arturo Farelá ha argumentado en una entrevista con Bernardo Barranco en el programa *Sacro y profano* de Canal Once, que los grupos religiosos son discriminados por el Estado laico mexicano al prohibirles ser concesionarios de espa-

cios públicos radiofónicos y televisivos.³ Hemos reconstruido brevemente la mejor versión del argumento de Farela para después analizarlo a detalle.

Farela comienza su argumento diciendo que hay que repensar la laicidad del Estado mexicano. De acuerdo con él, hace 150 años era necesario entender la laicidad como un atributo antirreligioso del Estado. Esta interpretación era necesaria dada la supremacía de la que gozaba la Iglesia católica, la cual le permitió ejercer su dominio a través de todo el territorio mexicano, así como tener la rectoría en varios asuntos públicos estratégicos (el registro civil, el control sobre los cementerios, la educación pública, entre otras). Sin embargo, hoy en día existe una pluralidad religiosa en México por lo que tal interpretación resulta anacrónica. Hoy, afirma el ministro, ya no es necesario entender la laicidad como un atributo del Estado que solicita excluir todo contenido religioso del debate público. Por el contrario, actualmente podemos entenderlo como un atributo que hace que el Estado *no dé preferencia* a ninguna confesión religiosa. Esta característica fundamental del Estado laico actual, según el ministro evangélico, no implica prohibir el discurso religioso en los espacios públicos, simplemente evita que se le dé preferencia a alguna confesión religiosa cuando buscan participar en algún espacio público. Para Farela, un Estado laico es un Estado “a-religioso”, no un Estado antirreligioso.⁴ Esta manera de pensar la laicidad es cercana al concepto de “laicidad abierta” o “de reconocimiento”, a partir del cual se busca garantizar una igualdad sustantiva entre las diferentes religiones y se reconoce el valor de la diversidad cultural y religiosa. Sin embargo, como señala acertadamente Alfonso Ruiz Miguel, sobre este tipo

³ Farela, *op. cit.*

⁴ *Loc. cit.*

de laicidad positiva o abierta “conviene insistir en que con la noción de laicidad positiva se pretende defender que la única buena laicidad por parte del Estado es la que mantiene medidas favorables y prestacionales hacia las religiones (en principio hacia todas indistintamente aunque en la práctica muchas de ellas son menos iguales que otras)”.⁵ De manera tal que este tipo de laicidad, en los hechos, podría equivaler a asumir un cierto favoritismo hacia algunas religiones, ya sea por ser las mayoritarias o por gozar de los favores o preferencias institucionales.

Si la laicidad significa no dar preferencia, entonces el Estado laico no está justificado sin más en prohibir que grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos radiofónicos y televisivos, a través de los cuales puedan participar e influir en las discusiones públicas. Farela reconoce que las iglesias evangélicas quieren tener acceso a los medios públicos de radio y televisión para divulgar los principios bíblicos de fe a toda la sociedad mexicana, y así ayudar en la campaña contra las adicciones y contra la corrupción que actualmente lleva a cabo el gobierno mexicano.⁶ De acuerdo con la nueva interpretación de la laicidad del Estado que él propone, otorgar concesiones de espacios radiofónicos y televisivos a grupos religiosos no es darles alguna preferencia o beneficio ilegítimo, ya que el Estado otorga este tipo de concesiones a cualquier ciudadano que reúne los requisitos para solicitar participar en su asignación. Por lo tanto, no va en contra de la laicidad, de acuerdo con esta interpretación, el que el Estado otorgue este tipo de concesiones a los grupos religiosos.

⁵ Alfonso Ruiz Miguel, *Laicidad y constitución*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 8).

⁶ Farela, *op. cit.*

En cambio, que el Estado prohíba que los grupos religiosos sean concesionarios sí constituye, según este razonamiento, un trato discriminatorio hacia estos grupos, ya que se les estaría tratando de un modo diferente e injustificado simplemente por el hecho de pertenecer a un grupo religioso. Si, como afirma Farela, el Estado laico sólo significa un Estado que no da preferencia a ninguna confesión religiosa, entonces resulta discriminatorio negarles el mismo derecho de expresarse públicamente como lo haría cualquier otro ciudadano que no pertenezca a un grupo religioso.

LAICIDAD INCLUSIVA Y LAICIDAD EXCLUYENTE

En México, las primeras bases jurídicas y normativas de la separación entre el Estado y las iglesias se establecieron en la Constitución de 1857. Dos años después, en las Leyes de Reforma se fortaleció el carácter laico del Estado, al establecer ordenamientos legales orientados a contrarrestar el poder y la influencia de los clérigos en la vida civil. En 1873 se incorporaron a la Constitución de 1857 las Leyes de Reforma y así se estableció de manera reglamentaria la separación entre el Estado y la Iglesia. “El carácter laico del Estado liberal mexicano, en una población mayoritariamente católica, fue en el sentido de disminuir la influencia de la Iglesia en asuntos de la vida civil que correspondían al Estado más que constituirse en árbitro de las pugnas por diferencias religiosas”.⁷ Después de la Revolución de 1910, con el propósito de limitar la influencia de la Iglesia respecto al Estado, se establecieron en la Constitución de 1917 los artículos específicos sobre el carácter laico del

⁷ Sergio Pérez, “Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto”, en *Páginas de Educación*, vol. 5, núm. 1, 2012, pp. 79-95.

Estado: 3°, 5°, 24°, 27° y 130°. Con este marco normativo se dispuso una orientación laica para la educación pública planteada como ajena a cualquier doctrina religiosa.

Este marco jurídico robusto se apoya en el principio histórico de separación del Estado y de las iglesias. Históricamente, el Estado laico ha sido una manera de transformar la sacralización del poder público a partir de su secularización. “Esto se traduce en una separación del espacio público (estatal) y el espacio privado (al que corresponde lo religioso) con lo que se pretende una independencia recíproca —que nunca es total pero sí teórica—, basada en los principios de tolerancia e imparcialidad”.⁸

Si bien la finalidad primordial que se quiere conseguir hoy en día con este régimen de separación es hacer efectiva la libertad de pensamiento, de creencias y de religión para todos los ciudadanos, como señalan muchos de los tratados internacionales que más adelante se mencionarán, en realidad dicho proyecto ha atravesado por varias fases y modalidades en la historia de nuestro país. Algunas de ellas han adoptado ciertamente un matiz de confrontación permanente con la iglesia dominante (*i.e.* la católica) como en el caso del tipo de laicidad que Faviola Rivera denomina como *antirreligiosa ilustrada*, en contraste con otros dos tipos de laicidad que ella considera que también son posibles de identificar históricamente, la *laicidad republicana* y la *laicidad liberal*:

solo la concepción antirreligiosa ilustrada convierte al “combate” en un rasgo permanente que la caracteriza. En cambio, tanto la concepción republicana como la concepción liberal dejan atrás la etapa de confrontación y procuran una coexistencia pacífica según los términos del régimen de

⁸ Pedro Salazar Ugarte *et al.*, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, IJ-UNAM, 2015 (Col. Cultura Laica).

separación y de la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado.⁹

Frente a este tipo de laicidad que se impuso tras la Revolución mexicana y quedó plasmada en la Constitución de 1917,¹⁰ la versión más exitosa de la laicidad mexicana ha sido la *laicidad liberal* que es heredera del pensamiento liberal mexicano el cual, a grandes rasgos, pone énfasis en la importancia de promover y respetar tanto la autonomía individual, como un espectro amplio de valores liberales cuya vigencia se considera necesaria para garantizar la protección de las libertades y derechos en un régimen de democracia constitucional. La consolidación de la versión del modelo de laicidad liberal también es consistente con las últimas reformas que se han hecho a nuestra constitución en los artículos 24 y 40 durante los años 2012 y 2013. El primero, protege el hecho de que todas las personas tengan derecho a la *libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión y a tener o a adoptar, en su caso, la de su agrado*, al tiempo de que *prohíbe que el Congreso pueda dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna*.¹¹ Por su lado, la reforma al artículo 40 introduce, de manera explícita,

⁹ Faviola Rivera-Castro, *Laicidad y liberalismo*, México, IJ-UNAM, 2015 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 3), pp. 22 y 25.

¹⁰ Pedro Salazar señala que los puntos más sobresalientes de ese modelo antirreligioso de la laicidad que se plasmó en la Constitución de 1917 son los siguientes: *a)* el establecimiento de la supremacía del Estado sobre cualquier iglesia; *b)* el no reconocimiento jurídico de las agrupaciones religiosas; *c)* la capacidad de las entidades federativas para determinar el número máximo de ministros de culto; *d)* la privación del voto pasivo y activo de los ministros de culto; *e)* la prohibición de realizar actos de culto fuera de los templos religiosos; *f)* la extensión del carácter laico a la enseñanza impartida en las escuelas particulares y, *g)* la incapacidad para las asociaciones religiosas (iglesias) de adquirir, poseer o administrar bienes raíces ni capitales impuestos sobre ellos (artículo 27), entre otros. Véase Salazar, *op. cit.*

¹¹ Cursivas de Mosqueda y Mayans.

que la República mexicana además de ser representativa, democrática y federal, sea laica.¹²

Por lo tanto, aunque Farela está en lo correcto al calificar como anacrónico el hecho de interpretar la laicidad del Estado mexicano actual como un atributo hostil y antirreligioso, se equivoca al pensar que tal interpretación es la que domina actualmente el Estado laico mexicano. A menudo se piensa que la concepción de la laicidad, típicamente mexicana, que sostiene que la relación entre el Estado y la religión requiere la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones públicas, tanto de las políticas públicas como de los discursos políticos, constituye un tipo de laicidad que es anacrónica y que debería de abandonarse. Las razones por las que se tiene esta creencia se deben a que originalmente el laicismo fue motivado únicamente por los problemas planteados por una Iglesia católica dominante y por una actitud de hostilidad hacia la religión. Como sugiere Farela, el crecimiento de la pluralidad religiosa en México ha reemplazado el conflicto original, por lo que ya no tiene sentido sostener una laicidad que excluya el discurso religioso de las instituciones públicas y que exprese una actitud de hostilidad hacia la religión. Sin embargo, se equivoca al pensar que esta interpretación es la que actualmente sostiene y promueve el Estado laico mexicano. Farela no toma en cuenta las actualizaciones que se han hecho al marco normativo jurídico con relación a la laicidad, con la intención de mantener una independencia recíproca entre los asuntos que le competen al Estado y los asuntos religiosos basada en los principios de tolerancia e imparcialidad.

¹² Con esta reforma, según “La postura del Estado frente a la laicidad y la separación de Estado e iglesias no se limita a la no interferencia, sino que también debe garantizar que exista una convivencia pacífica y tolerancia entre las distintas opciones éticas morales (religiosas o no) y cerciorarse que ninguna persona sea obligada por ideas religiosas que no haya adoptado de forma autónoma en su pensamiento o actuar”. *Cfr. Ibid.*

Tampoco reconoce que el laicismo tradicional constituyó una respuesta distintivamente liberal por lo que, más que una actitud de hostilidad hacia la religión, fue la protección de derechos y libertades básicas la que motivó esta postura ante la Iglesia católica dominante. Como señala Faviola Rivera en “Laicism: Exclusive or Inclusive?”

El laicismo tradicional originalmente constituyó una respuesta distintivamente liberal a los retos políticos planteados al Estado por la Iglesia católica hegemónica. Entonces sería un error asumir que el laicismo es necesariamente incompatible con los derechos y valores liberales básicos. Al contrario, el liberalismo tomó la forma de laicismo en el caso mexicano con el fin de proteger los derechos y valores liberales básicos (tales como la libertad de conciencia) en contra de la potente oposición de una iglesia dominante y poderosa.¹⁵

Hay que decir que la versión de la laicidad que defiende Farela, así como la manera de interpretar los requisitos que debe de interponer el régimen de separación Estado-Iglesia de la laicidad, están en sintonía con versiones anglosajonas de cómo entender este régimen de separación; estos requerimientos buscan incluir la participación política de las religiones en los asuntos públicos y poner énfasis en que son tanto la neutralidad, entendida de diferentes maneras, y la equidad en la participación política de las iglesias lo que debe privilegiarse en contraste con la demanda, más exigente e injustificada desde este punto de vista, de excluir todo contenido religioso de la esfera pública. Faviola Rivera presenta la distinción

¹⁵ Faviola Rivera Castro, “Laicism: Exclusive or Inclusive?”, en Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán [eds.], *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Suiza, Springer, 2017, p. 47.

conceptual entre *laicidad excluyente* y *laicidad inclusiva*.¹⁴ Según esta distinción, la versión excluyente:

requiere la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado (“instituciones públicas” en pocas palabras) así como de la política formal, i.e., de los discursos de los funcionarios públicos y de quienes son candidatos a elección popular. Por “contenido religioso” me refiero al despliegue de símbolos religiosos, la observación de rituales religiosos (tales como juramentar en textos sagrados) y el uso de lenguaje religioso que puede ser tomado como expresión de apoyo o desaprobación de alguna religión en particular o de la religión como tal.¹⁵

Por otro lado, la *laicidad inclusiva*,

constituye un desarrollo reciente sobre el significado de la laicidad que emergió como una reacción en contra del tradicional enfoque excluyente y como respuesta tanto al crecimiento del pluralismo religioso y el progresivo rol público asumido por las organizaciones religiosas en décadas recientes [...] En esta versión inclusiva, la laicidad deja de imponer límites a la expresión de contenido religioso en ciertas áreas de la vida pública y empieza a aceptar diferentes tipos de expresión religiosa en todos los dominios sociales.¹⁶

En un contexto como éste, la pregunta sobre cuál es la mejor manera de interpretar la laicidad en México es una pregunta abierta, que es importante responder. Farela intenta hacerlo priorizando las ideas de equidad y de neutralidad de trato tal y como lo exige un tipo de *laicidad inclusiva* en la caracterización ofrecida por Faviola Rivera. A pesar de que efectivamente hay un tipo de laicidad *inclusiva* que busca defender la participación política de las igle-

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Loc. cit.*

sias, de una manera compatible con la defensa y protección de los valores políticos de una democracia liberal (como son el respeto a los derechos sexuales y reproductivos, la tolerancia política, la libertad de conciencia, la igualdad en el ejercicio de los derechos políticos, entre otros), hay serios inconvenientes, como los que veremos en la quinta sección, para que éste sea el tipo de laicidad que se adopte en el caso mexicano.

Al mismo tiempo, es interesante observar cómo hay dos interpretaciones posibles del significado que tiene el requisito de neutralidad del Estado. Por un lado, está la que constitucionalmente se le ha dado en las discusiones sobre laicidad en el contexto mexicano y que, como Rivera lo menciona, van en el sentido de solicitar que se vacíen de contenido religioso los discursos políticos oficiales y de filiación religiosa los espacios públicos institucionales, como son las escuelas públicas o los recintos de los poderes de la Unión (un ejemplo de lo anterior es solicitar que no haya ninguna presencia de crucifijos en las escuelas públicas).

Frente a este requisito que establece la Constitución mexicana y que constituye la forma en la que históricamente la laicidad mexicana ha materializado el principio de separación entre el Estado y la Iglesia, el ministro Farela podría objetar que esta manera de interpretar lo que el principio de neutralidad exige no garantiza la equidad entre las asociaciones religiosas y entre los ciudadanos religiosos. Por el contrario, si lo que se quiere favorecer es un espíritu democrático en el que todos los ciudadanos se sientan representados, entonces, continuaría su argumento, todas las voces de los distintos cultos religiosos deberían tener asegurado el acceso a los mismos espacios públicos o, por lo menos, tener aseguradas las mismas condiciones para hacerlo. De manera que en la segunda interpretación de lo que debería exigir la neutrali-

dad del Estado, ésta debería establecer los términos adecuados de *imparcialidad* en la que convivan los diferentes credos religiosos. A continuación, analizaremos la noción de neutralidad y las distintas formas en que es posible interpretarla para ver las implicaciones que puede tener, en cada caso, en su pretensión de regular la relación del Estado con las iglesias.

IMPARCIALIDAD, EQUIDAD Y NEUTRALIDAD DE TRATO

A partir de priorizar que la laicidad tenga el significado que adopta en su versión *inclusiva*, en el sentido de incluir tanto el discurso religioso como la participación política de las iglesias en asuntos públicos, se busca garantizar una igualdad sustantiva entre las diferentes religiones, así como reconocimiento al valor de la diversidad religiosa. Por equidad debería de entenderse, según Farela, que todas las voces de los distintos grupos religiosos y no religiosos deban tener asegurado el acceso a los mismos espacios públicos.¹⁷ Para conseguir este objetivo, es necesario presentar una concepción de la neutralidad que sea útil para este fin. ¿De qué manera debe interpretarse la neutralidad implicada en la noción de laicidad para asegurar la equidad de trato del Estado hacia los diferentes grupos religiosos?

Las distinciones que hace Alan Patten en el artículo “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”,¹⁸ pueden ayudar a robustecer este punto del argumento de Farela. Patten distingue tres tipos de neutralidad: de intenciones, de efectos y de trato. De acuerdo con la neutralidad de intenciones, el Estado debe ser neu-

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Alan Patten, “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 20, núm. 3, 2012, pp. 249-272.

tral en su relación con las iglesias frente al discurso religioso en el sentido de no buscar favorecer o perjudicar a ninguna religión como parte de sus intenciones, propósitos y objetivos deliberados. Un ejemplo de cómo el Estado no sería neutral, según esta primera concepción de la neutralidad, es precisamente, cuando pretende favorecer a un grupo evangélico otorgándole una concesión pública en el espacio radioeléctrico en detrimento de otros grupos religiosos (católicos u otras denominaciones cristianas), que podrían tener la misma aspiración y quienes no gozarían de dicho privilegio.

El segundo tipo de neutralidad que distingue Patten es la neutralidad de efectos. A diferencia del tipo de neutralidad anterior, este tipo de neutralidad no se centra en vislumbrar cuáles son las intenciones de los funcionarios del Estado al adoptar una cierta política pública, sino que pone atención en analizar cuáles son los resultados o las consecuencias concretas que se derivan de su adopción. Si después de que Confraternice sea concesionaria, el grupo evangélico al que representa tiene más feligreses en relación con los que hubiese tenido de no haber sido favorecido, entonces el Estado mexicano no actuó de manera neutral. Es decir, el efecto directo que tuvo la implementación de la política en cuestión fue el de favorecer a dicho grupo religioso ayudándole en la consecución de una de sus metas más valiosas, como es el hecho de tener más representación entre el universo de creyentes.

Finalmente, el tercer tipo de neutralidad es la neutralidad de trato. Según Patten, el “Estado viola este requisito cuando sus políticas son más complacientes, o menos complacientes, con algunas concepciones del bien que con otras”.¹⁹ Es interesante notar

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

que, según este tipo de neutralidad, lo importante es que todas las religiones tengan aseguradas las mismas condiciones y los mismos derechos para llevar a cabo sus objetivos, independientemente de si existe una intención de perjudicarles (neutralidad de intención), o de que los resultados de implementar ciertas políticas puedan favorecer más a unas religiones que a otras como una consecuencia no buscada de su actuar (neutralidad de efectos).

A partir de la neutralidad de trato, podría pensarse que si todas las religiones tienen asegurado el mismo trato que las demás y los mismos derechos para acceder a los espacios públicos que les permitan promoverse, entonces el Estado actúa de forma neutral en la medida en la que sus políticas religiosas son equitativas. Por eso creemos que Farela puede apelar a la neutralidad de trato para fundamentar su argumento. Ya que, de acuerdo con este tipo de neutralidad, sería perfectamente aceptable que Confraternice aproveche las mismas ventajas legales que una reforma a la ley de asociaciones religiosas y culto público le otorgase para acceder al espacio radioeléctrico, mientras que otras religiones quedaran rezagadas por no aprovechar dichas ventajas de manera eficiente. En este escenario, la diferencia en la capacidad de autopromoción y, en el grado de representatividad frente a la ciudadanía, sería atribuible a las fallas de desempeño de las religiones que quedaron rezagadas en la competencia por acceder a los espacios públicos y no reflejaría una falta de neutralidad en el quehacer del Estado.

De esta manera, el argumento del ministro Arturo Farela, en su mejor versión, supondría que para que la garantía de neutralidad y en consecuencia del carácter laico del Estado persistan, sólo es necesario asegurar que haya equidad en el trato que el Estado les procura a las distintas religiones. En un Estado laico tal como lo interpreta Farela, no es problemático conceder espacios

públicos de radio y televisión a los grupos religiosos, siempre y cuando esta posibilidad esté disponible para cualquier grupo social. En cambio, el que constitucionalmente se prohíba conceder espacios de radio y televisión a los grupos religiosos constituiría discriminación hacia los ciudadanos que pertenecen a estos grupos al negarles el mismo derecho de expresarse como cualquier otro ciudadano.

VIOLACIÓN DEL DERECHO A LA LIBERTAD
DE CONCIENCIA Y COERCIÓN INDIRECTA:
RIESGOS DE LA PARTICIPACIÓN DE LAS RELIGIONES
EN LA ESFERA PÚBLICA

Existen varios problemas con el hecho de conceder a las iglesias el derecho de expresarse sobre cuestiones religiosas en espacios públicos. En esta sección, analizaremos dos: la violación a la libertad de conciencia y la posibilidad de padecer coerción indirecta.

Como vimos en la sección anterior, la interpretación de la neutralidad como *neutralidad de trato* pone énfasis en que es la equidad en la participación política de las iglesias lo que hay que priorizar. Sin embargo, nuestra posición acerca de lo que exige la vigencia del Estado laico es que, más allá de que asegure la equidad entre religiones con este tipo de neutralidad de trato, hay un aspecto sumamente importante a considerar que no queda incorporado en las discusiones sobre los tres tipos de neutralidad que presenta Patten. Dicho aspecto, que es sumamente importante para garantizar la laicidad de las instituciones públicas, es el de evitar que las religiones, por más mayoritarias que sean en una sociedad o por más trato equitativo que prevalezca entre ellas, ejerzan un poder desmesurado en la conciencia de los ciudadanos. El derecho a

la libertad de conciencia se entiende como un espacio libre de la posible interferencia ilegítima del Estado o de terceros. Creemos que para que este derecho quede suficientemente preservado debe existir una garantía de que los espacios públicos (el espacio radioeléctrico, los términos de los debates legislativos, la manera en la que la SCJN resuelve sus controversias, etc.) estén libres de contenidos religiosos como lo ha solicitado tradicionalmente la laicidad mexicana en su versión *excluyente*.

La libertad de conciencia es una de las libertades fundamentales cuya defensa ha llevado desde el siglo XVI a enfrentamientos sostenidos entre grupos tanto al interior de países —y en defensa de lo que se consideraba como parte de una prerrogativa democrática, *i.e.* no estar sometidos a la autoridad eclesiástica de una iglesia— como entre distintas naciones. Los desacuerdos religiosos y su significado político han llevado a derrocar gobernantes, a fundar nuevas religiones (como es el caso de la religión luterana en el Reino Unido) y a inaugurar nuevos sistemas políticos (como en el caso de Estados Unidos). La historia contemporánea ofrece muchos ejemplos de enfrentamientos que adoptan matices religiosos y que abren la puerta a la expresión de nuevas formas de intolerancia religiosa. Las retóricas antimusulmanas a partir de los ataques a las torres gemelas en 2001, por ejemplo, así lo reflejan.

En el contexto del surgimiento de nuevos conflictos religiosos y de los nuevos llamados a preservar esta libertad, sobre todo por parte de grupos sociales minoritarios, resulta muy pertinente preguntarse por qué para las personas es de suma importancia proteger lo que consideran como “los dictados de su propia conciencia” y cuál es el papel que la autoridad política debe desempeñar para que se garantice que dicha protección se haga de forma equitativa. La libertad de conciencia, a la par de la igualdad religiosa, como

señala Martha Nussbaum, “necesita un espacio protegido a su alrededor dentro del cual las personas puedan emprender su búsqueda del sentido de la vida (o no emprenderla, si así lo deciden). El Estado debe garantizar ese espacio protegido”.²⁰

Como puede verse, la libertad de conciencia implica la garantía en el goce de un espacio de no interferencia intencional, una característica que comparte con la noción de *libertad negativa*²¹ en la búsqueda del sentido de la vida de manera general e independientemente de cuáles sean las creencias religiosas o morales que se asuman de modo mayoritario en cada sociedad. En particular, se protege el hecho de tener —o no— profundas convicciones religiosas sobre el origen, significado o trascendencia de la vida humana. Así, la garantía de contar con este espacio de no interferencia permite no sólo el ejercicio de las convicciones estrictamente religiosas sino también, como correctamente señala el artículo 24 constitucional mexicano, el amplio conjunto de convicciones éticas que se asocian con acierto a la conciencia y ello permite que tanto los ciudadanos religiosos, como los no religiosos gocen de las mismas condiciones de libertad para asumir los dictados de sus conciencias. Por ello, la principal obligación de protección de esta libertad recae en el Estado que debe respetar, garantizar y promover su igual vigencia para todas sus ciudadanas y ciudadanos, ya que si la libertad de conciencia no se protege de forma equitativa y a todos los ciudadanos por igual, corre el riesgo de ser

²⁰ Martha Nussbaum, “Libertad de conciencia. Contra los fanatismos”, en *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Politicos*, México, Tusquets, 2001. En <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D47.pdf>> (fecha de consulta: 9 de noviembre de 2020).

²¹ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, trad. de A. Riverto, Madrid, Alianza, 2001, p. 60.

un privilegio de ciertos grupos sociales, cuya identidad religiosa puede coincidir con la de la religión mayoritaria u oficial o a quienes tengan un estilo de vida que no contravenga la moral religiosa que sea ampliamente compartida.

Hay que decir que el derecho a la libertad de conciencia está presente en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, la cual establece en su artículo 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, este derecho incluye la libertad [...] de manifestar su religión o su creencia [...] por la enseñanza de la práctica, el culto y la observación.”²² Como es posible advertir a partir de lo que señala la *Declaración*, el derecho a la libertad de conciencia incluye el derecho de manifestar, enseñar y asociarse con otras personas con el propósito de preservar apropiadamente sus dictados; es decir, su vigencia no sólo exige la no interferencia en el derecho de asumir las convicciones religiosas o éticas que forjen la propia identidad, sino que exige también que existan condiciones idóneas en las que las personas podamos transmitir, compartir, enseñar o emitir nuestras propias creencias sin el riesgo de padecer censura. Por tanto, la relevancia de gozar de libertad de conciencia no sólo radica en la posibilidad de llegar, en solitario, a las conclusiones religiosas o morales que cada persona considere que son las verdaderas, sino que su protección posee un componente *social* en el que se incluye el derecho a expresar libremente el contenido de la conciencia.

Al mismo tiempo, el párrafo tercero del artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos señala lo siguiente: “La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la

²² Declaración Universal de los Derechos Humanos, Artículo 18. En Fundación Internacional de Derechos Humanos. En <<https://dudh.es/18/>>.

ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud, la moral o los derechos y libertades fundamentales de otros”.²⁵ A partir de la revisión del contenido de este artículo, podemos notar que el derecho a la libertad de conciencia tal y como está planteado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* no goza de un carácter absoluto. Es decir, debe ser compatible con el hecho de preservar otros valores y consideraciones que también forman parte del interés público de una sociedad democrática. Esta necesidad de hacer compatible el ejercicio de la libertad de conciencia con otros valores y necesidades públicas, lleva a que, en muchos casos, sea difícil determinar si una ley o una política pública específica refleja, efectivamente, un compromiso sustantivo por protegerle —y que no se reduzca a la simple manifestación de una buena intención.

Por ello, creemos que frente a este reto por saber si en una determinada sociedad democrática existe o no un verdadero compromiso por proteger el derecho a la libertad de conciencia, y hasta qué punto existe un compromiso de este tipo, es necesario reparar en cómo se define lo que la vigencia de cada uno de estos valores y consideraciones públicas requiere en una circunstancia o polémica determinada en la que pueden entrar en tensión. Es decir, del hecho de que tenga lugar alguna articulación de estos valores en el contexto de la discusión sobre los contenidos que una política pública específica deba adoptar, como en el caso de la libertad

²⁵ Naciones Unidas, Derechos Humanos, Oficina del Alto comisionado, “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (xxi) de 16 de diciembre de 1966”. En <<https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx#:~:text=Todo%20ni%C3%B1o%20tiene%20derecho%2C%20sin,la%20sociedad%20y%20del%20Estado>>.

de expresión de los ministros de culto en espacios públicos, no es suficiente para que el compromiso por respetarle esté asegurado.

Con la finalidad de garantizar que sí existe un compromiso con la libertad de conciencia, incluyendo la libertad de manifestar los dictados de nuestra conciencia religiosa, hay ciertos requisitos que deben seguirse. En primer lugar, el llamado general a garantizar la seguridad, el orden, la salud y los derechos y libertades de otros, como señala el *Pacto*, es, en general, apropiado. Sin embargo, la protección de cada uno de ellos debe considerar ciertos límites ya que, por ejemplo, es común que los llamados a proteger “la seguridad pública” o “la seguridad nacional” tengan como finalidad limitar libertades cívicas en sociedades autoritarias sin que se persiga algún otro fin que sea igualmente valioso.

En contraste, proteger la salud pública ante el riesgo de padecer una afectación inminente a raíz de que la ciudadanía esté expuesta a la emisión de sustancias tóxicas en el contexto de un ritual religioso, sí puede ser una justificación suficiente para limitar el ejercicio de algunos rituales en los que el derecho a la libertad de conciencia tendría expresión.²⁴ Por ello, cada polémica específica debe ser analizada con mucha cautela para ver de qué manera la libertad de conciencia o alguno de los otros valores con los que está en tensión pueden ser vulnerados; y analizar cuáles de las interpretaciones posibles, sobre las demandas de protección de cada uno de estos valores y libertades involucradas, lleva realmente a protegerla apropiada y suficientemente.

En segundo lugar, y a diferencia de valores como la seguridad pública, la salud, los derechos y libertades de terceros, cuya invocación suena perfectamente legítima con la finalidad de acotar el

²⁴ John Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 94 y 95.

derecho a la libertad de conciencia cuando las circunstancias lo requieran, la invocación a “la moral de los otros”, como señala el mismo artículo, suena en especial peligrosa. Así lo puntualiza H. L. A. Hart, al argumentar que ciertas prácticas o acciones contravienen los valores morales ampliamente compartidos como justificación para prohibirles, puede ser sumamente riesgoso. Creemos que apelar a la moral religiosa o a la moral social, nunca debe ser una estrategia legítima para limitar derechos y libertades de las personas ya que ello conlleva el riesgo de padecer opresión, sobre todo por parte de grupos sociales minorizados.²⁵

Otra razón para entender por qué ceder espacios públicos de radio y comunicación violaría el derecho a la libertad de conciencia de los ciudadanos es el posible *adoctrinamiento* que puedan padecer importantes sectores sociales ante la decidida influencia de ciertos discursos religiosos en el espacio público. Según este argumento, con la amplia presencia pública del discurso religioso, lejos de favorecer la tolerancia religiosa, se promovería que ciertos grupos religiosos, especialmente poderosos, pudiesen incrementar su capacidad de influencia sobre importantes sectores sociales. Para ilustrarlo, acudiremos al texto de Jeremy Waldron, “Locke, toleration, and the rationality of persecution”.²⁶

Para mostrar cómo opera la intolerancia religiosa y la posible inclinación hacia el condicionamiento de creencias, Jeremy Waldron señala que el argumento que John Locke sostuvo en contra de la intolerancia religiosa no es exitoso en dar cuenta del tipo de intolerancia religiosa que es producto de una *coerción política in-*

²⁵ Herbert Lionel Adolphus Hart, *Derecho, libertad y moralidad*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2006.

²⁶ Jeremy Waldron, “Locke, toleration, and the rationality of persecution”, en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

directa. Nuestra intención no es atender aquí a los detalles de este argumento, pero sí mostrar de qué manera una sobreexposición al material religioso de un credo ya sea “el oficial”, el mayoritario u otro que se quiera inculcar, puede tener el resultado de transgredir la libertad de conciencia tal y como se ha definido.

Según Waldron, el argumento que John Locke presenta en su *Carta sobre la tolerancia* consiste en mostrar que ser intolerantes, en materia religiosa, es irracional en la medida en la que la *coerción política directa*, la cual se basa en el uso de castigos físicos o psicológicos, sólo es eficiente en modificar los fines (voluntarios o intencionales) que una persona puede conscientemente adoptar —por ejemplo, pagar sus impuestos después de recibir una multa—, sin embargo, es ineficaz en modificar las creencias religiosas sinceras que los creyentes devotos mantienen. Las dos etapas del argumento son las siguientes:

Según Locke, la brecha causal entre la coerción política y las creencias religiosas se enmarca en dos proposiciones importantes: (1) que la coerción funciona operando sobre la voluntad de una persona, es decir, presionando su toma de decisiones —con la amenaza de sanciones; y (2) que la acción de creer y de comprender no están sujetas a la voluntad humana, y que uno no puede adquirir una creencia simplemente con la intención o la decisión de creer.²⁷

Hasta aquí, parecería que el argumento sobre la ineficacia de la aplicación de castigos físicos o psicológicos con la finalidad de inculcar creencias religiosas es persuasivo. Sin embargo, Waldron señala que ante la pregunta que Locke se plantea sobre qué aspectos sí son voluntarios y cuáles no en la formación de las creencias,

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

él mismo señala en su *Ensayo* que “todo lo que es voluntario en nuestro conocimiento es el empleo o la retención de cualquiera de nuestras facultades de este o aquel tipo de objeto, y un reconocimiento más o menos preciso de ellas”.²⁸ Y frente a esta cita, Waldron comenta: “Aunque un hombre con los ojos abiertos no puede evitar ver, puede decidir qué objetos mirar, qué libros leer y, en general, qué argumentos escuchar, a qué personas prestar atención, etc. En este sentido, si no sus creencias, al menos las fuentes de sus creencias están parcialmente bajo su control”.²⁹ De este modo, una persona no puede tener control sobre el contenido de sus creencias y, específicamente, sobre cuál religión es la verdadera según su parecer; sin embargo, sí podría tener la capacidad de dirigir su atención hacia ciertas fuentes de información, a la lectura de ciertos textos canónicos o a escuchar a ciertas autoridades eclesiásticas y no a otras. De manera que si las personas tenemos cierto control respecto a qué objetos o artículos de fe prestamos atención y si dichos objetos pueden influir en nuestro sistema de creencias, ello llevaría a que, después de todo, sí sea racional que el Estado o terceras personas traten de hacernos accesibles ciertos contenidos religiosos.

Frente a esta conclusión, alguien como Farelá podría expresar que la autopublicidad no equivale, en ningún sentido, a ejercer coerción a los demás; mucho menos si otras religiones cuentan con la libertad legal de ocupar los mismos espacios públicos. En respuesta a esto, afirmamos que autopublicitarse en espacios privados como un fin legítimo (incorporado incluso en la definición de *libertad de conciencia*) no debe traducirse en exigir la presencia religiosa en espacios públicos. La autoridad estatal, como señala

²⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁹ *Loc. cit.*

Roberto Blancarte, está basada en “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas estén legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos”.⁵⁰ Por tanto, si bien las asociaciones religiosas pueden expresarse legítimamente en espacios privados (en sus iglesias, en sus textos canónicos dirigidos a sus feligreses y con recursos privados) no deben hacerlo en los espacios públicos que son el reflejo del ejercicio de dicha autoridad democrática la cual, por definición, no rinde pleitesía a ninguna autoridad religiosa.

Además, la sobreexposición sistemática que una religión puede hacer del material religioso afín a su credo, puede tener la consecuencia de ejercer un tipo de *coerción indirecta*. Como deja en claro el argumento de Waldron, no es necesario ejercer violencia o presión psicológica para conservar la lógica de la “persecución religiosa”. El Estado puede utilizar medios sutiles de adoctrinamiento religioso a través de posicionar las convicciones morales de una religión, como parte de la solución de un problema público e influir en cuáles son las convicciones religiosas o las premisas éticas sobre las que los problemas públicos deben atenderse (*i.e.* acercar a los ciudadanos a la palabra de Jesucristo con el fin de mitigar el problema de la drogadicción y la corrupción que son de interés público). De esta manera, el tipo de interferencia que viola la libertad de conciencia responde a la lógica de la *coerción indirecta*.

Tampoco podemos obviar que, al articular su resistencia frente a los avances normativos de la laicidad en México, los grupos religiosos han llevado a cabo un “secularismo estratégico” para

⁵⁰ Roberto Blancarte, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez [coord.], *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2013, p. 31.

seguir teniendo una dimensión pública crucial.⁵¹ Existe una práctica de secularismo estratégico que han desarrollado los grupos religiosos ante los avances en materia de derechos humanos sexuales y reproductivos. Los sectores religiosos buscan inmiscuirse en la estructura del Estado laico y desde ahí obstaculizar los derechos de las mujeres y de los grupos minorizados. De esta manera, han tratado de incidir en las políticas públicas para definir lo que en el ámbito público es lo aceptable o lo prohibido fundamentándolo en sus creencias religiosas, aunque sus argumentos carezcan del ropaje religioso tradicional en el que anteriormente se habían formulado. Permitir que los grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos de radio y televisión sería otra manera de llevar a cabo esta práctica de secularismo estratégico. El problema es que cuando el discurso religioso forma parte del discurso político, se ponen en peligro los derechos de muchos ciudadanos. El discurso religioso llevado a la esfera política termina cuestionando qué ciudadanos son sujetos plenos de derechos y quiénes no. Hay ciertos grupos religiosos que creen tener la capacidad de decidir quiénes son ciudadanos y quiénes no. Por ejemplo, como señala Rita Gómez Orta en entrevista con Bernardo Barranco en el programa *Sacro y profano*, se cuestionan los derechos de las personas de la comunidad LGTBIQ+: ¿será que los dejamos casar?, ¿será que pueden adoptar?, ¿será que es prudente?⁵² Esto es una afrenta a los derechos humanos. Nadie es un ciudadano a medias. Las personas

⁵¹ Juan Marco Vaggione, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, en *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, 2005, p. 240.

⁵² Rita Gómez, “El asalto conservador en América Latina”, *Canal Once*, 15 de enero de 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=RYydSEYzoHs&ab_channel=CanalOnce>.

son ciudadanas por haber nacido en México y tienen los mismos derechos que el resto de la población.

En resumen, algunos puntos por los que es problemático conceder espacios públicos a las asociaciones y grupos de religiones son los siguientes. En primer lugar, se encuentra el carácter específicamente cuestionable de llevar a cabo este tipo de publicidad en los espacios públicos en los que la autoridad estatal proviene del ejercicio del poder democrático y no religioso. Por tanto, ceder este espacio a grupos y contenidos religiosos compromete el carácter laico y secular de la autoridad estatal y llevaría a que el ejercicio del poder soberano fuese sectario.

Por otro lado, la difusión de una presunta solución religiosa (*i.e.* la creencia en Jesucristo) como la más idónea a un problema público (la reducción en el consumo de estupefacientes) reduce el número y diversidad de soluciones públicas (y no religiosas) que se pueden encontrar en esta materia (otorgar becas a estudiantes, atender los problemas de desintegración de tejido social, crear clínicas de prevención, etc.), y que no contemplan la necesidad de adoptar un sistema de creencias religiosas como parte de la solución. Si bien puede ser verdad que, en algunos casos, la creencia en Jesucristo y en la sagrada Biblia pudiese desincentivar el consumo de drogas, ello no es así ni para todas las personas ni en todos los casos. Por el contrario, a través de presentar esta solución como la estrategia de política pública de un gobierno, se impone una solución —de corte religioso— como la favorita para atender un problema que tiene muchas causas y que debe ser atendido desde diferentes aristas.

Si el gobierno persiste en su intención de promover la enseñanza en la religión (y de la palabra de Jesucristo) como la solución prioritaria para atender el problema de salud pública, entonces la

violación al Estado laico es indudable debido a que el mensaje que recibe la ciudadanía es que los problemas públicos se resuelven a través de medidas religiosas. Si a ello sumamos que la auto promoción religiosa es persistente a través de medios de comunicación públicos, entonces podríamos afirmar —con Waldron— que la lógica de la persecución (o del adoctrinamiento de creencias) está en juego a través de mecanismos de *coerción indirectos*. Y, en respuesta a Farel, se puede concluir que esta lógica de la persecución y de la coerción indirecta son eficaces más allá de que se garantice un tipo de neutralidad de trato a todas las religiones debido a que la laicidad debe garantizar, además de iguales derechos a todas las religiones, que haya condiciones apropiadas para garantizar el derecho a la libertad de conciencia; y, este derecho presupone, como vimos, que no haya una interferencia ilegítima en las creencias que las personas decidimos libremente asumir.

Para concluir esta sección, antes de pasar a decir por qué no hay discriminación hacia los ministros religiosos cuando se evita que sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos o participen como candidatos en contiendas electorales, resta señalar que a pesar de que, efectivamente, hay una versión de cómo entender la neutralidad (*neutralidad de trato*) que es compatible con la pretensión de Farel de que la laicidad se caracterice como imparcialidad en el trato que reciben los distintos credos religiosos, esta versión de la neutralidad —y, ulteriormente, de la laicidad— no permite superar los problemas que la presencia pública de las religiones genera a la protección de la libertad de conciencia de las personas. El riesgo de padecer *coerción indirecta* al utilizar recursos públicos para promover una religión está vigente y consideramos que está en el interés del Estado garantizar que no haya el riesgo de padecer adoctrinamiento de creencias.

La conclusión del argumento de Farela es que los grupos religiosos son discriminados por el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público al negarles concesiones de espacios públicos radioeléctricos.³⁵ Creemos que es importante mostrar por qué los grupos religiosos no son discriminados por el Estado mexicano a pesar de que esta conclusión ya no se siga, dadas las críticas que hemos hecho en los apartados anteriores a su interpretación de la laicidad y de la neutralidad de trato.

De acuerdo con una concepción neutra, “(d)iscriminar es tratar a alguien o algo que (supuestamente) tiene una propiedad p de manera diferente, haciéndolo por la (supuesta) razón de que él o ella o esto (supuestamente) tiene la propiedad p ”.³⁴ Por ejemplo, supongamos que invitas a tu fiesta de cumpleaños sólo a las personas de tu oficina que consideras tus amigos. En una situación como ésta, tratas de manera diferente a las personas de la oficina que supones que tienen la propiedad de ser tus amigos, con relación a quienes crees que no tienen esa propiedad. Podemos describir este trato como discriminatorio de acuerdo con la concepción básica de Gardner, pero no involucra una evaluación negativa. No es injusto ni incorrecto ni condenable invitar a tu cumpleaños sólo a las personas que consideras que son tus amigos.

Por ello, Lippert-Rasmussen señala que “(d)iscriminación en el sentido relevante y más específico es un trato diferente más algo

³⁵ Arturo Farela, “El acceso de las iglesias a los medios”, en *Canal Once*, 1º de abril, 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=z0g7kbjiF0g&t=219s&ab_channel=CanalOnce>.

³⁴ John Gardner, “Discrimination: The Good, the Bad, and the Wrongful”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 118, núm. 1, 2018, p. 3.

más”.⁵⁵ Ese algo más es lo que determina el valor negativo de la práctica que describimos como discriminatoria. En la literatura sobre el tema existen diferentes concepciones de la discriminación y cada una de ellas señala aspectos diferentes a partir de los cuales se busca respaldar la evaluación negativa de la práctica en cuestión. Esta “pluralidad no es problemática para los propósitos analíticos y morales siempre que seamos claros acerca de qué concepto estamos empleando”.⁵⁶ Algunos autores como Deborah Hellman, Kasper Lippert-Rasmussen y Lena Halldenius,⁵⁷ asumen concepciones monistas acerca del factor que hace que un trato discriminatorio tenga un valor negativo. Nosotros preferimos una concepción pluralista, según la cual el trato discriminatorio puede tener diferentes características que le dan ese valor negativo, por lo que no es necesario argumentar que es sólo una de ellas la que hace que un trato discriminatorio tenga una evaluación negativa en todos los casos. Diferentes características pueden mostrar en distintos casos que el trato discriminatorio en cuestión es negativo. Como señala Moureau, “(p)odemos necesitar una explicación pluralista de la discriminación si vamos a capturar todo lo que nos importa, en los casos de discriminación”.⁵⁸

En última instancia, podemos entender todos los aspectos que estos autores señalan como una manera de mostrar que ese algo

⁵⁵ Kasper Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination: an Introduction”, en K. Lippert-Rasmussen [ed], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, p. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁷ Véase Deborah Hellman, “Discrimination and Social Meaning”, en *ibid.* Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination...”; Lena Halldenius, “Discrimination and irrelevance”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

⁵⁸ Sophia Moureau, “Discrimination and freedom”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*, pp. 164-173; Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En <<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>> (fecha de consulta: 12 de noviembre de 2020).

más, que le da un valor negativo al trato diferenciado y que queremos capturar cuando hablamos de discriminación es que tal trato es injusto. En este sentido, podemos decir que el trato diferenciado que consideramos como discriminatorio es injusto porque denigra a las personas;³⁹ o es injusto porque no beneficia a los grupos sociales que están en un nivel bajo del bienestar y mantiene los privilegios de los grupos que están en el nivel más alto;⁴⁰ o es injusto porque la característica con base en la cual tratamos a una persona de manera diferente es irrelevante para justificar el trato;⁴¹ o es injusto porque viola la libertad deliberativa de las personas.⁴² Un trato diferenciado es entonces discriminatorio en el sentido relevante y negativo cuando es injusto.

Rodríguez Zepeda plantea una versión política de la discriminación que es útil para analizar si los grupos religiosos son discriminados al prohibirles ser concesionarios de espacios públicos de radio y televisión. De acuerdo con esta versión, la “discriminación puede interpretarse como una limitación injusta de las libertades y protecciones fundamentales de las personas, de su derecho a la participación política y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades”.⁴³ Es sobre todo la presunta limitación injusta a la libertad religiosa y al derecho a la participación política lo que señalan los grupos religiosos cuando alegan que

³⁹ Deborah Hellman, “Discrimination and social meaning”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Lena Halldenius, “Discrimination and irrelevance”, en Lippert-Rasmussen, *op. cit.*

⁴² Sophia Moureau, “Discrimination and Freedom”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*, pp. 164-175; Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

⁴³ Jesús Rodríguez Zepeda, “Laicidad y discriminación”, en P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad/IIIC-IFE/Porrúa, 2013, p. 7.

son discriminados por el Estado laico mexicano. Una limitación es injusta si no hay buenas razones que la justifiquen, es decir, si lo único que la respalda es la pertenencia de la persona a un grupo social sobresaliente y tal pertenencia es irrelevante para justificar tal limitación. En este sentido, la discriminación es arbitraria. Un trato diferenciado que es discriminatorio en el sentido relevante y negativo implica que no hay buenas razones que justifiquen el trato diferenciado que recibe una persona.

Hay dos maneras en las que la discriminación política puede llevarse a cabo. “Algunas veces esto ocurre intencionalmente o explícitamente, y podemos llamarlo ‘discriminación directa’ o ‘trato dispar’; algunas veces es un efecto secundario de una política adaptada por razones bastante diferentes y tal vez incluso benéficas, y podemos llamarla ‘discriminación indirecta’ o ‘impacto dispar’”.⁴⁴ Una característica de la discriminación directa es que es posible reconstruir una relación causal directa entre la acción del sujeto que discrimina y los efectos de quienes son discriminados. En los casos de discriminación directa, el discriminador trata de manera diferente a otras personas “porque intenta excluirlas sobre la base de su pertenencia a un grupo particular socialmente destacado, cuyos miembros él piensa que son inferiores en ciertos sentidos o a quienes él es hostil”.⁴⁵ En cambio, lo que caracteriza a la discriminación indirecta es que “es relativa a la conformación histórica de las normas, rutinas e instituciones sociales que, sin estar dirigidas contra una persona en específico [...] conllevan el efecto estructural de mantener y profundizar la desventaja del

⁴⁴ Sophia Moureau, “Discrimination and freedom”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook*... pp. 164-175; Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En <<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>> (fecha de consulta: 12 de noviembre de 2020).

⁴⁵ Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination...”, p. 3.

grupo discriminado”.⁴⁶ La discriminación indirecta no involucra ninguna intención de excluir, pero de hecho lo hace por la manera en que las normas de las instituciones han sido diseñadas históricamente para afrontar otros problemas sociales.

El artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público prohíbe que los grupos religiosos sean concesionarios de los espacios públicos de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación. El ministro Fabela considera esta prohibición como un caso de discriminación directa, porque cree que el artículo 16 limita de manera injusta la libertad religiosa y el derecho a la participación política de los miembros de los grupos religiosos. Por lo dicho anteriormente, para afirmar que el artículo 16 discrimina a los miembros de los grupos religiosos es necesario mostrar que la limitación que impone el artículo 16 es injusta. Una manera de hacerlo es argumentando que tal limitación es arbitraria porque se respalda únicamente en la pertenencia de los ciudadanos a una asociación religiosa. Sin embargo, la pertenencia a una asociación religiosa no es lo único que respalda esta limitación que impone el Estado por medio del artículo 16. Otra razón que respalda esta prohibición es la necesidad de salvaguardar la libertad de conciencia de los ciudadanos y así evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos radioeléctricos.

Si las asociaciones religiosas pudieran tener concesiones de espacios públicos de radio y televisión, entonces habría una interferencia significativa por parte de la religión en el espacio dentro del cual los ciudadanos emprenden su búsqueda del sentido de la vida. Es decir, el espacio donde los ciudadanos eligen, adoptan,

⁴⁶ Rodríguez Zepeda, *op. cit.*, p. 10.

creen y modifican las pautas que rigen su vida en sus dimensiones prácticas se vería interferido por los dogmas religiosos acerca de lo que es aceptable o prohibido. Pensemos, por ejemplo, en el problema público sobre la despenalización del aborto. En la discusión pública al respecto, ha sido evidente el conflicto que existe entre diferentes concepciones de bien. Quienes están en contra de la despenalización del aborto, con frecuencia consideran como un propósito fundamental el proteger la existencia del feto aun imponiéndole su existencia a la mujer embarazada. En cambio, quienes están a favor de la despenalización del aborto consideran que hay concepciones de bien que son válidas y que ponen el acento en que las mujeres deben poder decidir sobre su propio plan de vida y llevarlo a cabo, al tiempo de poder decidir también sobre su propio cuerpo, mantener condiciones de salud apropiadas y suficientes, y el irrenunciable interés en conservar su vida en los casos de padecer embarazos de alto riesgo.

Los grupos evangélicos están en contra de la despenalización del aborto por razones religiosas.⁴⁷ Si estos grupos tuvieran concesiones de espacios públicos de radio y televisión, entonces usarían estas plataformas públicas para incidir en las políticas públicas que definen lo que en el ámbito público es lo aceptable o lo prohibido fundamentándolo en sus creencias religiosas privadas. Tal inci-

⁴⁷ Como parte del secularismo estratégico, muchos grupos religiosos presentan diferentes tipos de argumentos para oponerse a la despenalización del aborto y, muchos de ellos, no consideran razones o motivaciones que estén formuladas en términos religiosos. Sin embargo, estos argumentos fallan debido a que limitan, de forma excesiva e irrazonable, los derechos reproductivos de las mujeres y, ninguna sociedad que se precie de ser democrática y liberal debe permitir que sus ciudadanas no tengan acceso al goce y disfrute de dichos derechos. Para ver las distintas razones por las cuales fallan los argumentos Provida en versiones secularizadas. Véase Itzel Mayans, *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*, México, UACM/Instituto José María Luis Mora, 2019, pp. 129-174.

dencia podría llevar a que se legislara en contra de la despenalización del aborto,⁴⁸ con lo cual sólo se estaría respetando la libertad de conciencia de las mujeres o de las personas, cuya concepción de bien está relacionada con proteger la existencia del feto. En cambio, se estaría atentado contra la libertad de conciencia de todas las mujeres que asumen alguna de las otras concepciones de bien señaladas. Penalizar el aborto introduce un elemento ajeno a la concepción de bien de las mujeres —por ejemplo, una sanción de uno a tres años de prisión de acuerdo con el Código Penal del Estado de Querétaro o de seis meses a tres años de prisión de acuerdo con el Código Penal del Estado de Guanajuato— que condiciona su decisión. Este es un elemento que las mujeres no deberían tener en cuenta como un costo de su decisión. Además, la penalización del aborto atenta contra la dignidad, los derechos reproductivos y la autonomía de las mujeres.⁴⁹

Ello evidentemente es una afrenta al derecho a la libertad de conciencia de las ciudadanas. Recordemos que la libertad de conciencia es el derecho innegociable de toda persona a decidir, sin interferencia intencional de parte de los demás, sobre una concepción de bien a partir de la cual va a determinar quién es como persona y qué fines van a guiar su vida. Para garantizar este derecho, el Estado tiene que proteger el espacio que permite que las personas puedan emprender esta búsqueda del sentido de su vida y de que puedan renunciar a conducirla a través de una ruta religiosa. Prohibir que las asociaciones religiosas tengan concesiones de espacios públicos de radio y televisión es una manera de pro-

⁴⁸ Por ejemplo, en el Código Penal del Estado de Querétaro se penaliza de uno a tres años de prisión a la mujer que se procure el aborto o que consienta que otro lo haga. Y en el Código Penal del Estado de Guanajuato se penaliza con seis meses a tres años de prisión a la mujer que provoque o consienta su aborto.

⁴⁹ Mayans, *op. cit.*, p. 210.

teger la libertad de conciencia. Con relación al problema público de la despenalización del aborto, la decisión que el Estado podría tomar para proteger la libertad de conciencia de todas las ciudadanas es despenalizarlo. Al hacerlo, no se estaría atentando en contra de la libertad de conciencia de ninguna mujer. Las mujeres que a partir de su concepción de bien decidan abortar, pueden hacerlo. Y las mujeres que a partir de su concepción de bien decidan no abortar, también pueden hacerlo. “No es necesario que las decisiones colectivas que se toman en una democracia representativa resuelvan el conflicto entre las concepciones de bien de los individuos, basta con que permitan que coexistan”.⁵⁰ Despenalizar el aborto no interfiere en la libertad de conciencia de las mujeres, no condiciona su elección de alguna concepción de bien ni interfiere en su realización.

Los grupos evangélicos podrían argumentar que al proteger la libertad de conciencia de los ciudadanos se está vulnerando su libertad religiosa. Pero esto no es así. El derecho a la libertad de conciencia es un derecho más amplio que el derecho a la libertad religiosa.⁵¹ Como hemos dicho, la libertad de conciencia es la libertad de cada individuo de elegir, adoptar, crear y modificar las pautas que rigen su vida en todas sus dimensiones prácticas. La libertad religiosa sólo atañe a una dimensión de la libertad de conciencia, a saber, a la de carácter religioso de la vida de las personas. En este sentido, la libertad de conciencia tiene que ser concebida como el género dentro del cual se encuentra la libertad religiosa. La protección de la libertad de conciencia es una condi-

⁵⁰ Alejandro Mosqueda, “Democracia y libertad negativa”, en A. Estany y M. Gensollen [eds.], *Democracia y conocimiento*, México, UAA/UAB/IMAC, 2018, p. 79.

⁵¹ P. Chiassoni, “Laicidad y libertad religiosa compendio de política eclesiástica liberal”, en Salazar y Capdevielle, *op. cit.*, p. 134.

ción de posibilidad para el ejercicio de la libertad religiosa. Ya que sólo protegiendo el espacio a partir del cual los individuos definan sus propias concepciones de bien, se estarán cuidando también las convicciones y creencias de carácter religioso.

Por lo tanto, la prohibición que impone el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público no discrimina a los ciudadanos que son miembros de un grupo religioso porque no limita de manera injusta su libertad religiosa ni su derecho a la participación política. Esta limitación se justifica en la necesidad de proteger la libertad de conciencia de todos los ciudadanos. No es una limitación arbitraria que se respalde únicamente en la pertenencia de los ciudadanos a un grupo religioso. Más bien, es una prohibición necesaria para salvaguardar la libertad de conciencia de los ciudadanos y de esta manera evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos radioeléctricos.

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos analizado a detalle uno de los argumentos ofrecidos por el ministro evangélico Arturo Fabela, pero que podría ser presentado por cualquier otro grupo religioso, para promover que los grupos evangélicos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos. El ministro evangélico argumenta que la interpretación de la laicidad que domina actualmente el Estado laico y que respalda el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas es anacrónico. En este sentido, tal interpretación de la laicidad como un atributo antirreligioso no corresponde con la pluralidad religiosa actual. Con base en ideas como la equidad y la neutralidad de trato, Fabela argumenta que la mejor manera

de interpretar la laicidad del Estado mexicano es como un atributo que hace que el Estado no dé preferencia a ninguna confesión religiosa y no como uno que excluya todo contenido religioso del debate público. De acuerdo con esta manera de interpretar la laicidad, no es problemático conceder espacios públicos de radio y televisión a los grupos religiosos siempre y cuando esta posibilidad esté disponible para cualquier grupo social. En cambio, pretendía concluir el ministro evangélico con su argumento, que negar este tipo de concesiones a los grupos religiosos constituiría un acto discriminatorio por parte del Estado hacia los ciudadanos que son miembros de estos grupos, ya que se les estaría tratando de una manera injusta e injustificada simplemente por pertenecer a tal grupo.

Aunque es correcto calificar de anacrónica la interpretación de la laicidad del Estado mexicano como un atributo antirreligioso, es un error pensar que tal interpretación es la que domina actualmente en el Estado laico mexicano. El ministro evangélico Farela no toma en cuenta las actualizaciones que se han hecho al marco normativo jurídico con relación a la laicidad para mantener una independencia recíproca entre los asuntos del Estado y los asuntos religiosos. Tampoco reconoce que el laicismo tradicional constituyó una respuesta distintivamente liberal por lo que más que una actitud hostil hacia la religión, fue la protección a los derechos y libertades básicas lo que motivó esta postura ante la Iglesia católica dominante.

En un Estado laico tal como lo interpreta Farela, no sería problemático conceder espacios públicos radioeléctricos a las asociaciones religiosas siempre y cuando esta posibilidad esté disponible a cualquier otro grupo social. Sin embargo, hemos argumentado que esta decisión tendría consecuencias que violarían la libertad de

conciencia de los ciudadanos. En primer lugar, con la amplia presencia pública del discurso religioso, lejos de favorecer la tolerancia religiosa se promovería que ciertos grupos religiosos poderosos pudiesen incrementar su capacidad de influencia sobre importantes sectores sociales. En segundo lugar, esta sobreexposición que una religión puede hacer del material religioso afín a su credo puede tener la consecuencia de ejercer un tipo de coerción indirecta sobre los ciudadanos. En tercer lugar, permitir que los grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos sería una estrategia para que las asociaciones religiosas incidan en las discusiones sobre políticas públicas para definir lo que en el ámbito público es lo aceptable o lo prohibido con fundamento en sus creencias religiosas.

Estas fueron las razones que señalamos para mostrar que otorgar concesiones de espacios públicos radioeléctricos a las asociaciones religiosas resultaría en una violación de la libertad de conciencia de los ciudadanos. Estas razones también nos permitieron mostrar por qué el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público no discrimina a los grupos religiosos al negarles concesiones de espacios públicos radioeléctricos. El ministro Farela considera que esta prohibición limita de manera injusta la libertad religiosa y el derecho a la participación política de los miembros de los grupos religiosos. Hemos discutido que para afirmar que dicha prohibición constituye un caso de discriminación es necesario mostrar que la limitación es injusta. Una manera de hacerlo es argumentando que la limitación es arbitraria, porque se respalda únicamente en la pertenencia de los ciudadanos a una asociación religiosa. Sin embargo, hemos señalado que esa no es la única razón que respalda la limitación que el Estado impone por medio del artículo 16. Esta limitación también se respalda en

la necesidad de salvaguardar la libertad de conciencia de todos los ciudadanos y así evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos de radio y televisión.

Por lo tanto, el Estado no discrimina a las asociaciones religiosas al prohibir que sean concesionarias de espacios públicos radioeléctricos. Siendo así, las razones implicadas en el argumento del ministro Arturo Farela no son suficientes para modificar el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, Isaiah., “Dos conceptos de libertad”, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, trad. de A. Riverto, Madrid, Alianza, 2001.
- Blancarte, Roberto, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez [coord.], *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2013.
- Capdevielle, Paulina, “La laicidad que queremos”, en *Animal político*, 2012. En <<https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/la-laicidad-que-queremos/>> (fecha de consulta: 16 de diciembre de 2019).
- Chiassoni, Pierluigi, “Laicidad y libertad religiosa compendio de política eclesiástica liberal”, en P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre laicidad/IIDC/IFE/Porrúa, 2013.
- Farela, Arturo, “El acceso de las iglesias a los medios”, *Canal Once*, 1º de abril, 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=z0g7kbjiF0g&t=219s&ab_channel=CanalOnce>.

- Gardner, John, “Discrimination: The Good, the Bad, and the Wrongful”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 118, núm. 1, 2018, pp. 55-81.
- Gómez, Rita, “El asalto conservador en América Latina”, *Canal Once*, 14 de enero de 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=RYYdSEYzoHs&ab_channel=CanalOnce>.
- Halldenius, Lena, “Discrimination and irrelevance”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 108-118.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Derecho, libertad y moralidad*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2006.
- Hellman, Deborah, “Discrimination and social meaning”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 97-107.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, “The Philosophy of Discrimination: an Introduction”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 1-16.
- Locke, John, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Mayans, Itzel, *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*, México, UACM/Instituto José María Luis Mora, 2019.
- Mosqueda, Alejandro, “Democracia y libertad negativa”, en A. Estany y M. Gensollen [eds.], *Democracia y conocimiento*, México, UAA/UAB/IMAC, 2018, pp. 67-81.
- Moureau, Sophia, “Discrimination and Freedom”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 164-173.

- Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> (fecha de consulta: 12 de noviembre de 2020).
- Nussbaum, Martha C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, México, Tusquets, 2010.
- _____, *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, 2010. En <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TraInt/Derechos%20Humanos/D47.pdf> (fecha de consulta: 9 de noviembre de 2020).
- Patten, Alan, “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 20, núm. 3, 2012, pp. 249-272.
- Pérez, Sergio, “Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto”, en *Páginas de Educación*, vol. 5, núm. 1, 2012, pp. 79-95.
- Rivera Castro, Faviola, “Laicism: Exclusive or Inclusive?”, en J. M. Vaggione y J. M. Morán [eds.], *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Suiza, Springer, 2017, pp. 43-56.
- _____, *Laicidad y liberalismo*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 3).
- Rodríguez Zepeda, Jesús, “Laicidad y discriminación”, en Pedro Salazar Ugarte y P. Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad/IIDC-IFE/Porrúa, 2013, pp. 503-538.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Laicidad y constitución*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 8).
- Salazar Ugarte, Pedro *et al.*, “La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales”, México, IJ-UNAM, 2015 (Col. Cultura Laica).

- _____ y Paulina Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre laicidad/IIDC/IFE/Porrúa, 2013.
- Vaggione, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, en *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, 2005, pp. 233-255.
- Waldron, Jeremy, *Locke, toleration, and the rationality of persecution*, en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA
Y LA DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL
AL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA PLURALIDAD
DE MODOS SITUADOS DE CONSTRUCCIÓN
DE SABERES

Sandra Anchondo Pavón

INJUSTICIA EPISTÉMICA E INJUSTICIA HERMENÉUTICA
HACIA LOS INDÍGENAS EN MÉXICO

En su célebre libro *Injusticia epistémica*, Miranda Fricker insiste en el carácter inmoral que implica el juego de prejuicios o estereotipos prejuiciosos que utilizamos como herramientas heurísticas para construir nuestros juicios de credibilidad, es decir, nuestros sistemas de conocimiento o evaluación de conocimiento. La autora supone que la construcción de las comunidades epistémicas y el propio diálogo han de ser verdaderamente intersubjetivos y que no habrían de fomentarse las prácticas monopólicas en la producción del conocimiento, minusvalorando o excluyendo a algunos injustificadamente o a causa de ciertas características que los co-

locan como menos aptos para la producción de conocimientos.¹ La británica parece asumir que no basta con abordar los argumentos desde la perspectiva puramente formal (lógica o dialéctica) y que, cada vez más, se vuelve prioritario estudiarlos ya no como productos de una actividad argumentativa neutral, sino desde la perspectiva de los argumentadores mismos. El carácter, el contexto vital, las motivaciones y los hábitos de los argumentadores y hermeneutas han de considerarse tanto como el propio argumento,² pues sus virtudes epistémicas —o la ausencia de las mismas— son determinantes en tanto posibilitan (o no) la adquisición de nuevos conocimientos, su comunicación e intercambio y, en general, el acercamiento a la verdad.³ Sobre todo, estas virtudes abren la posibilidad de que se respeten sistemas de creencias, epistemologías y saberes diversos que no necesariamente encajan con las de las esferas dominantes.

¹ La injusticia epistémica consiste precisamente en un tipo especial de injusticia en la que una persona es subvalorada, desaventajada o excluida como agente epistémico a causa de su identidad o de su lugar social. De ahí que la injusticia epistémica se encuentre conectada con algunos tipos de discriminación. Cfr. Fricker Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 188.

² Cfr. José Ángel Gascón Salvador, “¿Es posible (y deseable) una teoría de la virtud argumentativa?”, en *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. XI, 2015, pp. 41-51.

³ Sin embargo, el problema no es sólo epistémico puesto que las asimetrías en la distribución de la credibilidad y la injusticia epistémica en general promueven y coadyuvan a producir otro tipo de injusticias de carácter estructural. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clasco/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009, pp. 51-84.

También véase Genara Pulido Tirado, “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”, en *Sociocrítica*, vol. XXIV, núms. 1 y 2, 2009, pp. 173-201. Además, véase Siobhan Guerrero Mc Manus, “Injusticias epistémicas y crisis ambiental”, en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 42, núm. 90, enero-junio de 2021, pp. 179-204.

Por un lado, los argumentos y las buenas razones que uno puede tener para defender cierta postura científica, política o ética a la hora de persuadir son tan importantes como el modo en que son comunicados. Por otro, la actitud con la que recibimos cierta información puede variar según el interlocutor del que se trate.

Puede, por ejemplo, negarse credibilidad a un agente receptor y productor de conocimiento válido solamente por el hecho de pertenecer a una comunidad indígena, lo mismo que a la comunidad se le cierra la posibilidad de participar en el diálogo e intercambio de saberes.⁴ De este modo, se advierte y se comprueba, a través de múltiples prácticas de biopiratería y apropiación cultural en las que el grupo validado como aquel que puede conocer, ser escuchado y ostentar credibilidad (configurado por académicos, médicos alópatas, los agentes de las farmacéuticas y hasta los medios de comunicación convencionales), encubre la utilidad y los beneficios de la medicina originaria (o los descartan cuando los asocian, por proveniencia indígena, con el atraso, las supersticiones, la hechicería, etc.) hasta que él mismo logre implementar supuestas mejoras, ajustes y adaptaciones desde un cierto sistema de validación para poder apreciar su importancia, como requisitos para considerar no sólo que estos son conocimientos válidos sino seguros y convenientes.

Esto no solamente ha llevado al epistemicidio⁵ sino al despojo de la herencia biocultural indígena a través de procesos vinculados a sus derechos bioculturales. Desde el punto de vista epistémico, León Olivé ha explicado la acción de estas sociedades de conoci-

⁴ *Ibid.*, pp. 179-182.

⁵ Mario Enrique Correa Muñoz y Dora Cecilia Saldarriaga Grisales, “El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial”, en *Revista CES DERECHO*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2014, pp. 154-164.

miento de la siguiente manera: cuando se encuentra conocimiento “tradicional” que resulta útil en el contexto médico, desde un punto de vista epistemológico se le descalifica como conocimiento no-científico o proto-científico. A partir de esa injusticia epistémica por subestimación e injusticia hermenéutica, que Olivé llama desprecio epistemológico, se justifica la apropiación ilícita de tal conocimiento; por ejemplo, por medio de patentes de alguna innovación que realmente está basada en tal conocimiento originario, pero que “se beneficia de la falta de claridad y de un reconocimiento de la completa robustez epistémica de los conocimientos tradicionales”.⁶

Existen muchos casos para ilustrar lo que Olivé expresa y que conectan con el hecho de que algunos sujetos epistémicos son despojados de ese carácter por motivos injustificables conectados con asimetrías estructurales y dinámicas de opresión. Tomemos ahora dos de los más conocidos. El primero es el caso del Tepezcohuite (*Mimosa tenuiflora*), un árbol que ancestralmente sirvió a los pueblos mayas para tratar las quemaduras y algunos otros problemas de la piel por sus cualidades antiinflamatorias y antibacterianas. En 1989, un médico particular obtuvo la patente número 4 883 663 sobre la corteza tostada del árbol y sobre el procedimiento para convertirlo en polvo y la patente número 5 122 374 por el principio activo de su corteza. Aislar el principio activo o esterilizar el polvo obtenido por el procedimiento son las únicas “innovaciones” agregadas para justificar la creación del “medicamento”.

Otra similar ocurrió en 1999, cuando la empresa holandesa Quest International y la Universidad de Minnesota tramitaron la patente número 5 919 695 sobre una bacteria que puede fungir

⁶ León Olivé, “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009, p. 24.

como conservador natural de alimentos encontrada en el pozol, alimento curativo sagrado de tradición maya. La Universidad de Minnesota solamente tuvo que replicar el proceso ancestral, aislar la bacteria y patentarla.⁷

El choque entre criterios de validez de conocimiento invisibilizan no solamente la legitimidad de los conocimientos ancestrales asociada a la injusticia epistémica en este campo específico,⁸ sino también, de manera más amplia, una falla en la justicia distributiva relativa a la distribución de credibilidad de los sujetos y de los colectivos. A saber, porque las relaciones entre las diversas culturas y sus ambientes están “atravesadas por procesos que generan injusticias epistémicas”⁹ y estas injusticias detonan, a su vez, actitudes y prácticas discriminatorias:

⁷ Cfr. Andrés Barreda, “Biopiratería y resistencia en México”, en *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 110, noviembre-diciembre de 2001, pp. 21-39.

⁸ En este sentido se requiere trabajar en una epistemología pluralista que

explique la posibilidad y justifique la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y que sostenga por tanto que la legitimidad de los conocimientos tradicionales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos. Los criterios de validez para los conocimientos tradicionales deberían identificarse por medio de cuidadosas investigaciones en relación con los procesos de generación, transmisión, apropiación social y aplicación de esa clase de conocimientos (véase Olivé, *op. cit.*, p. 25).

Este sería un buen inicio para resolver problemáticas que, sin embargo, no pueden ser solucionadas solamente a partir de la redistribución epistémica, sino que requieren un esfuerzo amplio y multinivel (distribuidas según las capacidades de impacto de los diversos agentes) al estar imbricadas con dinámicas de opresión y discriminación muy acentuadas. Reparar las injusticias epistémicas puede abonar a combatir la discriminación, pero no es suficiente, es solo una de las aristas de la compleja situación de discriminación estructural en la que se encuentran estas personas y pueblos. Nombrarla ayuda a visibilizar uno de sus posibles orígenes y a confrontar la monocultura de la ciencia moderna con la de una ecología de saberes, y en otros ámbitos, siendo un camino hacia la copresencia plural de saberes heterogéneos. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*; Cfr. Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009, pp. 31-84.

⁹ Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 181.

hay situaciones asimétricas, limitativas y que refuerzan las dinámicas opresivas —de ahí que se les califique como injustas— que estarían vinculadas a cómo nuestras identidades sociales afectan diversos procesos: asociados con el conocimiento, de tal manera que vulneran la capacidad de ciertos sujetos¹⁰ para adquirir conocimiento, analizar un determinado escenario o describir exitosamente una situación que están viviendo.¹¹

Veamos otro ejemplo ubicado en el ámbito jurídico en el que una persona que se autoadscribe como indígena es acusada falsamente —o bien usada como chivo expiatorio. Por poseer pocos recursos para su defensa, acaba por padecer la discriminación estructural del sistema jurídico mexicano que frecuentemente adolece de vicios epistémicos y anula los testimonios de las mujeres indígenas. Sabemos que esto sucedió en el desafortunadamente célebre caso de Jacinta Francisco Marcial, muestra paradigmática de cómo opera la injusticia epistémica testimonial conectada con el racismo judicial que corresponde a un tipo específico de discriminación.¹²

Jacinta Francisco Marcial, indígena hñähñú, fue detenida de forma totalmente arbitraria y encarcelada injustamente en agosto de 2006 junto con dos mujeres indígenas más (Alberta Alcántara y Teresa González). Jacinta fue acusada de secuestrar a seis agentes de la Agencia Federal de Investigaciones (AFI). Tras un proceso en el que no fue escuchada y en el que no se respetó su derecho a un intérprete en su lengua materna ni al debido proceso, Jacinta fue sentenciada a 21 años de prisión y a pagar una multa de 90 mil

¹⁰ O colectivos.

¹¹ Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, pp. 183 y 184.

¹² Vemos cómo el racismo judicial puede también ser entendido como producto de una injusticia epistémica inicial, concretamente de la injusticia testimonial que resta credibilidad a Jacinta por ser una mujer indígena. *Cfr.* Yuri Escalante, *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, México, Juan Pablos Editor, 2015, p. 224.

pesos. Sobra decir que el proceso que la condenaba por un delito inexistente estuvo lleno de fallas procedimentales y violaciones a sus derechos humanos.¹⁵ El problema común en casos como los de Jacinta, e incluso en casos que involucran violencia sexual como el de Valentina Rosendo Cantú o Inés Fernández Ortega, está en el hecho de que quienes las escuchan o juzgan no les creen, pues parten de la convicción de que no todas las personas tienen algo valioso que decir y que no siempre están validadas para dar una opinión, un voto, un testimonio o un argumento. Esta creencia anula o sesga de manera importante su capacidad de escuchar y considerar el argumento de personas con las características epistémicas de las mujeres indígenas monolingües.

Kristie Dotson, inspirada en la investigación de Fricker, subdivide las injusticias testimoniales como las que sufrieron Jacinta, Valentina e Inés en dos clases:¹⁴ 1) las asociadas con el silenciamiento, en las cuales la voz de una persona es desestimada a causa de su identidad¹⁵ y 2) las afectaciones testimoniales en las que los propios sujetos guardan silencio acostumbrados a no ser escuchados y que ella llama atragantamiento testimonial (*testimonial smothering*).¹⁶

¹⁵ Cfr: Centro Prodh, “Jacinta Francisco Marcial”, en Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro-Juárez, A.C. En <<https://centroprodh.org.mx/casos-3/jacinta-francisco-marcial/>> (fecha de consulta: 10 de abril de 2021).

¹⁴ Kristie Dotson, “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”, en *Hypatia*, vol. 26, núm. 2, 2011, pp. 256-357.

¹⁵ Dotson estudia también este concepto a partir de la violencia sexual ejercida sobre mujeres negras. *Ibid*.

¹⁶ Es interesante descubrir que ciertas tomas de postura epistemológica se producen sobre la base de prejuicios (negativos y positivos) relativos a las personas o a los grupos en cuestión y no con base en principios, evidencias, pruebas o experiencias. Miranda Fricker ha sido enfática en este sentido haciendo visible que la evaluación de credibilidad de quien comunica algo, ya sea un hecho perceptual o de razonamiento, emplea herramientas que no solamente versan acerca del contenido informacional transmitido o la coherencia del testimonio sino que evalúan el grado de veracidad del informante o

De lo dicho, parece que la mayor parte de las veces en una discusión, un juicio, o en un debate público no gana quien desenfunda los mejores argumentos —ni siquiera quien dice la verdad— sino quien tiene mayor autoridad, es más carismático o el que argumenta con corrección lógica y contundencia, incluso bajo premisas falsas pero pronunciadas con seguridad y desde una buena posición, con credenciales que lo validan como poseedor del conocimiento. Ganar una batalla argumentativa depende también de los contextos epistémicos, de los marcos hermenéuticos para ser tomado como un interlocutor válido y ser escuchado. Hagamos ahora una hipótesis a manera de ilustrar lo anterior: un varón, blanco, relativamente joven, de habla inglesa, se presenta ataviado con una bata blanca (aunque sin ser médico) y aparece en un video argumentando las ventajas de realizar cesáreas a mujeres jóvenes. Después, aparece una mujer indígena, maya (que en efecto ha sido y es partera), explicando la importancia de no realizar cesáreas y de preferir un parto junto al fogón, en cuclillas tomando una cuerda y sin anestesia. Si preguntáramos a una audiencia de mexicanas jóvenes quién es el poseedor de conocimiento sobre maternidad y partos, probablemente la mayoría se decantaría por el pseudomédico varón, debido al efecto de un sesgo cognitivo que se vive como un privilegio epistémico, es decir, se le otorga demasiada credibilidad *a priori* por poseer las características que usualmente atribuimos a un experto en medicina, como la bata blanca.¹⁷

testigo empleando elementos heterogéneos que incluyen clase social, género, “raza”, de quien brinda testimonio “de tal suerte que su credibilidad termina estando condicionada a sus identidades sociales, lo que en muchas ocasiones puede dar lugar a un escenario injusto”, *cfr.* Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 183.

¹⁷ Esto ha sido puesto a prueba con una muestra poco representativa pero útil para la hipótesis (de 140 estudiantes universitarias del sector privado) y 64.2 % apostó por el varón en bata blanca.

Sin embargo, lo anterior no señala que la mujer indígena del ejemplo no posea conocimientos sobre maternidad y parto, tampoco que de hecho lo tenga, pero sí evidencia que las mujeres indígenas son víctimas de estigmas a gran escala y eso las desestima como productoras de saber y como testigos válidos. Sea como fue, importa señalar que la teoría de Fricker nos muestra que estos estigmas en el nivel social producen injusticias a nivel epistémico (que luego producen otras injusticias sociales y políticas, formando un círculo vicioso). Nos enseña también, además de los propios límites de cualquier argumentador, la primacía hermenéutica del escuchar (desde la humildad epistémica y la atención cuidadosa).¹⁸

En sociedades como la nuestra el riesgo de cometer epistemicidios y marginación epistémica está siempre latente. Sabemos que es el caso de las comunidades indígenas (que no suelen participar en los debates globales sobre temas que también les conciernen y en general se les impide generar significados relevantes en el nivel nacional), de los intelectuales indígenas que no se acoplan a las reglas del juego académico y como consecuencia (fuera de ese lenguaje y esas categorías), simplemente no pueden ser escuchados; de los migrantes indígenas a los contextos urbanos (quienes, además de la discriminación lingüística y la condición de pobreza, se enfrentan al descrédito y al menosprecio epistémico) y las mujeres indígenas que denuncian violencia sexual (cuyo testimonio es puesto en duda por las autoridades competentes y por los juzgadores, por su condición de género y su pertenencia étnica).

¹⁸ “Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte [...] y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos”. Reinhart Koselleck y Hans George Gadamer, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997, p. 12.

Todos los ejemplos anteriores empiezan por ser casos de injusticia epistémica, pues coinciden en que se concentran en prácticas de producción y pérdida de conocimiento de los sujetos socialmente situados; todos derivan en algún tipo de discriminación o varios de ellos.

LA IMPORTANCIA DE PROFUNDIZAR EN LA INJUSTICIA TESTIMONIAL Y HERMENÉUTICA

Volviendo a Fricker, la filósofa considera que hay dos situaciones en las que las personas pueden sufrir un trato injusto que lesiona epistémica (y también moralmente) a la persona:

- a) La injusticia testimonial: la persona es dañada en su capacidad como sujeto de conocimiento, puesto que pierde su credibilidad automática y anticipadamente por sus características fenotípicas, por pertenecer a un grupo socialmente mal situado o estigmatizado, por pertenecer a un grupo “racial” y por su género.¹⁹ Este tipo de injusticia se fundamenta en una imagen distorsionada del otro, que ha sido deshumanizado. Fricker afirma que esta actitud reifica al “otro” desde el momento en que se duda de su capacidad como poseedor y transmisor de conocimiento, así como de su capacidad de racionalidad práctica.²⁰

¹⁹ Fricker, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ La injusticia testimonial sucede cuando el sujeto que escucha en un intercambio epistémico (a través de un diálogo o una deliberación) resta credibilidad al sujeto que habla. El prejuicio identitario que obstaculiza el intercambio epistémico puede basarse en el género, en la proveniencia social o étnica del hablante. Con frecuencia, comenta la filósofa, estos prejuicios van unidos a la atribución de una falta de racionalidad o de una racionalidad “inferior” a estas personas. *Cfr. Ibid.*, p. 137.

- b) La injusticia hermenéutica: las personas o grupos son fácticamente incapaces de dar sentido a sus propias experiencias o son incapaces de comunicarlas de manera comprensible, porque existe una laguna de recursos interpretativos colectivos en la sociedad dominante. Es decir, no existen las categorías, palabras o antecedentes necesarios para que los otros puedan interpretar adecuadamente sus demandas, experiencias o conocimientos.²¹

La injusticia hermenéutica sucede cuando no hay recursos conceptuales o cuando resultan inadecuados para comunicar lo que se desea o requiere a causa de la marginación hermenéutica, como consecuencia de haber participado muy poco (o de manera muy desigual) en las prácticas de intercambio y generación de conocimiento. Esto sucede porque los contenidos o las formas de comunicación (o la lengua incluso) se encuentran bajo prejuicios estructurales en las formas de comprensión colectivas.²²

Un ejemplo de marginación o injusticia hermenéutica podría ser la falta de terminología adecuada para traducir *kórima* (un llamado a compartir comida con el hambriento o, dicho de otra manera, una especie de derecho natural del hambriento a solicitar alimento o ayuda de aquél a quien le sobra, práctica ancestral del pueblo rarámuri generalmente confundida con el hecho de pedir limosna) o *wétiko* (una especie de enfermedad compartida por los “no indígenas” producida por las ansias de explotación de recur-

²¹ El ejemplo paradigmático de Fricker es la ausencia del término y la categoría “acoso laboral” en la sociedad patriarcal norteamericana de hace unas décadas. Para ella, este vacío hermenéutico probaba la injusticia epistémica y la incompreensión del colectivo de mujeres.

²² Ciertas vidas, experiencias, opiniones y conocimientos son malentendidos, considerados inapropiados, irracionales o inaceptables. *Cfr. Ibid.*, p. 153.

sos, por el imperialismo y el terrorismo). La inexistencia de estos términos en español hace difícil su articulación en el universo de significados y el horizonte de sentido de la comunidad dominante. Lo mismo pasa con el hecho de que toda una comunidad indígena se oponga a un megaproyecto, que se supone contribuye al desarrollo nacional basándose en una concepción de territorio que no se ajusta a los criterios occidentales de progreso y de apropiación privada de la tierra.²³ También pasa esto con las prácticas médicas tradicionales, que no se ajustan a los horizontes hermenéuticos de la cultura dominante. Los ejemplos anteriores aluden a términos y suponen comportamientos de difícil comprensión para la mayoría de los oyentes o los posibles interlocutores mexicanos “no-indígenas”. Ahora bien, dicha injusticia hermenéutica puede ser incidental pero otras veces (es el caso de los indígenas en México) es sistemática y conlleva siempre una desventaja no solamente lingüística, sino también cognitiva.²⁴ La virtud de la justicia hermenéutica ayuda a superar la injusticia epistemológica de este tipo, pues nos abre a “recibir las palabras de los demás de tal manera que compense el impacto del prejuicio que su marginalización hermenéutica ha tenido sobre las herramientas hermenéuticas a su disposición”.²⁵ Ayudaría cierta sensibilidad ante la identidad del hablante, su posición social y sus desventajas históricas, pero también la humildad epistémica de quien sabe que no posee todo el conocimiento y que el diálogo intercultural de hecho

²³ La falta de un parámetro comparativo válido desde el sistema de pensamiento llamado occidental para comprender en qué consiste la comunalidad dificulta llenar estas lagunas hermenéuticas que terminan en injusticias interpretativas y actitudinales. Cfr. Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca-México, Conaculta/Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, 2010 (Col. Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca, Serie Veredas), p. 190.

²⁴ Fricker, *op. cit.*, p. 161.

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

es una oportunidad para ampliar sus horizontes argumentativos y conceptuales. Estamos sugiriendo una apertura epistemológica que derive en cambios de actitud y por lo tanto, también contribuya a evitar el trato discriminatorio, desmantelándolo de raíz.

Se entiende como un problema de justicia porque hay un probable nexo causal entre la exclusión epistémica y la exclusión social, relacionado con la manera en que determinamos lo que se considera conocimiento “válido” e “inválido” (e incluso creencias válidas e inválidas) y los efectos que producen o se les niega producir en el entorno social y cultural. El conocimiento válido, para esta autora, no es neutral en términos sociales o políticos, sino al contrario, puede ser un instrumento del poder al invalidar saberes y comportamientos, marginando de la existencia a grupos como los indígenas y sus prácticas sociales.²⁶

Dado que los seres humanos no solemos verificar todo conocimiento adquirido, sino que lo damos por válido cuando tenemos certeza, la calidad de sujeto de conocimiento, aquel que puede transmitirlo, resulta de suma relevancia. Si no posee los rasgos epistémicamente destacados, es decir, indicios referentes a su competencia como hablante sobre el asunto que se trata, como poseedor competente de conocimiento válido, no habrá fiabilidad social²⁷ ni socialización del conocimiento. Podríamos agregar, tampoco participará del diálogo ni será considerado, en general, en la toma de decisiones.

El problema que también destaca Miranda Fricker es que sin la virtud de la justicia testimonial no será posible corregir los prejuicios que hacen que no tomemos por cierto, por serio, lo que algunos

²⁶ Para ser concebido como sujeto de conocimiento hace falta escapar a los estereotipos negativos.

²⁷ Fricker, *op. cit.*, p. 67.

sustentan y dicen. Así las cosas, sin justicia de este tipo, parece ser que construiremos nuestro mundo de conocimientos de manera sesgada, parcial y sin estar conscientes de ello, pero ostentando su universalidad o su primacía. Las consecuencias de esta construcción cerrada del mundo incluirán sin duda la discriminación, en varios niveles, de quienes no compartan el mundo construido.

Aquí es relevante el papel de la conciencia crítica para poder corregir esos prejuicios identitarios en un juicio de credibilidad determinado. Veamos el ejemplo de Fricker para adaptarlo después al contexto mexicano: si pensamos en un juez convencido de que prácticamente todos los negros son ladrones y potenciales asesinos, como de hecho sucede en *Matar a un ruiseñor* de Harper Lee o *La milla verde* de Stephen King, puede llegar a condenar a un inocente. La filósofa muestra la influencia que puede llegar a tener un estereotipo prejuicioso en la sensibilidad testimonial del oyente y la fragmentación que se produce en la comunicación. Aquí se ve que las ideas presentes en la imaginación social acerca de los negros o las mujeres distorsionan el juicio de credibilidad del oyente. Así es como se establece el intercambio de saberes válidos, pues este funcionamiento del poder identitario impone quién puede transmitir conocimiento a quién y, al mismo tiempo, quién puede obtener conocimiento de quién.

Si las partes actúan bajo el control de una ideología de género o una ideología racista se produce un cierto tipo de injusticia que impide que se transmita conocimiento de manera bidireccional, dialógica. Lo que se requiere para evitar esta injusticia, y para ampliar los márgenes del conocimiento no es la ampliación de las capacidades cognitivas, sino una virtud correctora antiprejuiciosa que sea particularmente reflexiva en su estructura. Que neutralice el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad.

Miranda Fricker visualiza aquí los casos de injusticia que le quedan más cerca culturalmente, pero es claro que su propuesta puede ampliarse y es perfectamente compatible con los casos nacionales, en los cuales la población llamada indígena es sistemáticamente clasificada de antemano como retrasada, primitiva, ignorante, en posición de subordinación epistémica.²⁸ Así también, al igual que sucede con el ejemplo de Fricker sobre racismo, en México también podríamos hablar de cómo este tipo concreto de discriminación estructural hacia las personas indígenas es un vicio epistémico compartido, sistemático y persistente.²⁹ Concretamente, Fricker resuelve desde el ámbito de la virtud individual. Y este es un acierto, pero también puede ser y de hecho ha sido motivo de críticas.

Lo interesante desde mi punto de vista, además de la falta de fiabilidad y de que remarca que se trata de una inmoralidad (por el trato cosificante sufrido por los sujetos cognoscentes, en los casos que nos interesan, de indígenas que transmiten opiniones, razones válidas o conocimientos y se les menosprecia), radica en que la falta de virtud es considerada también como un impedimento para

²⁸ “En un marco colonial (neo o poscolonial) esta violencia funciona para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida, condena que se produce a través de estrategias como la contraposición entre formas indígenas de saber y saber científico, que es supuestamente el más verdadero; el equiparar la alteridad con la ignorancia; o el ocultar, negar y vaciar las formas indígenas de saber de cualquier significado legítimo, y calificarlas a continuación de ser infantiles o supersticiosas.” *Cfr.*, Pulido Tirado, *op. cit.*, pp. 173-201.

²⁹ Para coadyuvar a revertirlo se requiere de las virtudes epistémicas. Tales como humildad epistémica, justicia epistémica, integridad, serenidad para la escucha, respeto, etc. *Cfr.* Andrew Aberdein, “Virtue in argument”, en *Argumentation*, vol. 24, núm. 2, 2010, pp. 165-179. También Véase Mario Gensollen, “Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz”, en *Euphyia*, vol. 6, núm. 11, 2018, pp. 115-132; por último, puede consultarse Fricker, *op. cit.*, p. 188.

los propios intereses epistémicos de quien escucha y valida, de su deseo de conocer y ampliar conocimientos.⁵⁰

VIOLENCIA EPISTÉMICA Y RESISTENCIAS INDÍGENAS

Las personas y las comunidades indígenas han ideado modos múltiples de resistencia para conservar su propia epistemología, sus creencias, formas de organización propias y proyectos de vida a pesar de la incompreensión y la violencia generalizada de parte de las personas ajenas o no indígenas.

Voy a traer a cuento algunos otros ejemplos, quizá por muchos conocidos, que involucran indígenas y parten de injusticias epistémicas en ámbitos sociopolíticos y culturales distintos:

- a) Medicina tradicional e injusticia epistémica. La puesta en duda de la eficacia del uso ritual-simbólico y medicinal de plantas y minerales utilizada por los curadores-hechiceros (o médicos tradicionales) parte de limitaciones epistémicas que niegan el hecho de que en la medicina tradicional (p'urhépecha o maya, por poner un ejemplo) las plantas curen y den seguridad (dentro y fuera del cuerpo). El hecho de que la flora medicinal también apele a la fe a las creencias, no sólo a las propiedades farmacológicas de las plantas, es visto por muchos como un peligroso rasgo de irracionalidad. Para mostrar lo anterior se me ocurre un ejemplo dramático pero muy representativo en este sentido. Hace unos meses, el médico tradicional Domingo Choc Che, quien formaba parte de un grupo de investigadores para

⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.

documentar el conocimiento médico maya, fue asesinado en el municipio de San Luis, en Petén, Guatemala, acusado de brujería. Quienes decidieron quemar vivo a quien fuera un colaborador científico de talla internacional (Choc participaba en un importante proyecto de la Universidad del Valle de Guatemala y la Universidad de Zurich en Suiza y era guía espiritual de su comunidad), lo juzgaron desde un marco epistemológico sin cabida para sus creencias, prácticas y conocimientos. Fue asesinado bajo el prejuicio de que se trataba de un brujo, asumiendo toda la carga peyorativa del término.⁵¹

- b) Educación e injusticia epistémica. La falta de continuidad del subsistema de educación indígena para los grados superiores y la falta de participación de los padres de familia de las comunidades en el diseño de contenido de los planes de estudio según sus intereses es una consecuencia de la injusticia epistémica detrás de estas decisiones y políticas públicas, pues se piensa que es deseable que los niños indígenas puedan cantar en su lengua originaria cuando son pequeños, pero que los conocimientos válidos que garantizan su aprendizaje futuro (matemáticas, física y química, por ejemplo) han de darse en castellano. Para hablar de este tema, recordemos que hace aproximadamente tres años, el 15 de noviembre de 2017, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación dictó sentencia en el Amparo en Revisión 584/2016. El juicio de amparo de ori-

⁵¹ Redacción, “Domingo Choc sí era científico maya, carta de la ETH Zurich, Universidad de Europa Continental”, en *Prensa Comunitaria*. En <<https://www.prensacomunitaria.org/2020/06/domingo-choc-si-era-cientifico-maya-carta-de-la-eth-zurich-universidad-de-europa-continental/>> (fecha de consulta: 10 de abril de 2021).

gen fue promovido por un integrante del pueblo indígena hñahñu otomí de San Ildefonso, Tepejí del Río de Ocampo, Hidalgo, y su hija, menor de edad, contra diversas autoridades responsables por la omisión de proteger, garantizar y promover, en el ámbito de sus respectivas competencias, el derecho a la educación de los niños y niñas de las comunidades indígenas de Hidalgo, al no adoptar medidas necesarias para asegurar una educación intercultural bilingüe que, efectivamente, permita a los integrantes del pueblo hñahñu de San Ildefonso preservar y desarrollar su cultura y su lengua. También impugnó la omisión de asegurar la continuidad de una educación con perspectiva indígena. La SCJN respondió a las mencionadas inconformidades asegurando que no se trata de una educación asimilacionista, pero es importante aprender español y que resulta imposible satisfacer las demandas de educación en lengua indígena por falta de recursos suficientes para atender las necesidades lingüístico-culturales de todas las diversas comunidades indígenas del país, ignorando que ese es precisamente el problema: la subasignación de recursos a las escuelas bilingües interculturales, eso sin mencionar la falta de integración de los contenidos indígenas en el currículum obligatorio de este sistema.³²

³² Cfr. Ricardo Alberto Ortega Soriano, “La política sobre la técnica: algunos obstáculos no jurídicos para la justiciabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales en las democracias constitucionales”, en Juan Antonio Cruz Parcero [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, pp. 287-323; también se puede consultar Anne Julia Köster, “Educación asequible, accesible, aceptable y adaptable para los pueblos indígenas en México: una revisión estadística”, en *Alteridad. Revista de Educación*, vol. 11, núm. 1, 2016, pp. 33-52; por último Sandra Anchondo Pavón, “¿Educación en lengua indígena o de calidad? La discriminación bajo esta falsa dicoto-

- c) Consulta indígena e injusticia epistémica. La preponderancia del discurso oficial acerca del desarrollo, por encima de los testimonios y peticiones de los afectados por megaproyectos en comunidades indígenas, la puesta en riesgo de su patrimonio biocultural en pro del progreso nacional y la falta de respeto a sus opiniones en las consultas previas, el diálogo asimétrico, también son muestra de violencia epistémica.

Veamos cómo opera concretamente en el caso de los indígenas ikoots (huave) y bini'za (zapoteco) que habitan las comunidades de San Dionisio del Mar, San Mateo del Mar, San Francisco del Mar, Álvaro Obregón y Juchitán, sus argumentos no fueron tomados en serio, a pesar de haber enviado una carta al comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), Omar Gómez, debidamente escrita y firmada el 26 de febrero de 2013 por diversas asambleas comunitarias. En ella, los firmantes denunciaban el avance del proyecto eólico Barra Santa Teresa y señalaban que el viento es parte de su cultura, tradición y espiritualidad, mientras que para las empresas mencionadas es solamente una fuente de riqueza que proviene de la generación y venta de electricidad y de los bonos de carbono que este tipo de proyectos representa, mediante los cuales se accede a otros mecanismos financieros en el sistema denominado “economía verde”. Pese a sus esfuerzos, los pueblos han tenido que estar en guardia desde 2011 por la falta de comprensión y la falta de

mía, la historia de su gestación y los compromisos constitucionales para eliminarla”, en Juan Antonio Cruz Parcero [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, pp. 325-362.

fuerza que tienen sus testimonios orales y escritos, organizados e individuales. El gobierno estatal ha optado por criminalizarlos y ha implementado campañas de hostigamiento.

La resistencia indígena aparece:

ligada a la confrontación semántica de visiones opuestas sobre los beneficios o los perjuicios de instalar en la laguna los aerogeneradores. Mientras que la empresa Mareña Renovables tenía a personal contratado para exponer y convencer a los pobladores de los beneficios [...] los pescadores organizados hacen énfasis en los perjuicios que para las formas de vida y de reproducción de la vida de las comunidades dicho proyecto significa.³³

En el presente caso no se trata solamente de la oposición irreconciliable del mercantilismo con las ideas sobre lo sagrado y las formas de vida comunitarias, puesto que los gobiernos estatales priorizan la posición de Mareña Renovables en manifestación clara de violencia epistémica, como si los hombres y mujeres indígenas no supieran lo que conviene a sus propios intereses al encontrarse limitados por esta relación romántica con la naturaleza propia de grupos que, desde su concepción de mundo, consideran primitivos o históricamente superados.³⁴

las injusticias testimoniales también pueden hacerse presentes cuando, por ejemplo, se privilegia un lenguaje técnico y de corte académico a la hora

³³ Raúl E. Cabrera Amador, “Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales”, en Juan Carlos Domínguez [coord.], *Megaproyectos, desplazamientos forzados y reasentamiento involuntario en México: testimonios y reflexiones*, México, Contemporánea Sociología/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt, 2017, pp. 39 y 40.

³⁴ Rodrigo Gutiérrez Rivas y Edmundo del Pozo Martínez, *De la consulta a la libre determinación de los pueblos. Informe sobre la implementación del derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en México*, México, IJ-UNAM/Fundación para el debido proceso/Fundar, 2019.

de narrar las afectaciones ambientales que sufre una comunidad. Es más, incluso podríamos sostener que uno de los ejes que favorecen y mantienen el colonialismo epistemológico emana precisamente de esta asimetría en la confianza y credibilidad que se le deposita a un discurso. Lo anterior no busca defender una suerte de relativismo extremo en el cual todo discurso debiera gozar de la misma credibilidad sino simplemente señalar un hecho mucho más pedestre: otorgarle cierta credibilidad a un saber no hegemónico no implica juzgarlo igualmente verosímil que un saber científico pero sí implica tomar distancia de la idea de que los discursos no científicos poseen nula credibilidad. Esto último casi que podría juzgarse como un vicio epistémico muy frecuente que produce injusticias testimoniales y que lleva al silenciamiento o incluso el atragantamiento de múltiples comunidades. Peor aún, este vicio acrecienta el colonialismo epistémico pues no sólo periferaliza a otros saberes sino que literalmente los reduce a mitos y obliga a dichas comunidades a articular sus vivencias a través de un relato objetivo y propio de las ciencias incluso a costa de poder enunciar los costos que la crisis ambiental tiene para su Mundo-de-la-vida.⁵⁵

Lo remarcable y lo que tienen en común estos ejemplos recién enunciados es el hecho de que la injusticia epistémica de parte de los sistemas dominantes (médico, educativo, jurídico, etc.) no solamente termina en la incomprensión o en la producción de paradigmas o discursos que excluyen a las personas y comunidades indígenas, sino que escalan hasta consecuencias actitudinales, en políticas públicas y generación de estructuras excluyentes.

DISCRIMINACIÓN E INJUSTICIA EPISTÉMICA

Puede presumirse que los prejuicios negativos injustificados tienen relación causal con actos discriminatorios. Las falsas creen-

⁵⁵ Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 195.

cias una vez instaladas en el imaginario colectivo,³⁶ no nos piden pruebas o garantías para tomarlas por válidas. De manera que una vez compartidas y asumidas por las mexicanas y mexicanos que actúan desde los contextos no-indígenas y las esferas del poder, operan como aserciones válidas que pretenden justificar los actos discriminatorios como si fueran consecuencia lógica de los fallos epistemológicos, comportamentales e incluso morales, del grupo en cuestión. Cuando existen en el imaginario social contenidos que menosprecian las capacidades epistemológicas de todo un colectivo, que desprecian sus competencias para construir conocimientos valiosos, generar discursos y aportes socioculturales significativos, se ejerce sobre ellos un tipo de violencia que puede ser llamada violencia epistémica. Puede y de hecho deriva en violencia cultural, la cual generalmente es difícil de visibilizar. Lo que ciertamente ayuda a traer a la luz este tipo de violencia es el análisis de las causas de la discriminación estructural que sufren estas personas y grupos, cuya desvalorización como agentes sociales, generadores de conocimiento y cultura, conduce a tolerar e incluso justificar diversos actos de discriminación hacia ellos.³⁷

Volviendo a los ejemplos que antes expusimos, los prejuicios que impiden reconocer la validez de los puntos de partida epistemológicos de las personas y colectivos indígenas son los mismos que justifican la discriminación en el ámbito médico, educativo y jurídico en nuestro país.

³⁶ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 68.

³⁷ Entiendo como discriminación toda limitación o cancelación del acceso a derechos y oportunidades, con base en prejuicios o estereotipos prejuiciosos, relacionados con la identidad o la adscripción grupal. El menoscabo y la limitación de los derechos, entonces, es un daño que inicia a partir de los prejuicios. *Cfr.* Jesús Rodríguez Zepeda, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006, p. 140.

1. En el ámbito médico: subordinando la medicina tradicional a los criterios del sistema médico dominante, ignorando la necesidad de fortalecer investigaciones en ese campo o de destinar presupuesto para su promoción y desarrollo.⁵⁸ Con ello las personas indígenas tienen dificultades para ser atendidas médicamente según sus convicciones y sistemas de creencias, al menos en el mismo nivel en que esto se procura para el resto de las mexicanas y mexicanos (que confían en los tratamientos alópatas propios del sistema médico nacional). Intento mostrar cómo se les excluye como generadores de conocimiento válido por el mero hecho de ser indígenas.
2. En el ámbito educativo sucede que la injusticia epistémica y hermenéutica, tal como intentamos señalar arriba, pretende justificar la imposición del español como lengua más apta para el conocimiento válido dejando en un espacio casi ornamental, lúdico o romántico a las lenguas indígenas del país. Con ello las niñas y niños indígenas mexicanos son discriminados al no recibir educación significativa, de calidad, con pertenencia cultural y en su lengua como el resto de infantes del país. El primer hecho de discriminación es justamente la subasignación de recursos al sistema intercultural bilingüe con respecto al nacional no indígena. Pero

⁵⁸ De hecho “nombrar a los conocimientos otros como ‘tradicionales’ para distinguirlos del conocimiento científico, ya *de facto* implica una relación de dominación epistémica, es decir, encubridora y de carácter moderno-colonial. Es por eso por lo que Mignolo considera que el concepto de conocimiento tradicional se inventó para legitimar la epistemología imperial”. Cfr. Yilson Beltrán, “Violencia epistémica en la protección de los conocimientos tradicionales”, en *Ciencia Política*, vol. 12, núm. 24, agosto de 2017, pp. 115-136. También puede consultarse Walter Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado Torres, *(Des)colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 11-24.

también lo es el hecho de que los saberes tradicionales han sido relegados del sistema educativo nacional.³⁹

3. En el ámbito jurídico, a pesar de la protección que otorgan tanto los tratados internacionales como las legislaciones domésticas a los derechos individuales y colectivos indígenas, en la práctica el pluralismo jurídico nacional es asimétrico, pues detrás de la idea de que estos grupos se rigen por “usos y costumbres” subyace la convicción generalizada de que se trata de un estatus prejurídico. Aunado a esto, sus convicciones acerca del territorio y la armonía con la naturaleza, incompatibles con la idea de progreso y acumulación, suelen ser juzgadas como un impedimento para el desarrollo de la economía nacional. De manera tal que el no considerar su capacidad de veto ante las amenazas de megaproyectos o al no asumir la validez de sus sistemas normativos propios para la toma de decisiones al respecto, pueda ser sopesado como discriminación y violencia. En palabras del intelectual zapoteco serrano, el maestro en Antropología, Jaime Martínez Luna, “[n]o hay peor discriminación que la que se ejerce con la aplicación de las leyes externas”.⁴⁰

HACIA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA AMPLIACIÓN DE HORIZONTES DE SENTIDO

Pero ¿cómo llegó a pasar esto?, ¿por qué se instalaron con tanta fuerza estas falsas creencias en el imaginario colectivo de la gran mayoría de los mexicanos y mexicanas? Y ¿qué podemos

³⁹ Pavón, *op. cit.*, pp. 338 y 339.

⁴⁰ Martínez Luna, *op. cit.*, p. 72.

hacer respecto a este tipo de injusticias? Existen varias posibles explicaciones ante esto, por ejemplo el hecho de que México se haya constituido como nación a través de un proyecto blanco, de blanqueamiento paulatino de la población, aunque disfrazado de mestizaje⁴¹ y, posteriormente, agudizado con el proyecto de modernización del país.

La explicación que otorga Boaventura de Sousa Santos es que nuestras sociedades actuales todavía se enfrentan con dinámicas colonialistas. Se trata de un colonialismo interno simulado que aparentemente no opera en términos políticos e institucionales, pero está instalado en las subjetividades y los prejuicios colectivos. Puede ser clasificado, por tanto, como un problema de origen epistémico.

Según este autor, existen al menos cinco modos de producción de ausencias o de no existencias que producen este colonialismo: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.⁴² La contraparte está dada por los valores hegemónicos representados por lo científico, lo desarrollado, lo superior, lo universal y lo productivo. Valores que precisamente han servido históricamente para legitimar la dominación sobre los pueblos indígenas. Las categorías anteriores son manifestación de un ejercicio continuado de violencia epistémica que produce la figuración del silenciamiento y la no-existencia del otro lado de la línea trazada por lo que él denomina pensamiento abismal. Esto

⁴¹ Cfr: Sandra Anchondo Pavón, “La mestizofilia en México. El racismo encubierto de un discurso supuestamente integrador”, en Valeria López Vela y Adán García Fajardo [eds.], *El poder de la palabra: discursos de odio*, México, CASDH/MMYT, 2015, p. 188.

⁴² De Sousa Santos, *op. cit.*; Boaventura de Sousa Santos, “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Clacso, 2006, pp. 13-41.

se traduce en que las condiciones epistemológicas han sido impuestas por la epistemología occidental moderna.

La visibilidad de las formas válidas de conocimiento se erigen entonces sobre la invisibilidad de otras formas de conocimiento, que no pueden ser adaptadas a ninguna de estas llamadas ciencia, derecho, medicina, filosofía o teología, por ejemplo. Los otros saberes aparecen como inconmensurables y luego desaparecen como no existentes, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los conocimientos reconocidos. Antes de desaparecer, el momento previo puede ser de discriminación no reconocida y de marginación pretendidamente justificada.

Para Boaventura de Sousa, las formas cognitivas que surgen de la tensión dialéctica de la modernidad son el conocimiento-emanipación, entendido como la trayectoria que va desde la ignorancia a un estado de saber (solidaridad); y en segundo lugar el conocimiento-regulación o la trayectoria que va desde la ignorancia (caótica) a un estado de saber denominado orden.⁴⁵ De esta manera, la identificación ciencia-modernidad subordina cualquier otra forma de conocimiento y las condena primero al menosprecio y exclusión, y con el tiempo al epistemicidio aludiendo a la ignorancia y al desorden implícitos en ellas.

En palabras de Mandujano Estrada, la jerarquización “confina lo tradicional, en cuanto no-moderno, a la forma cognitiva, más baja, que es el conocimiento marginal, conocimiento informal o etnociencia (el conocimiento local)”.⁴⁴ Un hacer de un mundo in-

⁴⁵ Cfr. Miguel Mandujano Estrada, “Justicia epistémica y epistemología del sur”, en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 10, enero-junio de 2017, pp. 148-164.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 152.

ferior encima del cual “se abre el espacio axiomático de la ciencia inmaculada”.⁴⁵

En este sentido, los conocimientos y saberes indígenas quedan subsumidos a las categorías de creencias, idolatría, práctica mágica, hechicería, superstición, pensamiento mágico, pensamiento primitivo, etc., dando lugar a la marginación y después al epistemicidio (aparentemente justificado porque son saberes concebidos como incomprensibles o inexistentes para la mayoría dominante).

Si la experiencia social dominante de mundo conmina lo indígena (por no moderno, marginal, local, inferior y estéril) es fácil comprender que la medicina tradicional sea menospreciada, las lenguas indígenas sean consideradas particulares y poco aptas para el conocimiento científico y sus “usos y costumbres” se tomen por primitivos o prejurídicos (siguiendo los ejemplos que hemos dado en este texto) y ni siquiera se persigan las formas de discriminación que de ello deriva, se normalicen.

Frente a esto, De Sousa Santos explica que la experiencia social del mundo es en realidad más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y está dispuesta a reconocer y que esta riqueza está siendo desperdiciada. Para combatir este desperdicio él propone un modelo distinto de racionalidad. El fundamento de dicho modelo está en primer lugar en considerar que la comprensión del mundo excede la comprensión “occidental” dominante. A partir de que esta comprensión es limitada, desvela el mecanismo por el que crea y legitima el poder: las concepciones de tiempo y temporalidad lineal que ponen énfasis en el progreso infinito.⁴⁶

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ La principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

Su proyecto de ampliación epistémica es llamado el modelo de la razón cosmopolita subalterna y es al mismo tiempo un proyecto de inclusión. Se trata de una propuesta que invita a pensar nuevos horizontes civilizatorios y exige otros tipos de conocimiento y otros tipos de relación entre conocimiento y vida humana. Promueve la construcción de una contrahegemonía epistémica como un acto de justicia y reparación radical (no por capas o segmentos inconexos, sino integral). De Sousa parte de una necesidad de buscar un entendimiento cada vez más profundo dentro de la diversidad cultural que él llama ecología de saberes.⁴⁷ De esta manera, si lo que necesitamos es ir a la luna, buscaremos un diálogo científico y validaremos el conocimiento desde ahí, pero si lo que queremos es preservar la biodiversidad del Amazonas o de la selva chiapaneca, en cambio, necesitamos conocimiento ancestral indígena. Presenta algo así como un diálogo intersubjetivo e intercultural multidireccional con sentido pragmático. La propuesta del portugués invita a la conservación de saberes diversos y a la validación de puntos de partida epistemológicos y formas de conocimiento, de concepción del mundo y de vida humana buena, igualmente válidas. Esto abre la posibilidad de la inclusión de personas y grupos diversos en un sistema amplio y abierto epistémicamente, esta apertura impacta de manera directa en el grado de inclusión e igualdad de trato que permita una sociedad determinada. Desde esta propuesta tienen cabida en igualdad de condiciones que otros saberes llamados médicos, educativos o jurídicos, los saberes de

⁴⁷ Valga decir que Boaventura de Sousa escapa, o al menos cree escapar, del relativismo, anclado en un pragmatismo que lo lleva a no descalificar todos aquellos saberes que puedan tener sentido en el contexto cultural adecuado. Su planteamiento no es relativista sino que propone lo que él llama una ecología de saberes en convivencia.

medicina tradicional indígena, las lenguas indígenas, los sistemas de derecho propio, etcétera.

Ahora bien, hay ciertas claves importantes a seguir para perseguir este ideal anticolonialista. Debemos evitar la razón indolente (razón perezosa) que puede tomar al menos cuatro formas:

1. La razón impotente (renuncia a pensar porque no puede hacer nada contra lo que le viene de fuera).
2. La razón arrogante (se imagina incondicionalmente libre).
3. La razón metonímica (toma la parte por el todo).
4. La razón proléptica (da por hecho que conoce todo sobre el porvenir).

En la obra de De Santos la indolencia es el cimiento de la razón colonial, manifestación del conocimiento hegemónico occidental y de la cerrazón hermenéutica. Específicamente, la razón metonímica y la razón proléptica son la respuesta del occidente capitalista para la marginación cultural y epistémica del resto de la realidad, precisamente lo que ha ocasionado, de origen, la discriminación de lo indígena en toda América.

Me parece que para notar esta necesidad y querer evitar la indolencia se requiere un giro virtuoso, esto que Fricker llama actitud crítica antiprejuiciosa o justicia hermenéutica. Sin embargo, no basta con fomentar ese hábito personalmente y hace falta dar también el paso adelante al que nos invita Boaventura de Sousa: se necesita una revolución epistémica estructural integral. Según Guerrero Mc Manus, Miranda Fricker acierta en denunciar la falta de un vocabulario interpretativo que permita reconocer las injusticias epistémicas, y en el hecho de requerir corregir los prejuicios que generan inequidades a través de virtudes epistémicas

pero piensa que le hace falta ampliar su análisis hacia el diálogo intercultural y, sobre todo, ubicar a las injusticias epistémicas más allá de lo estrictamente individual, pues suponen también una dimensión irreductiblemente colectiva.⁴⁸

La indolencia se combate haciendo emerger la epistemología alternativa, cosmopolita y subalterna que preside los conocimientos y su estructuración. La solución propuesta se puede realizar por medio de tres programas sociológicos que abrirán paso a este nuevo tipo de racionalidad: una sociología de las ausencias (para expandir el presente), una sociología de las emergencias (para contraer el horizonte de futuro que ha ampliado artificialmente la modernidad) más un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. La solución tripartita permitirá evitar las injusticias epistémicas que preocupan tanto a De Sousa como a Fricker y que producen la discriminación múltiple de que son víctimas las personas y comunidades indígenas a causa de su diferencia.

Así las cosas, De Sousa Santos abre una posibilidad para evitar los modos de injusticia epistémica que denuncia también Fricker. Sin embargo, la radicalidad de su postura trasciende la propuesta de la filósofa inglesa, apenas enfocada en las virtudes personales, individuales, de quien desea comprender más allá de sus sesgos, pues lo que el profesor de Coimbra exige a fin de evitar la producción de seres marginales, sujetos cosificados y prácticas de desperdicio epistémico para todos, consiste en cambiar los modos de producción de la no existencia⁴⁹ por la lógica de la ecología de saberes, prerrequisito del diálogo epistemológico y debate de co-

⁴⁸ *Cf.*: Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁹ Entiéndase lo ignorante, residual, primitivo, premoderno, subdesarrollado, folclórico, local, improductivo o contrario al progreso.

nocimientos, condición de posibilidad de la inclusión de sujetos divergentes según los criterios epistemológicos dominantes.

De Sousa afirma, por ejemplo, que el tiempo lineal es sólo una posibilidad entre otras concepciones del tiempo, y con ello permite dismantelar las relaciones de dominación basadas en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo. Confronta el concepto de colonización buscando una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia, en el reconocimiento mutuo y abriendo un espacio a la posibilidad de iguales diferencias y reconocimientos recíprocos, propone recuperar las aspiraciones universales ocultas y valorar los sistemas alternativos de producción, de economía popular, de cooperativismo, etc. La propuesta debe analizarse porque, como consecuencia, esta apertura evitará la discriminación y la marginación de personas y comunidades indígenas desde su raíz epistémica.

CONCLUSIONES

El daño que conlleva la discriminación estructural también empieza por los prejuicios. La serie de ejemplos que aparecen en el texto son útiles para notar cómo actúan estos prejuicios que producen la injusticia epistémica y están conectados con la discriminación en un círculo vicioso, haciendo que las personas de origen indígena (que lo parecen o se autoadscriben como tales) tengan afectaciones a sus vidas concretas. De la misma manera las comunidades son negadas, excluidas o minusvaloradas por esta serie de discursos sistemáticos que no toleran las epistemologías alternativas y niegan su existencia de modo que alimentan la discriminación. Los regímenes dominantes de saber y la opresión de estas

personas y pueblos pueden combatirse tanto en el nivel personal (cultivando virtudes epistémicas y aplicándolas como correctivos) o de un modo estructural integral como el que propone Boaventura de Sousa Santos. De ahí que las propuestas de Miranda Fricker y de De Sousa me parecen compatibles y complementarias. Esto es porque, aunque Fricker reconoce dinámicas grupales y riesgos estructurales que afectan la posición de los individuos y que éstos pueden conformar grupos identitarios, De Sousa Santos se compromete mucho más con una propuesta de cambio estructural que alivie la desigualdad social y la exclusión de saberes que produjeron la modernidad y la colonialidad de forma conjunta e interdependiente.⁵⁰

Para este autor el conocimiento moderno, la ciencia moderna y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal, productor de ausencias y diferencias irreconciliables, y propone un proyecto emancipatorio posabismal que puede iniciar por visibilizar las injusticias epistémicas y revertirlas admitiendo la necesidad de una ecología de saberes, que permitan la copresencia de diversas epistemologías y el verdadero diálogo intercultural sin jerarquías dominantes y sin exclusiones. La copresencia de saberes que propone el portugués no elimina a la tradición indígena en el diálogo de saberes.

He tratado de invitar a pensar en los modos en que las personas y los pueblos indígenas son despojados de su carácter de sujeto epistémico, portadores de un paradigma epistemológico silenciado por el modelo cultural dominante.⁵¹ La imposición del imaginario cultural moderno “occidental” conocida como colonialidad

⁵⁰ Tirado Pulido, *op. cit.*, p. 185.

⁵¹ Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 50.

ha facilitado la discriminación estructural contra las personas y los pueblos indígenas, que conduce a la afectación de varios aspectos de justicia epistémica. Mientras que este tipo de injusticias, a su vez, alimenta las dinámicas discriminatorias y los círculos de opresión.

Quienes interpretan y argumentan desde los espacios de poder y el privilegio epistémico no sólo han de considerar proposiciones, principios, argumentos, reglas, inferencias o conclusiones,⁵² sino también sus puntos de partida epistemológicos y su actitud frente al interlocutor. Autores como Daniel Cohen, Andrew Aberdein o Mario Gensollen insisten en que para entablar el diálogo y resolver conflictos argumentando es recomendable estar dispuestos a no tener la razón a toda costa y, sobre todo, hace falta estar dispuestos a convertirnos en personas virtuosas, entre cuyas aptitudes se encuentre precisamente la de escuchar activa y respetuosamente. Esto es, como rasgo principal del carácter del buen hermeneuta o del buen argumentador estarán, más allá de sus capacidades cognitivas, elocutivas y técnicas de interpretación o argumentación, la decencia, la humildad epistémica, la apertura y el cuidado del interlocutor.⁵³

En este sentido, podríamos incluir la propuesta de Fricker, de evitar las injusticias epistémicas y la de Boaventura de Sousa Santos, quien apuesta por la objetividad situada y la ecología de saberes en convivencia como una forma de intercambio epistémico genuino y respetuoso. Si los saberes con los que contamos son incompletos, incluidos los frutos de la ciencia moderna, construir una contrahegemonía epistémica no es solamente un asunto de

⁵² Cfr. Daniel. H. Cohen, "Virtue, in context", en *Informal Logic*, vol. 33, núm. 4, 2013, pp. 471-485.

⁵³ Cfr. Gensollen, *op. cit.*, pp. 115-132.

justicia histórica o un modo de necia resistencia, se trata de un universo epistémico que puede enriquecernos a todos de maneras insospechadas y al mismo tiempo abrazar formas de justicia situada evitando sesgos y prejuicios, que terminen por empujarnos a producir acciones que marginen o discriminen a personas y grupos a causa de sus creencias, puntos de partida epistémicos o modos de concebir el mundo.

Si dejamos de marginar cultural y epistemológicamente a las realidades distintas a la dominante, podríamos hacer emerger una razón alternativa, cosmopolita y subalterna, que presida los conocimientos y su estructuración⁵⁴ y evite desde el origen la marginación y la discriminación de personas y grupos por injusticias hermenéuticas. Esto puede realizarse por medio de los tres programas sociológicos que rescaté en el texto y que abrirán paso a una racionalidad cosmopolita: una *sociología de las ausencias*, encargada de expandir el presente, una *sociología de las emergencias* que permita contraer el futuro ampliado artificialmente, y un *trabajo de traducción* capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. El reconocimiento de otras formas de saberes, antes marginales, podría ampliar el mundo⁵⁵ y con esta ampliación evitar las múltiples formas de discriminación que hoy sufren los colectivos, las comunidades y las personas indígenas en nuestro país.

⁵⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial: manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005, pp. 154 y 155. También Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006, p. 89.

⁵⁵ Las lógicas de la monocultura y el rigor del conocimiento que convierten a la ciencia moderna y la alta cultura en el último criterio de verdad producen la ignorancia, la incultura, lo residual, lo primitivo, premoderno, simple, residual, inferior, irrelevante. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 160-162; Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo...*, pp. 95-98.

BIBLIOGRAFÍA

- Aberdein, Andrew, “Virtue in argument”, en *Argumentation*, vol. 24, núm. 2, 2010, pp. 165-179.
- Anchondo Pavón, Sandra, “La mestizofilia en México. El racismo encubierto de un discurso supuestamente integrador”, en Valeria López Vela y Adán García Fajardo [eds.], *El poder de la palabra: discursos de odio*, México, CASDH/MMyT, 2015.
- _____, “¿Educación en lengua indígena o de calidad? La discriminación bajo esta falsa dicotomía, la historia de su gestación y los compromisos constitucionales para eliminarla”, en Juan Antonio Cruz Parceró [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, pp. 325-362.
- Barreda, Andrés, “Biopiratería y resistencia en México”, en *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 110, noviembre-diciembre de 2001, pp. 21-39.
- Beltrán, Yilson, “Violencia epistémica en la protección de los conocimientos tradicionales”, en *Ciencia Política*, vol. 12, núm. 24, agosto de 2017, pp. 115-136.
- Cabrera Amador, Raúl E., “Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales”, en Juan Carlos Domínguez [coord.], *Megaproyectos, desplazamientos forzados y reasentamiento involuntario en México: testimonios y reflexiones*, México, Contemporánea Sociología/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt, 2017, pp. 37-62.
- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998.

Centro Prodh, “Jacinta Francisco Marcial”, en Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A. C. En <<https://centroprodh.org.mx/casos-3/jacinta-francisco-marcial/>> (fecha de consulta: 12 de abril de 2021).

Cohen, Daniel. H., “Virtue, in context”, en *Informal Logic*, vol. 33, núm. 4, 2013, pp. 471-485.

Correa Muñoz, Mario Enrique y Dora Cecilia Saldarriaga Grisales, “El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial”, en *Revista CES DERECHO*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2014, pp. 154-164.

De Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. de Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Bogotá, Uniandes/Siglo del Hombre Editores, 1998.

_____, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, trad. de Joaquín Herrera Flores, Fernando António de Carvalho Dantas, Manuel Jesús Sabariego Gómez, Juan Antonio Senent de Frutos y Alejandro Marcelo Médici, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

_____, *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència post-moderna*, Valencia, Xàtiva/Denes, 2003.

_____, [coord.], *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE, 2004.

_____, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005.

_____, *Foro Social Mundial: manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005.

- _____, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006.
- _____, *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Londres, Verso, 2006.
- _____, *La universidad popular del siglo XXI*, Perú, Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global/UNMSN, 2006.
- _____, “La Sociología de las ausencias y la Sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Clacso, 2006.
- _____, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009.
- Díez Fischer, Francisco, “La hermenéutica de Gadamer como eschucha tras las huellas ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, en *Escritos*, vol. 26, núm. 56, 2018.
- Dotson, Kristie, “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”, en *Hypatia*, vol. 26, núm. 2, 2011.
- Escalante, Yuri, *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, México, Juan Pablos Editor, 2015.
- Fricke, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Gadamer, Hans George, *Verdad y método*, vol. I, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1996.
- _____, *Verdad y método*, vol. II, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992.
- _____, *Educar es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000.

- Gascón Salvador, José Ángel, “¿Es posible (y deseable) una teoría de la virtud argumentativa?”, en *Actas I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, vol. XI, 2015.
- Gensollen, Mario, “Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz”, en *Euphyía*, vol. 6, núm. 11, 2018.
- Gilligan, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1986.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, trad. de Leonor Guinsberg, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, “Injusticias epistémicas y crisis ambiental”, en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 42, núm. 90, enero-junio de 2021.
- Gutiérrez Rivas, Rodrigo y Edmundo del Pozo Martínez, *De la consulta a la libre determinación de los pueblos. Informe sobre la implementación del derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en México*, México, IJ-UNAM/Fundación para el Debido Proceso/Fundar, 2019.
- Koselleck, Reinhart y Hans George Gadamer, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997.
- Köster, Anne Julia, “Educación asequible, accesible, aceptable y adaptable para los pueblos indígenas en México: una revisión estadística”, en *Alteridad. Revista de Educación*, vol. 11, núm. 1, 2016.
- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008.
- Mandujano Estrada, Miguel, “Justicia epistémica y epistemología del sur”, en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 10, enero-junio de 2017.
- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca-México, Conaculta/Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, 2010.

- Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- _____, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado Torres, (*Des) colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.
- _____, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Olivé, León, “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009.
- Ortega Soriano, Ricardo Alberto, “La política sobre la técnica: algunos obstáculos no jurídicos para la justiciabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales en las democracias constitucionales”, en Juan Antonio Cruz Parceró [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020.
- Pettigrove, Glen, “Is virtue ethics self-effacing?”, en *Journal of Ethics*, vol. 15, 2011.
- Portocarrero, Ana Victoria, “Retos de la inclusión social en las instituciones de educación superior. Vínculos entre interseccionalidad y justicia epistémica”, en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Avila [eds.], *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones*

- de Educación Superior*”, Berlín, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2013.
- Prensa Comunitaria, “Domingo Choc sí era científico maya, carta de la ETH Zurich, Universidad de Europa Continental”, en *Prensa Comunitaria*. En <<https://www.prensacomunitaria.org/2020/06/domingo-choc-si-era-cientifico-maya-carta-de-la-eth-zurich-universidad-de-europa-continental/>> (fecha de consulta: 10 de abril de 2021).
- Pulido Tirado, Genara, “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”, en *Sociocriticism*, vol. XXIV, núms. 1 y 2, 2009.
- Rivera, Cecilia, “Las lenguas de la ciencia y la academia no son las lenguas de la inclusión”, en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Avila [eds.], *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”*, Berlín, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2013.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006.

YA ES HORA... CLASISMO, ELITISMO
Y RACISMO EN MÉXICO; EL DERECHO
A LA NO DISCRIMINACIÓN:
VEINTE AÑOS DESPUÉS

Imer B. Flores*

En todo caso, con palabras no se resuelve nada. ¡Es preciso poner manos a la obra!

FIODOR M. DOSTOYEVSKI

INTRODUCCIÓN

Hablar de nuestros clasismos, elitismos y racismos, así como actuar u obrar en consecuencia, son uno de los grandes temas pendientes de la agenda en materia del llamado “derecho a la no discriminación”. Al respecto, me gustaría comenzar por recordar que el 14 de

* El autor agradece las observaciones y recomendaciones de Bernardo Bolaños Guerra, Luis Enrique Camacho Beltrán, Nalleli Delgado, Lucero Frago Luna, Hazahel Hernández, Itzel Mayans Hermida, Alejandro Mosqueda, Luis Muñoz Oliveira, Pamela Rodríguez, y Moisés Vaca; así como las asistencias y sugerencias de Alexia Michelle Araujo Rodríguez, René Hernández Clemente, Edgardo Santiago Ocampo Pérez, Rubén Yabzel Rivera Hernández y Juan Antonio Rojas Benítez.

agosto de 2001 fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* (DOF), el Decreto No. 151 de reforma a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Esta enmienda, mejor conocida como “reforma en materia indígena”, además de reconocer la composición pluricultural del país, tenía entre sus objetivos principales promover la “igualdad de oportunidades de los indígenas”, así como eliminar “cualquier práctica discriminatoria”. Para tal efecto, al explicitar la prohibición de la discriminación, en el entonces párrafo tercero del artículo 1º, la reforma resultaría ser de la mayor envergadura:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.¹

El texto de dicho párrafo sería objeto de sendas reformas a la Constitución: la primera, publicada en el DOF del 4 de diciembre de 2006, para modificar “capacidades diferentes” por “discapacidades”;² y la segunda, publicada en el DOF del 10 de junio de 2011, como parte de la ambiciosa y amplísima reforma en “materia de derechos humanos”, además de convertir el otrora párrafo tercero en el ahora párrafo quinto para adicionar “sexuales” a “preferencias” y calificarlas como “preferencias sexuales” (sí con todas sus letras “s-e-x-u-a-l-e-s”), para quedar como sigue:

¹ El Decreto núm. 151 de reforma a la CPEUM. En <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/rc151.pdf>> (fecha de consulta: 4 de abril de 2021).

² El Decreto núm. 169 de reforma a la CPEUM. En <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/04122006B.pdf>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las *discapacidades*, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias *sexuales*, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.⁵

Así, en esta aportación nos gustaría hacer un alto en el camino y pausar para destacar algunos de los logros alcanzados en la materia, más allá de llamar a las cosas por su nombre y sobre todo a partir del compromiso para eliminar y hasta erradicar prácticas discriminatorias.⁴ La prohibición de la discriminación, al ser consustancial al derecho a la igualdad, ha venido a beneficiar en cierta forma no solamente a mujeres y extranjeros, sino además a la comunidad LGTBIQ+ y a las minorías religiosas, incluidos los casos de matrimonios de parejas del mismo sexo y la adopción homoparental, militares con el virus de inmunodeficiencia humana (VIH), entre muchos otros casos. No obstante, esta contribución tiene como objetivo principal identificar alguno de los temas pendientes, entre los cuales me permito anunciar —y hasta denunciar— el clasismo, elitismo y racismo todavía imperantes, los cuales afectan o pueden afectar no solamente a la población indígena sino además a la población en general, dentro y fuera de nuestras fronteras.

En este orden de ideas, si bien coincidimos en que es necesario evitar expresiones clasistas, elitistas y racistas, así como homofóbi-

⁵ El Decreto núm. 194 de reforma a la CPEUM. En <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/10062011r.pdf>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

⁴ Véase Francisca Pou Giménez, “Veinte años de jurisprudencia sobre igualdad y no discriminación en la Suprema Corte”, en Ana María Ibarra Olguín [ed.], *Discriminación. Piezas para armar*, México, Centro de Estudios Constitucionales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2021, pp. 323-381.

cas y xenofóbicas, machistas y sexistas, entre otras, estamos interesados especialmente en desarrollar un criterio para determinar cómo, cuándo y dónde..., dichas expresiones, además de ser o poder resultar ofensivas *per se*, constituyen formas de discriminación o prácticas discriminatorias asociadas con ellas. Adelantamos que en nuestra opinión las expresiones por sí mismas no son discriminatorias, sino que es necesario algo más para constituir una discriminación. Ciertamente es necesaria una acción —intencional o no— e incluso ésta puede ser una omisión, pues el no hacer también es una forma de hacer. Ahora bien, somos de la opinión que para que la acción sea ofensiva y constituya como tal una forma de discriminación o una práctica discriminatoria, no basta con un hecho simple, es decir la expresión —escrita u oral— en sí, sino que es necesario algo más: un hecho complejo, esto es que la expresión sea realizada por un agente, con alguna característica o en un contexto de autoridad o de poder, el cual da —o al menos pretenda dar— un trato de inferioridad a una persona o grupo.

Baste pensar en que si fueran las palabras por sí solas las discriminatorias habría que prohibirlas o bien sancionar a quien las usa, sin importar el contexto o requerir alguna característica;⁵ en cambio, al ser hechos, lo que debemos hacer es denunciar, condenar, evitar y hasta erradicar esas prácticas, sobre todo si son auspiciadas desde posiciones de autoridad o de poder. Son los hechos, no las palabras, las que son discriminatorias: *Facta, non verba*.⁶ Au-

⁵ El artículo 7° de la CPEUM, como veremos de pasada más adelante, siempre ha prohibido la “censura previa”, así como exigir fianza y algunas otras sanciones como el “secuestro” de la imprenta, entre otras medidas que fueron incorporadas en la última década.

⁶ En nuestra opinión, algo parecido ocurre con el llamado “discurso del odio” —y hasta el “discurso combativo”— no es la expresión por sí sola la que constituye “el odio” o “lo combativo”, pues en principio es necesario algo más: el hecho de que algún agente haga o deje de hacer algo, por sí o por otros, a partir del discurso proferido, y que cause

nado a lo anterior, quizá no sea posible ni práctico eliminar ciertas expresiones ni mucho menos cancelar la posibilidad de su reapropiación.⁷ No obstante, sí es necesario erradicar las prácticas discriminatorias asociadas a ellas, incluidos los dobles estándares. Aun cuando es necesario adoptar una estrategia integral para combatir la discriminación, tanto de abajo hacia arriba (*bottom-up*) como de arriba hacia abajo (*top-down*), en esta ocasión queremos enfatizar la importancia de comenzar por algún lado, en este caso desde arriba..., desde las posiciones de autoridad o de poder.

De esta forma, después de este breve apartado introductorio, comenzamos —en el apartado II— con la revisión del marco teórico tanto de la libertad de expresión como del derecho a la no discriminación y su evolución en el caso mexicano; continuamos —en el apartado III— con la constatación de una eventual tensión entre la libertad de expresión y la discriminación, en general, a partir de la posibilidad de que ejercicios legítimos de la libertad de expresión, al contener términos clasistas, elitistas y racistas, así como homofóbicos y xenofóbicos, machistas o sexistas, entre otros, puedan constituir formas de discriminación; y —en el apartado IV— con la deliberación sobre un caso concreto, en particular, y a partir del cual establecer un criterio para identificar aquellos casos en los cuales la expresión sí puede contribuir a constituir o dar lugar a una discriminación al ser pronunciadas desde posiciones de

o pueda causar una afectación. Baste considerar, por un lado, en el caso de la expresión “Haz patria y mata a un chilango” el hecho mismo del homicidio o al menos la tentativa de éste. Y, por el otro, en el caso de la incitación a “tomar el Capitolio”, el pasado 6 de enero de 2021 en Estados Unidos de América, el hecho mismo del asalto.

⁷ La reapropiación de las palabras ha sido fundamental para los diferentes movimientos, baste pensar en “gay para la comunidad LGBTQ+ y el orgullo “gay”; o más recientemente en “slut”, *i.e.* “mujerzuela”, “perra”, “puta”, o “ramera”, entre otras, para las personas dedicadas a la prostitución, léase prostitutas(os) o sexoservidoras(es), y el orgullo “slut”.

autoridad o de poder, aun cuando no sean intencionales ni haya un daño claro y presente; y, finalmente, concluimos —en el apartado v— con una reflexión final.

LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y EL DERECHO
A LA NO DISCRIMINACIÓN EN MÉXICO

Libertad, libertad de expresión y derecho a la información

La palabra “libertad”, *i.e. libertatem*, deriva del latín *libertas*, *-atis-* y denota la condición del ser humano que no está sujeto a ninguna forma de esclavitud o de servidumbre y como consecuencia a la condición de ser libre, *i.e. libero*, y se refiere a tener la capacidad para realizar toda una serie de actividades. Asimismo, es representada por una mujer, la cual ha roto las cadenas que la mantenían subyugada y connota la lucha tanto en contra de cualquier forma de opresión como a favor de su liberación en busca de su independencia y de la posibilidad de realizarse a sí misma, *i.e.* de su autorrealización.

De esta manera, la libertad es la capacidad de una persona para querer hacer o no algo, para hacerlo de una forma o de otra, sin restricciones que le impidan su autodefinición, autodeterminación o autolimitación, más allá de no dañar a otros o impedirles su autorrealización. En este orden de ideas, la libertad implica, por un lado, la ausencia de coerción como fuerza o potestad que lo sujeta ante un querer ajeno, y por otro lado, la presencia de autonomía como poder o facultad que lo suelta a su querer propio (para darse sus propias normas y participar en el autogobierno).

Recordamos que para Charles Louis de Secondat Barón de la Brède y de Montesquieu la libertad consiste en la obediencia a las

leyes civiles y a hacer lo que éstas permiten.⁸ De modo similar, tanto Jean Jacques Rousseau como Immanuel Kant coincidieron en que la obediencia a la ley era esencial a la libertad. Lo anterior es posible solamente porque el ser humano es gobernado por las leyes que se da a sí mismo y que le permiten participar en el autogobierno al estar unido a los demás, pero donde “no obedece a los otros sino a sí mismo y permanece tan libre como antes”;⁹ o como dicta el imperativo categórico kantiano: “obra externamente de tal modo que el uso de tu libre arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”.¹⁰

Al respecto, consideramos oportuno traer a colación la distinción entre la libertad de los antiguos y de los modernos de Henri Benjamin Constant de Rebeque.¹¹ Así, para Constant la libertad de los modernos:

[N]o es... otra cosa que el derecho de no estar sometido sino á las leyes, no poder ser ni detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno ó de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir á cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta á nadie de sus motivos ó sus pasos: es el derecho de reunirse á otros individuos, sea para conferir sobre sus intereses, sea para llenar los días ó las horas de una manera la mas conforme á sus inclinaciones y caprichos: es en fin para todos

⁸ Charles Louis de Secondat Barón de la Brède y de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Barcelona, Altaya, 1993, p. 344.

⁹ Jean Jacques Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, trad. de Everardo Velarde, México, UNAM, 1962, p. 20.

¹⁰ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993.

¹¹ Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Curso de política constitucional*, t. III, trad. de Marcial Antonio López, Madrid, Imprenta de Lavalle, 1821, pp. 155-205.

el derecho de influir ó en la administración del gobierno, ó en el nombramiento de algunos ó de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones ó por consultas, que la autoridad está mas o menos obligada á tomar en consideración (*sic*).¹²

En cambio, los antiguos:

[A]dmitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo á la autoridad de la multitud reunida. No encontrareis en ellos casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver [...] Todas las acciones privadas estaban sometidas á una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria, ni de los otros bienes que hemos indicado. En las cosas que nos parecen las mas útiles, la autoridad del cuerpo social se interponía, y mortificaba la voluntad de los particulares (*sic*).¹⁵

Como es sabido, la distinción anterior ha dado lugar —como lo advirtió Isaiah Berlin— a dos conceptos de libertad: uno positivo y otro negativo.¹⁴ Cabe recordar que los antiguos aprecian su participación en el poder público, en contraposición a los modernos que estiman su independencia privada. Con lo cual hay en principio dos grandes modelos para organizar la vida humana: 1) el de la antigüedad o republicano en el que se privilegia la libertad colectiva o

¹² *Ibid.*, pp. 161 y 162.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 162 y 163.

¹⁴ Véase Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172. (Hay versión en español: “Dos conceptos de libertad”, trad. Julio Bayón, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 215-280.); véase también Imer B. Flores, “Las andanzas y las hazañas de la libertad”, en Sergio Sarmiento [coord.], *Primer Concurso de Ensayo “Caminos de la Libertad”. Memorias*, México, Grupo Salinas y Fundación Azteca, 2007, pp. 129-152; y “Los dos conceptos de libertad: ¿Competición o colaboración?”, en Sergio Sarmiento [coord.], *Tercer Concurso de Ensayo “Caminos de la Libertad”. Memorias*, México, Grupo Salinas y Fundación Azteca, 2009, pp. 199-213.

política y, por ello, la igualdad y la comunidad; y, 2) el de la modernidad o liberal, en el que se privilegia la libertad individual o civil y, por ende, la libertad y la individualidad. En otras palabras, hay una cierta tensión entre dos modelos y sus respectivas condiciones: una positiva como autodeterminación; y, otra, negativa como ausencia de coerción. La primera equiparada con una libertad “para” comunitaria, democrática o republicana; y, la segunda identificada con una libertad “de” propiamente liberal.¹⁵ Lo anterior da lugar a que existan en la actualidad dos modelos no sólo de Estado de derecho sino también de libertad: uno liberal y otro democrático.

Así, parece que para el modelo liberal la libertad consiste en garantizar, en primerísimo lugar, la totalidad de los derechos fundamentales, incluidos la vida, la salud y la propiedad —como había adelantado John Locke—¹⁶ y, en consecuencia, la autorrealización de todos y de cada uno sin la interferencia estatal, en tanto que para el modelo democrático consiste en garantizar la libertad colectiva o política de todos precisamente mediante dicha intervención. En palabras de John Stuart Mill:¹⁷

No es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual las libertades fundamentales no estén respetadas en su totalidad; y

¹⁵ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, trad. José F. Fernández Santillán, México, FCE, 1989; e *Igualdad y libertad*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1993.

¹⁶ Véase John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Nueva York, Prometheus Books, 1990. (Hay versión en español: “Carta sobre la tolerancia”, en *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, trad. Alfredo Juan Álvarez, México, Grijalbo, 1970, pp. 17-60.); véase también *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. (Hay versión en español del segundo tratado: *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de Amando Lázaro Ros, Buenos Aires, Aguilar, 1955).

¹⁷ John Stuart Mill, “On Liberty”, en *On Liberty and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 16. (Hay versión en español: *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 69).

ninguna es libre por completo si no están en ella absoluta y plenamente garantizadas. La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo.

Es conveniente recordar que las formas de intervención que degeneran en opresión pueden provenir no sólo del gobierno sino también de la sociedad o al menos de la clase dominante, como el mismo Mill denunció:

Por esto no basta la protección contra la tiranía del magistrado. Se necesita también protección contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevalentes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquéllos que disientan de ellas; a ahogar el desenvolvimiento y, si posible fuera, a impedir la formación de individualidades originales y a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio.

Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: encontrarle y defenderle contra toda invasión es tan indispensable a una buena condición de los asuntos humanos, como la protección contra el despotismo político.¹⁸

Así, no basta con controlar el poder (político) y sus instrumentos formales sino además hay que vigilar una serie de mecanismos informales —y hasta sutiles— que facilitan la imposición de una concepción de las cosas a los demás, ya sea por los medios de la coacción tanto legal como moral, incluidos los llamados poderes fácticos, tales como los medios de comunicación masiva. Con lo cual la sociedad o el sector dominante podrían llegar a cancelar o impedir que algunos individuos —ya sea una minoría significati-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 8 y 9 (pp. 59-60).

va e inclusive una mayoría numérica— estén en libertad de concebir un plan de vida propio y llevarlo a cabo con responsabilidad, en la medida en que no impidan a los demás trazar y realizar el suyo.

El propio Mill clarifica: “el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros [...] es evitar que perjudique a los demás.”¹⁹ De lo anterior resulta que la única ocasión en la cual es posible interferir con la realización del plan de alguien es para evitar que pueda dañar a otros. Lo cual constituye un límite muy claro al ejercicio de su *libertad*, pues ésta debe ser ejercida siempre con *responsabilidad* para no interferir en la búsqueda del propio plan con el de los demás y, por supuesto, sin dañar a otros.

Ahora bien, Mill reconoce que la libertad humana:

Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y de sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones puede parecer que cae bajo un principio diferente por pertenecer a esa parte de la conducta de un individuo que se relaciona con los demás; pero teniendo casi tanta importancia como la misma libertad de pensamiento y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ella. En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar

¹⁹ *Ibid.*, p. 13 (p. 65).

que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad, y no vayan forzadas ni engañadas.²⁰

Como es posible percibir, para Mill hay una estrecha relación entre la libertad humana fundamental cuyo fin es buscar un camino propio y las demás libertades humanas, en general, y las libertades de pensamiento y de expresión, en especial. Así, para él “debe existir la más completa libertad para profesar y discutir, como materia de convicción ética, toda doctrina, por inmoral que pueda ser considerada”.²¹

La libertad de expresión consagra la posibilidad de manifestar creencias, opiniones o pensamientos en principio sin limitaciones de ningún tipo, salvo aquellas que estén expresamente consagradas y como tales justificadas o legitimadas en el principio de no dañar a otros. En cualquier caso, habrá que acreditar un “daño claro y presente” (*clear and present danger*) conforme al célebre criterio articulado por Oliver Wendell Holmes Jr., en el caso *Schenck v. United States* (1919). Así, la primera enmienda no permite ni mucho menos protege a quien grita “¡Fuego!” en un teatro repleto a sabiendas de que es falso y que causa o puede causar conmoción y con ello una afectación a los demás.²² Aun cuando, algunos autores identifican a la libertad de expresión con la libertad de palabra, resulta que la libertad de expresión es ejercida tanto de manera oral como de modo escrito, y también implica

²⁰ *Ibid.*, pp. 15 y 16 (pp. 68 y 69).

²¹ *Ibid.*, p. 19, n. 1 (p. 76, n. 1).

²² Véase *Schenck v. United States*, 249 U.S. 47 (1919). En <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

la libertad de imprenta. Por lo cual resulta clara la existencia de un hilo conductor no sólo entre la libertad de opinión y de pensamiento, la libertad de expresión y la libertad de imprenta, sino también entre otros derechos y libertades, tales como el derecho —o libertad— de información y el derecho de réplica, sin olvidar en contextos académicos y científicos las libertades de cátedra e investigación.

Por lo tanto, el derecho a la información presupone la existencia de la libertad de expresión y ésta la de la libertad de opinión y de pensamiento.²⁵ En otras palabras, la libertad de opinión y de pensamiento constituye el fundamento de la libertad de expresión; y ésta a su vez del derecho a la información, e incluso del derecho de réplica. Así, el primer párrafo del artículo 6º de la Constitución, consagra de manera explícita la libertad de expresión, al garantizar la manifestación libre de las ideas, el derecho de réplica y el derecho a la información, por un lado, y de modo implícito la libertad de opinión o pensamiento, por el otro:

Artículo 6º.- La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque la moral, los derechos de tercero, provoque algún delito, o perturbe el orden público; el derecho de réplica será ejercido en los términos dispuestos por la ley. El derecho a la información será garantizado por el Estado.

Cabe advertir —como lo ha hecho Sergio López Ayllón— que la prohibición comprende no sólo a los órganos administrativos y judiciales sino de modo implícito también a los legislativos, los cuales

²⁵ Véase Pedro Enrique Haba, *Tratado Básico de Derechos Humanos*, t. II, San José, Juricentro, 1986, p. 778; véase también Imer B. Flores, “Sobre el derecho a la información (y sus colisiones)”, en Jorge Carpizo y Carol B. Arriaga [coords.], *Homenaje al doctor Emilio O. Rabasa*, México, Facultad de Derecho-III-UNAM, 2010, pp. 797-824.

no podrían “expedir leyes que contravinieran el texto constitucional”,²⁴ y agregaríamos, aunque es una cuestión disputada que tampoco el órgano reformador o revisor de la constitución podría contravenirla.²⁵ Asimismo, la disposición contiene límites claros a la libertad de expresión, tales como atacar la moral o los derechos de tercero, provocar algún delito o perturbar el orden público.

De igual forma, la Constitución en el numeral 7º, mismo que no había sido reformado sino hasta el decreto de reforma publicado en el DOF del 11 de junio de 2013,²⁶ en “materia de telecomunicaciones”, consagraba —antes de la citada reforma— la libertad de escribir y de publicar en forma escrita, así como la libertad de imprenta, al tiempo de prohibir la censura previa, las fianzas y hasta el secuestro de la imprenta como instrumento del delito, por un lado; y reforzar que los límites son “el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública”, por el otro:

Artículo 7º.- Es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquiera materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa

²⁴ Sergio López Ayllón, “De la libertad de expresión al derecho a la información: crónica de un derecho en construcción”, en Diego Valadés y Miguel Carbonell [eds.], *El Estado constitucional contemporáneo. Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados*, t. I, México, IJ-UNAM, 2006, p. 512.

²⁵ Véase Imer B. Flores, “Sobre las formas y los límites de la legislación: a propósito de la constitucionalidad de una reforma constitucional”, en Valadés y Carbonell, *op. cit.*, t. I, pp. 271-292; “Sobre los límites de las reformas constitucionales: a propósito de tres acciones de inconstitucionalidad recientes”, en Eduardo Ferrer Mac-Gregor y Arturo Zaldívar Lelo de Larrea [eds.], *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en Homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho, t. VIII Procesos Constitucionales Orgánicos*, México, IJ-UNAM, 2008, pp. 851-856; y “Sobre la reforma a la constitución y su control: a propósito de las implicaciones y limitaciones del amparo 186/2008”, en César Astudillo y Lorenzo Córdova [coords.], *Reforma y control de la Constitución. Implicaciones y límites*, México, IJ-UNAM, 2011, pp. 127-145.

²⁶ El Decreto núm. 208 de reforma a la CPEUM. En <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/11062013R.pdf>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

censura, ni exigir fianza a los autores o impresores, ni coartar la libertad de imprenta, que no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública. En ningún caso podrá secuestrarse la imprenta como instrumento del delito.

De conformidad con el texto vigente —después de dicha reforma— consagra la libertad de difusión de opiniones, informaciones e ideas por cualquier medio, con lo cual pretende ampliar los alcances de las libertades tanto de escribir y de publicar como de imprenta, además de mantener la prohibición de la censura previa y actualizar los términos de la prohibición del secuestro de los bienes utilizados para la difusión de información, opiniones e ideas como instrumento del delito:

Artículo 7º.- Es inviolable la libertad de difundir opiniones, informaciones e ideas, a través de cualquier medio. No se puede restringir este derecho por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares, de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios y tecnologías de la información y comunicación encaminados a impedir la transmisión y circulación de ideas y opiniones.

Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni coartar la libertad de difusión, que no tiene más límites que los previstos en el primer párrafo del artículo 6º de esta Constitución. En ningún caso podrán secuestrarse los bienes utilizados para la difusión de información, opiniones e ideas, como instrumento del delito.

Asimismo, estrechamente relacionados con estos derechos y libertades, están tanto la libertad de cátedra e investigación como el libre examen y discusión de las ideas (artículo 3º, fracción VII), así como la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión (artículo 24). En este sentido, el derecho de información no sólo

está fundamentado de manera inmediata en la libertad de expresión y de modo mediato en la libertad de opinión y pensamiento sino también está relacionado con otras libertades. Desde la de difundir opiniones, información e ideas y la prohibición de censura previa hasta las libertades de cátedra y de investigación, sin olvidar que está ligada con los derechos de petición (artículo 8) y de asociación o reunión (artículo 9), entre otros.

Si bien, el derecho a la información está estrechamente vinculado a otras libertades, en términos generales es considerado como una especie dentro del género de la libertad de expresión, en la cual están incluidas las libertades de opinión y de pensamiento. Sin embargo, por la creciente importancia que ha adquirido, su desarrollo requiere de observaciones particulares que indiquen su trascendencia. De esta guisa, Pedro Enrique Haba sostiene que “Solamente después de consolidada la libertad de expresión puede llegarse a una libertad de información, la cual agrega, a la libertad de exteriorizar el pensamiento, la de difundirlo masivamente, de manera que llegue al conocimiento simultáneo de muchos seres humanos”.²⁷

En este sentido, el derecho a la información comprende la existencia de los medios para su ejercicio, los llamados medios de comunicación. Dichos medios pueden orientar fines no sólo formativos e informativos, sino también creativos y recreativos —artísticos, de entretenimiento, educativos o culturales—. Así, al garantizar el derecho a la información es necesario garantizar no nada más los medios para buscar información sino además para dar o difundir, así como recibir información, y como tal

²⁷ Véase Haba, *op. cit.*, p. 794.

es necesario garantizar los medios para su transmisión, en este caso, la existencia de los medios de comunicación. Por tanto, el derecho a la información abarca de alguna forma un derecho a la comunicación. Es más, en los últimos años, una gran cantidad de ordenamientos nacionales e internacionales han incorporado a sus textos el derecho a la información sin precisar ni distinguir sobre su contenido. Generalmente, es reconocido como si solamente tuviera un aspecto, pero el derecho a la información comprende al menos dos derechos: el derecho a dar y a recibir información.

Asimismo, este derecho —según Haba— presenta una ambivalencia al comprender al mismo tiempo: un derecho a dar información que teóricamente corresponde a cualquiera, pero que en la práctica por razones de índole económica es ejercido por un reducido número de grandes empresas dedicadas a los medios de comunicación masiva; y otro derecho a recibir información del cual son titulares también todos los seres humanos. Por consiguiente, el derecho a la información se expresa en dos vertientes distintas e inconfundibles: el derecho a dar y a recibir información.²⁸ Ahora bien, no basta con dar y recibir información, sino que además ésta debe ser en principio veraz o verdadera o al menos no abiertamente falaz o falsa y como tal implica un derecho a la verdad.²⁹

²⁸ *Ibid.*, p. 795.

²⁹ Véase Peter Häberle, *Verdad y estado constitucional*, trad. de Guillermo José Mañón Garibay, México, IJ-UNAM, 2006.

*El derecho a la no discriminación*⁵⁰

Es ya un lugar común afirmar que la igualdad es una fórmula tan vacía (y por eso mismo celebrada), como la que concibe a la justicia como “la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo”, al definirla a partir de la noción aristotélica de justicia como “el deber de tratar igualmente a los iguales” y “desigualmente a los desiguales”.⁵¹ Para reforzar este punto baste recordar que la palabra “igualdad” anota “calidad de igual” e “igual” “que no difiere de otro o que tiene la misma clase, condición, etc.” De igual forma, el término “desigualdad” connota “calidad de desigual” y “desigual” “que no es igual, sino diferente”.

Por su parte, Amartya Sen afirma que la cuestión central en el análisis y valoración de la igualdad es preguntar: ¿igualdad de *qué*? Así, advierte que no hay un concepto unívoco de igualdad, porque de una u otra forma todas las corrientes filosóficas-teóricas o posturas ético-normativas postulan igualdad de *algo*: “igualdad de *x*”.⁵² De esta manera, si bien todas las corrientes son igualitarias en algún sentido, el problema es que por el mismo hecho

⁵⁰ Véase Imer B. Flores, “Igualdad, no discriminación (y políticas públicas): A propósito de la constitucionalidad o no del artículo 68 de la Ley General de Población”, en Carlos de la Torre Martínez [coord.], *El derecho a la no discriminación*, México, UNAM, 2006, pp. 263-306; y “Capítulo VII. Claroscuros de la jurisprudencia constitucional sobre derechos humanos: A propósito de un caso de (des)igualdad y proporcionalidad en México”, en Juan Vega Gómez [ed.], *Temas selectos de derecho internacional privado y de derechos humanos. Estudios en homenaje a Sonia Rodríguez Jiménez*, México, UNAM, 2014, pp. 151-183.

⁵¹ Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983, Libro V, Capítulo III, p. 110; véase también Ricardo A. Guibourg, “Igualdad y discriminación”, en *Doxa*, núm. 19, 1996, p. 89; y Peter Westen, “The Empty Idea of Equality”, en *Harvard Law Review*, vol. 95, núm. 3, enero de 1982, pp. 537-596; y *Speaking Equality*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁵² Amartya Sen, *Inequality reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. xi y 12.

el ser igualitario al demandar igualdad de una de las variables, implica forzosamente el ser no igualitario con respecto a otra. Con lo cual cada concepción al buscar alguna *igualdad central* acepta algún tipo de *desigualdad periférica*. En otras palabras, admite cierto tipo de igualitarismo al mismo tiempo que rechaza otro.⁵³

En este orden de ideas, claro está como lo sentenció Douglas Rae que no hay una igualdad sino muchas igualdades y que, en consecuencia, no hay una desigualdad sino muchas desigualdades.⁵⁴ En este mismo sentido, está claro como lo señaló Michael Walzer que no hay una “igualdad simple” sino una “igualdad compleja” que involucra una pluralidad de criterios distributivos, a saber: libre intercambio, mérito y necesidad, los cuales han dado lugar a lo que conocemos como las esferas de la justicia.⁵⁵

Por su parte, Sen recuerda que —a pesar de la diversidad o pluralidad de variables a partir de las cuales es posible dar respuesta a la pregunta igualdad de qué— los seres humanos son bastante heterogéneos entre sí. Al respecto, baste aludir al hecho de que cada uno tiene infinidad de características externas e internas o personales,⁵⁶ y es necesario traer a colación el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Jean Jacques Rousseau:

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: la una que considero natural o física, porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualida-

⁵³ *Ibid.*, pp. ix-x, y 19.

⁵⁴ Véase Douglas Rae, *Equalities*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

⁵⁵ Véase Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1985, pp. 17 y 21. (Hay versión en español: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. de Heriberto Rubio, México, FCE, 1995.); véase también David Miller y Michael Walzer [eds.], *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁵⁶ Sen, *op. cit.*, pp. ix-x, y 19.

des del espíritu o del alma, y la otra que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y porque está establecida o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que gozan algunos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos o de hacerse obedecer.³⁷

Para responder a estas desigualdades, pero sobre todo a las del segundo tipo, *i.e.* a las morales o políticas, ha sido necesario tratar de garantizar diferentes tipos de igualdad desde la económica, la política, e inclusive la social hasta la jurídica. Ahora bien, ante la imposibilidad de que la igualdad sea absoluta en *todo* y para *todos*, en un Estado constitucional y democrático de derecho, la igualdad que es y debe ser garantizada para todos por igual es esta última, la cual puede adoptar dos formas distintas: 1) igualdad *ante* la ley; y, 2) igualdad *en* la ley.

La primera como —*igualdad formal*— garantiza que todos serán tratados de la misma manera con imparcialidad como destinatarios de las normas jurídicas (*isonomía*); y la segunda como —*igualdad material*— autoriza que el contenido de la ley sea ajustado para que todos puedan gozar de ella en igualdad de condiciones, *i.e.* igualdad de oportunidades o de respeto (*isotimia*). Ahora bien, en un Estado constitucional y democrático de derecho es importante garantizar además la igualdad, en general, en los derechos políticos o libertades públicas (*isopoliteia*), y, en particular, en el derecho o libertad de expresión (*isegoria*).

Es innegable que los conceptos de ‘igualdad’ y de ‘discriminación’ están estrechamente entrelazados entre sí. De hecho, como

³⁷ Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Bogotá, Ediciones Universales [s.f.], p. 26. (Publicación original: 1755.)

hemos visto, afirmar la igualdad en un sentido implica negarla en otro al admitir algún tipo de desigualdad. El problema es que la noción aristotélica de justicia, *i.e.* “Tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales”, la cual refuerza el principio de generalidad y hasta de universalidad, ha dado lugar a una paradójica concepción de la “igualdad desigual” o de la “desigualdad igual”, las cuales claramente no son igualitarias y que acaban por justificar todo tipo de discriminaciones subjetivas, desproporcionadas e irrazonables, mismas que resultan ser injustificadas. Este claroscuro es correctamente diagnosticado por Eric Arthur Blair, bajo el pseudónimo de George Orwell, en su fábula antiutópica *Rebelión en la granja*: donde denuncia con su celeberrima antilogía o en-díadís que la gran idealidad “Todos los animales son iguales” ha dado lugar a una cruda realidad: “pero algunos animales son más iguales que otros”. En otras palabras, “tratar igual a los iguales” y “tratar desigual a los desiguales” está justificado, mientras “tratar igual a los desiguales” y peor aún “tratar desigual a los iguales” no lo está.

Con todo eso, el vocablo “discriminación” está afectado por la ambigüedad proceso-resultado y como tal denota “acción y efecto de discriminar” y “discriminar” tiene dos acepciones: 1) “separar, distinguir, diferenciar una cosa de otra”; y 2) “dar trato de inferioridad a una persona o colectividad, generalmente por motivos raciales, religiosos, políticos o económicos”. En este orden de ideas, hay al menos dos sentidos de la palabra “discriminación”, uno positivo y justificado que implica “separar, distinguir, diferenciar una cosa de otra” y otro negativo e injustificado que indica “dar un trato de inferioridad a una persona o colectividad”.

Así que la discriminación no es buena ni mala por sí sola. En pocas palabras, lo que se prohíbe no es la discriminación *per se*

sino aquella discriminación que da un trato de inferioridad a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, económicos, o cualesquiera otros fundados en la arbitrariedad y subjetividad, e inclusive en meros prejuicios. Lo que está en el fondo de la discusión es una cuestión de discriminar, *i.e.* cuando la discriminación es objetiva, razonable y proporcional, es decir positiva y justificada, y cuando no lo es al ser subjetiva, irrazonable y desproporcionada, esto es negativa e injustificada. En este sentido, aquellas desigualdades que derivan de una diferenciación o distinción justificada son y deben ser admitidas y aquellas que deriven de una diferenciación o distinción injustificada son y deben ser rechazadas. Para estas últimas reservamos el uso de la palabra “discriminación”.⁵⁸

De hecho, parece ser que una de las mejores formas de combatir la discriminación en su sentido negativo e injustificado al tratar de revertir sus efectos perniciosos, requiere de alguna forma de discriminación en su sentido positivo y justificado, como lo propuso Rawls con su “principio de la diferencia”:

Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y solo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los me-

⁵⁸ Véase Flores, “Igualdad, no discriminación (y políticas públicas)...”, pp. 271 y 272. *Cfr.* Deborah Hellman, *When Is Discrimination Wrong?*, Cambridge, Harvard University Press, 2008; y “Discrimination and Social Meaning”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018. En <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3047432> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021) (Las referencias las haremos a esta última versión).

por situados a menos que el hacerlo sea en beneficio de aquellos menos afortunados.³⁹

De este modo, a la discriminación negativa e injustificada podemos contraponer la positiva y justificada, como lo es la llamada “discriminación inversa” a través de los programas de acción afirmativa.⁴⁰ Es más, en la doctrina y en los foros internacionales muchas veces utilizamos la palabra “discriminación” para referirnos al sentido negativo e injustificado y los vocablos “diferenciación” o “distinción” para el positivo y justificado. Baste aludir a la Opinión Consultiva 83/03 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la cual en su párrafo 84 dice a la letra:

84. En la presente Opinión Consultiva se hará una diferenciación al utilizar los términos *distinción* y *discriminación*. El término *distinción* se empleará para lo *admisible*, en virtud de ser razonable, proporcional y objetivo. La *discriminación* se utilizará para hacer referencia a lo *inadmisible*, por violar los derechos humanos. Por tanto, se utilizará el término discriminación para hacer referencia a toda exclusión, restricción o privilegio que no sea objetivo y razonable, que redunde en detrimento de los derechos humanos.⁴¹

³⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. (Hay edición revisada: 1999; y versión en español: *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, FCE, 1979). *Ibid.*, párrafo 15, p. 75 (pp. 65 y 97).

⁴⁰ Ronald Dworkin, “Reverse Discrimination”, en *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, pp. 223-239. (Hay versión en español: *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Ariel, 1984.) *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 291-351. (Hay versión en español: *Una cuestión de principios*, trad. de Victoria Boschioli, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012). Véase también Nuria González Martín, “Acciones positivas: orígenes, conceptualización y perspectivas”, en Torre Martínez, *op. cit.*, pp. 307-367.

⁴¹ oc-18/03 del 17 de septiembre, 2003, “Condición jurídica y derechos de los migrantes indocumentados”, Serie A, núm. 18. (Las cursivas son del original).

En este sentido podemos afirmar que hoy por hoy, los Estados constitucionales y democráticos de derecho, por un lado, prohíben —o tratan de prohibir— las formas negativas e injustificadas de discriminación y, por el otro, permiten las formas positivas y justificadas de discriminación, a las que llamamos diferenciación o distinción, e inclusive requieren a veces de éstas para nivelar el terreno al tratar de corregir desigualdades existentes.⁴²

Sin duda alguna, la adopción expresa de la cláusula formal de igualdad —contenida típicamente en las convenciones, declaraciones o tratados en materia de derechos humanos— al prohibir toda discriminación representa por sí sola un gran avance al beneficiar no solamente a las etnias o pueblos indígenas sino a todos por igual: ateos y religiosos, heterosexuales y homosexuales, hombres y mujeres, menores y mayores, nacionales y extranjeros, pobres y ricos...

Asimismo, no es suficiente con promover la igualdad formal, sino que es necesario además crear las condiciones para la realización de la igualdad material.⁴³ Antes de proseguir, conviene recapitular un par de cosas: 1) la igualdad es y debe ser de derechos y de dignidad de todos; y, 2) ante la incapacidad de prohibir toda diferenciación o distinción, es necesario prohibir aquellas que son negativas e injustificadas, y permitir aquellas que son positivas y

⁴² John E. Roemer, *Equality of Opportunity...*, p. 1.

⁴³ Véase Miguel Carbonell, “La reforma constitucional en materia indígena. Un primer acercamiento”, en *Documento de Trabajo*, núm. 15, México, IJ-UNAM, 2001, p. 4; Nuria González Martín, “La reforma constitucional en materia indígena: el principio de igualdad, la prohibición de discriminación y las acciones positivas”, en *Documento de Trabajo*, núm. 16, México, IJ-UNAM, 2001, p. 2; y Patricia Kurczyn Villalobos, “Reflexiones sociojurídicas acerca de las reformas constitucionales en ‘materia indígena’”, en *Documento de Trabajo*, núm. 20, enero de 2002. Véase también Miguel Carbonell, “El derecho a no ser discriminado en la Constitución mexicana: análisis y propuesta de reforma”, en *Documento de Trabajo*, núm. 77, México, IJ-UNAM, 2005.

justificadas. Para las primeras usamos la palabra ‘discriminación’, y para las segundas utilizamos los vocablos ‘diferenciación’ y ‘distinción’.

Es más en el contexto de los tratados internacionales en materia de derechos humanos, México ha adquirido: “la obligación de no introducir en su ordenamiento jurídico regulaciones discriminatorias, de eliminar de dicho ordenamiento las regulaciones de carácter discriminatorio y de combatir las prácticas discriminatorias”,⁴⁴ pero no por ello están prohibidas las diferenciaciones o distinciones, siempre y cuando sean positivas y justificadas, en virtud de ser objetivas, razonables y proporcionales.⁴⁵ De hecho, hay veces que la única forma de revertir una discriminación vieja es precisamente a partir de una discriminación nueva, una diferenciación o distinción, pero ésta debe tener una justificación objetiva, razonable y proporcional para no constituir una discriminación, en el sentido negativo.⁴⁶

Cabe aclarar y precisar que la prohibición de la discriminación está orientada a prohibir no la diferenciación o distinción *per se* sino aquellas que dan o puedan dar lugar a un trato de inferioridad. Así, es posible hacer todo tipo de diferenciaciones y distinciones entre hombres y mujeres, nacionales y extranjeros, creyentes y no creyentes... sin introducir discriminaciones. La sutileza está en identificar si la diferenciación o distinción es relevante o no para el caso en cuestión, pues si es relevante sería permisible, pero si no es relevante, *i.e.* irrelevante, no podría estar justificada y como tal

⁴⁴ oc-18/03 del 17 de septiembre, 2003, “Condición jurídica y derechos de los migrantes indocumentados”, *op. cit.*, párrafo 88.

⁴⁵ *Ibid.*, párrafo 84.

⁴⁶ *Ibid.*, párrafo 105.

constituiría una discriminación.⁴⁷ Así, la diferenciación en edades para conducir vehículos o para votar sería permisible y relevante al estar justificada, pero no lo estaría si la distinción tuviera que ver nada más con el sexo de la personas, en cuyo caso sería impermisible e irrelevante al no estar justificada, pues daría un trato de inferioridad a unos y en cierta medida de superioridad a otros y como tal constituiría una discriminación.

Como es fácil apreciar, el problema como lo hace ver Deborah Hellman es cuando da lugar a un trato “degradante” (*demeaning*). Así, sostiene que para constituir una discriminación son necesarias dos dimensiones: una dimensión expresiva (*expressive*) y otra dimensión autoritativa (*power*). Por un lado, la acción es degradante si expresa que una persona o grupo son inferiores a otras personas o grupos, ya sea de forma explícita o implícita; y, por el otro, el agente que realiza la acción tiene suficiente autoridad o poder (social) para que la acción tenga fuerza y como tal constituya un trato discriminatorio.⁴⁸ Al respecto, considera si es necesario que la acción sea pública o no y si el agente tiene que obtener el efecto deseado o no.⁴⁹ Coincidimos en que la acción debe ser pública, ya sea consciente o inconsciente, aunque el agente, a pesar de contar con autoridad o poder (social), no tenga éxito en degradar a la persona o grupo.⁵⁰ En otras palabras, la “Discriminación está

⁴⁷ Aun cuando Hellman distingue entre dos sentidos: uno moralizado y otro no moralizado; en mi opinión, ambos sentidos son moralizados, la diferencia radica en que uno está justificado al ser positivo en tanto que el otro no lo está al ser negativo. *Cfr.* Hellman, *op. cit.*, p. 2/24.

⁴⁸ *Loc. cit.* *Cfr.* John L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (hay reimpresión: Cambridge, Harvard University Press, 1975) (hay versión en español: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1981).

⁴⁹ Hellman, *op. cit.*, p. 17/24.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18/24: “El actor debe tener el requisito de la capacidad para degradar, pero la degradación... no depende del efecto”.

determinada por la acción, no la intención”.⁵¹ De igual forma, la discriminación puede ser directa o indirecta, pero en cualquier caso debe dar un trato de inferioridad, *i.e.* “degradante”.⁵²

LA TENSIÓN ENTRE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y LA DISCRIMINACIÓN

El pasado miércoles 10 de febrero de 2021, en el programa de *Aristegui en vivo*, pasaron al aire un “buzón de voz” de una persona que sigue el programa y en el cual externaba su opinión crítica respecto a las candidaturas y a los partidos políticos, e invitaba a anular el voto en las próximas elecciones. Con independencia de los méritos y deméritos del comentario, así como de la propuesta concreta, el problema es que en el proceso usó la expresión “No tiene la culpa el indio, sino quien lo hace compadre”, para sugerir que las fallas no eran nada más de los partidos políticos y de sus candidaturas, sino de la ciudadanía que vota por ellos. Ante la reacción por parte del público en el “chat” de la página <www.aristeguinoticias.com>, hacia la parte final de la emisión en vivo, la conductora (Carmen Aristegui) procedió a reflexionar sobre el tema del racismo, a partir de lo dicho y divulgado en su programa.⁵³

En primerísima instancia reconoció que —ante el hecho de usar una expresión racista y transmitir la misma en un medio de comunicación— era necesario hacer un alto en el camino para

⁵¹ *Ibid.*, p. 19/24.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Carmen Aristegui en “Expresiones racistas contra indígenas debemos quitarlas de nuestro vocabulario: Mardonio Carballo”, *Aristegui en vivo*, 10 de febrero de 2021. En <<https://aristeguinoticias.com/1002/mexico/expresiones-racistas-contra-indigenas-debemos-quitarlas-de-nuestro-vocabulario-mardonio-carballo-video/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

revisar el tema y no seguirse de largo. El punto sería hablar de las expresiones que utilizamos cotidianamente sin tener conciencia de que son racistas y que son repetidas, e inclusive retransmitidas, sin reparar en que, además, pueden constituir y reproducir formas de discriminación.

En segundo lugar, recordó que un periodista (Alberto Nájjar) había publicado un lustro antes “10 frases que los mexicanos usan todos los días... y no saben que son racistas”:⁵⁴

1. “Cásate con un güero para mejorar la raza”;
2. “Trabaja como negro para vivir como blanco”;
3. “Nunca falta un prietito en el arroz”;
4. “No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre”;
5. “¡Ah, como eres indio!”;
6. “Se fue como las chachas”;
7. “Se viste como las gatas”;
8. “Me engañaron como un chino”;
9. “El niño es morenito, pero está bonito”;
10. “Traes el nopal en la cara”.

Si bien la 4) “No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre” sugiere que la culpa no es nada más de quien comete la falta sino de quien le dio la responsabilidad, al mencionar la palabra “indio” parece hacer referencia a que —como es incapaz o irresponsable— habría que ir a buscar a la persona capaz o responsable de ellos. Baste pensar que, en el sistema de las encomiendas,

⁵⁴ Véase Alberto Nájjar, “10 frases que los mexicanos usan todos los días... y no saben que son racistas”, en *BBC Mundo*, 19 de mayo, 2016. En <https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/05/160517_mexico_frases_racistas_cultura_an> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

habría que ir con el encomendero, quien sería el responsable del indígena que está bajo su protección... , y explotación.

En tercer término, después de buscar y contactar por un medio telefónico a un colaborador habitual del programa y quien es el director general de Culturas Populares Indígenas y Urbanas (Mardonio Carballo) solicitó su reacción:⁵⁵ él comenzó por considerar que el “buzón de voz” es un medio atinado para la comunicación con el público escucha y que el espacio mismo había sido construido con voces plurales, incluida una voz indígena, como la suya, y luego de decirse “asustado”, dijo: “Pienso que son expresiones que poco a poco tendríamos que ir quitando de nuestro vocabulario”. Continuó por evocar algunas más: “Pareces indio bajado del cerro a tamborazos”, “Pelo a la cintura, india segura”, “Afuera se está peleando un indio con un señor”... “Na’ más para que nos demos cuenta de cómo utilizamos esas frases cotidianamente sin que caigamos en cuenta de que lo estamos haciendo y creo que es importante empezar a cambiar esa percepción, empezar a decirlo, a quitarlo...” e incluso hizo referencia a alguna situación reciente. De esta forma, al final concluyó:

Y entonces, yo digo, dónde estamos parados en este momento, para que aun después de tantos esfuerzos, en pleno 2021, sigamos cayendo en esos garlitos. Entre otros, el tema de los dichos sería lo menos grave, hay muchas otras cosas que están sucediendo en torno al mundo indígena y del racismo que nos permea como sociedad que pueden dar cuenta de cómo hemos construido la relación con los distintos integrantes de un país como el nuestro.

⁵⁵ Mardonio Carballo en “Expresiones racistas contra indígenas debemos quitarlas de nuestro vocabulario: Mardonio Carballo”, en *Aristegui en vivo*, 10 de febrero de 2021. En <<https://aristeguinoicias.com/1002/mexico/expresiones-racistas-contra-indigenas-debemos-quitarlas-de-nuestro-vocabulario-mardonio-carballo-video/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

Para terminar, la conductora mencionó que trataron de contactar, para una consulta de emergencia, al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). Sin embargo, cayeron en cuenta que no había titular, ya que la misma (Mónica Maccise) renunció, a mediados del 2020, a partir de la polémica generada por la invitación a una persona (Chumel Torres) al foro “¿Racismo o clasismo en México?”, mismo que fue cancelado por el descontento de la opinión pública, tras los señalamientos de racismo, elitismo y clasismo hacia la persona del *influencer*.

Por su parte, en las contribuciones siguientes a su sección “Las plumas de la serpiente” el colaborador habitual retomaría el tema. Por un lado, exhortaría a hablar del “Racismo en México”.⁵⁶ Y, por el otro, instaría “No a la normalización del racismo”.⁵⁷ De tal suerte, en la primera de ellas, de entrada, preguntaría: “¿Qué es el racismo?”; y respondería: “es una forma de discriminación”, y como tal es “Un cáncer social, y como toda enfermedad si no se diagnostica será imposible de curar”. De igual forma, advirtió que no es posible pretender justificar el mismo, ni mucho menos minimizarlo como elitismo y clasismo, pues al final de cuentas “las tres categorías están ligadas”, cuando tendríamos que reconocer que en el fondo son el mismo. Así, reflexionaría:

Las razas no existen, existen las conductas racistas, y éstas invocan el odio y la exclusión por colores de piel, origen étnico y lingüístico, afectando los derechos humanos fundamentales de las personas. Eso es racismo y en México

⁵⁶ Mardonio Carballo, “Las plumas de la serpiente: racismo en México”, en *Aristegui en vivo*, 12 de febrero de 2021. En <<https://aristeguinoticias.com/aristegui-en-vivo/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

⁵⁷ Mardonio Carballo, “Las plumas de la serpiente: no a la normalización del racismo”, en *Aristegui en vivo*, 15 de febrero de 2021. En <<https://aristeguinoticias.com/1702/aristegui-en-vivo/las-plumas-de-la-serpiente/las-plumas-de-la-serpiente-no-a-la-normalizacion-del-racismo-video/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

tenemos un racismo de Estado y al decir Estado me refiero a todo lo que lo compone, sociedad incluida. Hablemos pues de nuestros racismos, elitismos y clasismo... [y remataría] Ya es hora.⁵⁸

Y, en la segunda, además de decir “no a la normalización del racismo”, advertía sobre las formas en las cuales “a los integrantes de los pueblos indígenas se nos niegan maldad, deseo y responsabilidad, y haciéndolo se nos niega nuestro carácter humano, y así se nos anula... sigamos, pues hablando del racismo...”.

De alguna forma, la conductora y la producción del programa parecen haber caído en cuenta de que la expresión era degradante al dar un trato de inferioridad a los miembros de la población indígena (dimensión expresiva) y que al haber sido replicada sin más por un medio de comunicación masiva y de gran influencia en la opinión pública (dimensión autoritativa) podría constituir una forma de discriminación. No obstante, la acción en realidad no procedía de un agente, *i.e.* el radioescucha, con suficiente autoridad o poder para degradar (cuenta con una dimensión expresiva, pero

⁵⁸ Cabe mencionar que este cierre “Hablemos pues de nuestros racismos, elitismos y clasismo... Ya es hora”, nos sugirió en gran medida el título de este capítulo. Además, a la par de la elaboración de esta contribución, participamos en un círculo literario y en una de las lecturas encontré dos referencias a eso de “ya es hora...”, las cuales reforzaron la idea de que debería ser parte al menos del título, si no es que del enfoque mismo y hasta de la conclusión. Véase Hugo von Hofmannstahl, *La mujer sin sombra. Un cuento de hadas*, Titivillus, epublibre, 2016, p. 32/96: “Ve y diles que se separen por hoy... ya es hora”; y p. 65/96: “Adelante... ya es hora de que deje de ser una niña.” Ahora bien, como no basta con hablar, sino que es necesario poner manos a la obra, en otra de las lecturas identifiqué la cita que nos sirvió no solamente para reforzar el enfoque sino además de epigrafe, *vid.* Fiodor M. Dostoyevski, “El doble”, en *Obras completas*, t. I, trad. de Rafael Cansinos Asens, Madrid, Aguilar, 1961, Capítulo IX, p. 259: “Pero, en fin, con hablar no se resuelve nada: es menester obrar.” *Cfr.* *El doble: Dos versiones: 1846 y 1866*, trad. de Alejandro Ariel González, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2014: “Por lo demás con las palabras no cambias nada. Hay que actuar.” Aprovecho para agradecer a quienes comparten conmigo, semana a semana, su afición, dedicación y hasta fascinación por la literatura, la ópera y las demás bellas artes.

no autoritativa), y aunque la expresión fue reproducida por otro agente, esto es el programa, al deslindarse de ésta y señalar que no la suscriben (tiene una dimensión autoritativa, pero no expresiva).

LA TENSIÓN A PROPÓSITO DEL CASO
DE NICOLÁS ALVARADO VERSUS JUAN GABRIEL

La discriminación que sufren los pueblos indígenas u originarios es apenas la punta del iceberg, de un problema muy arraigado en México y en buena parte del globo, donde hay grupos que son sistemáticamente discriminados por el simple hecho de ser diferentes a quienes ocupan las posiciones de autoridad o de poder.⁵⁹ Como ya adelantamos, es innegable que el ejercicio de nuestros derechos puede colisionar con el de los demás. Así, los ejercicios de la libertad, en general, y de la libertad de expresión, en particular, tienen que ser responsables y solamente pueden ser limitados o restringidos en el caso de dañar a otros, al atacar la moral o los derechos de terceros, provocar delitos o perturbar el orden o la paz pública, y en cualquier caso las limitaciones o restricciones deben ser necesarias, idóneas y proporcionales. De igual forma, la introducción de diferencias y distinciones si son objetivas, razonables o proporcionales, es permisible en tanto que no constituyan formas de discriminación, al dar o pretender dar un trato de inferioridad a una persona o grupo, con lo cual les degradamos al negarles sus derechos y dignidad como seres humanos.

⁵⁹ Véase Imer B. Flores, “The Rhetoric of Bigotry —in Law, Life and Literature: On Linda McClain’s *Who’s the Bigot?*”, en *Boston University Law Review*, vol. 99, 2019, pp. 2685-2712; y “The Rhetoric of Bigotry: Hate, Insincerity, and Intolerance”, en Symposium on Linda McClain, *Who’s the Bigot? Learning from Conflicts over Marriage and Civil Rights Law*, Oxford University Press, 2020; *Balkinization*, 15 de junio de 2020. En <<https://balkin.blogspot.com>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

Es innegable que algunos ejercicios de la libertad de expresión pueden constituir formas de discriminación al dar lugar a tratos de inferioridad, que menoscaban los derechos y la dignidad de las personas y en consecuencia no contribuyen a la construcción de sociedades más igualitarias y horizontales.⁶⁰ Sin duda, habrá casos fáciles de determinar al haber una expresión discriminatoria que constituye, además, un daño claro y presente. No obstante, el problema es que habrá casos difíciles en los cuales a pesar de la expresión discriminatoria parece que no hay un daño claro y presente, puesto que la discriminación no es directa sino indirecta y en consecuencia la afectación no es directa sino indirecta. De esta guisa, no es posible aplicar el criterio del daño claro y presente, ni mucho menos el de proporcionalidad.⁶¹

Por el contrario, como ya adelantamos, *a la Hellman*, es necesario revisar si, además de la “dimensión expresiva”, hay una “dimensión autoritativa”, más allá de si constituye un daño claro y presente, basta con la acción realizada por alguien con la capacidad para degradar, aunque no tenga esa intención ni logre su objetivo. Así, nos gustaría retomar la discusión de manera no genérica ni abstracta, sino de modo específico y concreto, para ver si las expresiones clasistas, elitistas y racistas, así como las homofóbicas

⁶⁰ Véase Moisés Vaca, “O follamos todos, o la puta al rí: discriminación y violencia lingüística”, en *Horizontal*, 12 de agosto de 2015. En <<https://horizontal.mx/o-follamos-todos-o-la-puta-al-rio-discriminacion-y-violencia-linguistica/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

⁶¹ Véase Flores, “Igualdad, no discriminación (y políticas públicas)...”, pp. 300-305; y “Proportionality in Constitutional and Human Rights Interpretation”, en *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, núm. 7, 2013, pp. 83-113. *Cfr.* Pedro Salazar Ugarte y Mayra Ortiz Ocaña, “Libre expresión, universidad pública y mundo digital: reflexiones a propósito de los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló”, en Jesús Rodríguez Zepeda y Teresa González Luna Corvera [coords.], *Los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2018, pp. 176-202.

y xenofóbicas, o machistas y sexistas son discriminatorias por sí mismas o si es necesario algo más para constituir una práctica discriminatoria y como tal algo que al no estar justificado tendríamos que erradicar y hasta extirpar de raíz.

Para tal efecto, retomamos el caso de Nicolás Alvarado, quien era a la sazón director de TV UNAM y ante la inesperada muerte de Juan Gabriel escribió —en el ejercicio legítimo de su libertad de expresión— un editorial: “No me gusta ‘Juanga’ (lo que le viene guango)”.⁶² En éste reconoció sus reticencias para realizar un homenaje al canta-autor, basado en que “dirijo un medio de comunicación... uno público y universitario, que no suele ocuparse de las noticias de la farándula” y “nunca me ha gustado *Juanga*”.

En honor a la verdad, habría que decir que él mismo admitió que Juan Gabriel tenía “derecho a ser materia de análisis e incluso de homenaje... incluso en uno administrado por la Universidad Nacional, institución que estudia todo lo digno de ser estudiado, lo que por fuerza incluye también los fenómenos de masas que marcan la cultura.” Es más, reconoció que en el clasismo estaba el origen de “su” reticencia. El problema es que, al tratar de explicar, si no es que trataba de justificar, dijo:

Creo que a estas alturas no necesito acreditar el respeto que me inspiran ciertos productos de la televisión comercial ni mi afinidad por la cultura gay. Mi rechazo al trabajo de Juan Gabriel es, pues, clasista: me irritan sus lentejuelas no por jotas sino por nacas, su histeria no por melodramática

⁶² Nicolás Alvarado, “No me gusta ‘Juanga’ (lo que le viene guango)”, en *Milenio*, 30 de agosto de 2016. En <<https://www.milenio.com/opinion/nicolas-alvarado/fuera-de-registro/no-me-gusta-juanga-lo-que-le-viene-guango>>. Cfr. Mario LaFontaine, “Grandes compositores mexicanos”, en *Xploramúsica TV*: “Juan Gabriel era el hombre que había vestido el máximo recinto de arte, de lentejuelas, para después pisotearlas y poner a bailar, sobre ellas, al más macho, en *El noa, noa*”. En <<https://youtu.be/Kcj-CxlvjYo4>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

sino por elemental, su sintaxis no por poco literaria sino por iletrada... Pero condicionado como estoy por mi circunstancia, no puedo evitar reaccionar como reacciono.

Lo curioso es que la expresión no era homofóbica sino clasista, elitista y hasta racista: “me irritan sus lentejuelas no por jotas sino por nacas”. Ahora bien, con esa expresión no lo discriminaba por “joto”, pero sí lo hacía por “naco”, como si eso fuera una atenuante o sirviera como una excusa. Ahora bien, el problema —aquí y en muchos otros lugares— no es la expresión en sí misma ni el medio de comunicación masivo, sino que la misma no es una mera expresión sino parte de una práctica discriminatoria, fundada —en este caso— no en la homofobia, pero sí en el clasismo, elitismo y racismo.

Me explico: en este caso, dada la naturaleza de funcionario de una universidad pública y como tal de autoridad, no meramente social sino pública, una eventual negativa a producir y transmitir el programa de homenaje habría privado al homenajeado y al público en general de éste, a partir de la arbitrariedad, prejuicio y subjetividad de una persona, quien estaría desde una posición de poder, escudada en su libertad para tomar decisiones y —en consecuencia— para dañar u ofender y hasta para perjudicar a alguien más, aunque no haya un daño claro y presente, y peor aún hacerlo impunemente.

Como es posible ver, considero: si bien hay una clara tensión entre la libertad de expresión, por un lado, y el derecho a la no discriminación, por el otro, me parece que en este caso la cuestión era otra. No estamos ante una forma de discriminación directa sino más bien indirecta, no hay un daño claro y presente, pero la afectación es real e inminente, de un funcionario de una universidad a

una clase o grupo de personas, es decir a los “nacos”, a las cuales él en principio estaría dispuesto a negarles la misma humanidad que reconoce en otras clases o grupo de personas, esto es en los “gays”.

Como es sabido el Conapred, el 1º de septiembre de 2016, solicitó diversas medidas precautorias a Nicolás Alvarado Vale, en relación con las manifestaciones realizadas en su columna periodística difundida en un diario de circulación nacional, mismas que pudieran considerarse “presuntamente clasistas y discriminatorias contrarias a la dignidad de las personas”.⁶⁵ Al respecto,

considera que el lenguaje y los actos discriminatorios impiden la construcción de un país justo, equitativo, diverso y próspero. La discriminación no afecta únicamente a una persona o a algún grupo poblacional, es un problema estructural, histórico y cultural que repercute en el desarrollo social. Además, impide aprovechar la capacidad de numerosos grupos de población para contribuir al desarrollo económico del país.

Así:

El Consejo solicita, entre otras medidas, evitar realizar manifestaciones que pudieran considerarse contrarias a la dignidad de las personas de la diversidad sexual y clasistas; que ofrezca una disculpa por el agravio que pudo haber ocasionado con sus manifestaciones y refrende su compromiso por realizar esfuerzos en su quehacer público para que se respeten los derechos de las personas de la diversidad sexual y de quienes se hayan podido sentir

⁶⁵ Véase Conapred, “2016- 036. Conapred emite medidas precautorias a Nicolás Alvarado”, en *Boletín de Prensa*, núm. 36, 2016, 1º de septiembre de 2016. En <http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=898&id_opcion=&op=213>. Véase también “Conapred pide a Nicolás Alvarado que se disculpe”, en *Milenio*, 1º de septiembre, 2016. En <<https://www.milenio.com/cultura/conapred-pide-a-nicolas-alvarado-que-se-disculpe>>; y Rubén Jasso, “Conapred suspendió medidas precautorias contra Nicolás Alvarado”, en *Plumas Atómicas*, 2 de septiembre de 2016. En <<https://plumasatomicas.com/noticias/mexico/conapred-suspendio-medidas-precautorias-contranicolas-alvarado/>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

agraviadas; que refrende su compromiso para que en lo sucesivo, las publicaciones que realice en sus notas periodísticas se desarrollen en el marco del respeto a los derechos humanos de las personas, en particular de los grupos de población que históricamente se han encontrado en una situación de discriminación por estigmas y prejuicios socialmente construidos y que tome un curso de sensibilización sobre el derecho de las personas a la no discriminación con el compromiso de que en su quehacer público y privado observe su contenido.

Asimismo, se abstenga de utilizar un lenguaje que pueda ser considerado discriminatorio en sus notas o escritos periodísticos y en su quehacer como servidor público, a fin de evitar posicionar a las personas que se encuentren en una situación de vulnerabilidad que genere prejuicios sobre ellas y que, posteriormente, puedan ser materializados en actos de discriminación hacia ellas.

Cabe señalar que horas antes Nicolás Alvarado había presentado su renuncia,⁶⁴ la cual fue aceptada de inmediato por el rector de la UNAM (Enrique Graue Wiechers). Aun cuando, ese mismo día fueron suspendidas las medidas, pues había dejado ya el cargo, el caso no sería cerrado sino hasta seis meses después, el 14 de febrero de 2017, cuando la Conapred concluyó, tras de una audiencia de conciliación, con un criterio orientador: “el empleo de medidas cautelares se privilegiará sólo en casos en que se presente una práctica discriminatoria que pueda ser considerada como de extrema gravedad y urgencia, y donde sea necesario evitar daños irreparables a las personas”.⁶⁵

⁶⁴ Véase UNAM, “Renuncia Nicolás Alvarado a la Dirección de TV UNAM”, en *Boletín UNAM-DGCS-589*, 1º de septiembre de 2016. En <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2016_589.html> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

⁶⁵ Véase Conapred, “2017-05. Conapred concluye caso Nicolás Alvarado con criterio orientador”, en *Boletín de prensa*, núm. 5, 2017, 14 de febrero de 2017. En <http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=925&id_opcion=554>. Véa-

Si bien, acabo por renunciar para privilegiar su libertad de expresión y su oficio como escritor, así como dejar atrás su paso como funcionario público, en lo personal me parece que sí eran procedentes las medidas precautorias. En especial, dos: 1) “ofrezca una disculpa por el agravio que pudo haber ocasionado con sus manifestaciones”; y 2) “tome un curso de sensibilización sobre el derecho de las personas a la no discriminación con el compromiso de que en su quehacer público y privado observe su contenido”.⁶⁶ Al respecto, me permito denunciar el equívoco de pensar que las medidas cautelares deben quedar reservadas para casos de “extrema gravedad y urgencia”, así como evitar “daños irreparables a las personas”.

CONCLUSIONES

Para concluir no me resta sino explicitar que ya es hora, a veinte años de la reforma a la Constitución que dio lugar a la prohibición de la discriminación, no solamente de hablar del clasismo, elitismo y racismo en México, sino además de poner manos a la obra. Así, lo primero que debemos hacer es tomar conciencia de dónde estamos parados y comenzar a evitar el uso de expresiones clasistas, elitistas y racistas, así como homofóbicas y xenofóbicas, machistas y sexistas, entre otras. Lo anterior porque éstas pueden

se también Eugenia Jiménez Cáliz, “Conapred cierra caso contra Nicolás Alvarado”, en *Milenio*, 14 de febrero de 2017 En <<https://www.milenio.com/cultura/conapred-cierra-caso-contra-nicolas-alvarado>> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

⁶⁶ Véase “Nicolás Alvarado se disculpa por texto de ‘Juanga’: ‘el horno no estaba para bollos’”, en *Milenio*, 5 de septiembre de 2016. En <<https://www.milenio.com/cultura/nicolas-alvarado-disculpa-texto-juanga-horno-bollos>>s. Cfr. “Nicolás Alvarado liquida en TV UNAM por contratar de Televisa”, en *La silla rota*, 9 de febrero de 2016. En <https://lasillarota.com/nacion/nicolas-alvarado-liquida-en-tv-unam-por-contratar-de-televisa/103894#.VsKRX_nhAdU> (fecha de consulta: 21 de abril de 2021).

dar lugar, más allá de las palabras mismas a hechos o prácticas discriminatorias.

Sin embargo, como hemos visto, no basta con haber utilizado una expresión que puede dar lugar a una discriminación (dimensión expresiva) sino que es necesario que ésta sea formulada por alguien con autoridad o poder para dar un trato de inferioridad y con ello degradar a otra persona o grupo (dimensión autoritativa). En otras palabras, para constituir una forma de discriminación no importa si el agente tiene, ya sea la intención de o éxito en discriminar, sino que basta que tenga la capacidad para que su expresión, desde su posición de autoridad o poder, pueda llegar a degradar, aunque la degradación —como un daño claro y presente— no llegue a concretarse.

Todo lo anterior implica redoblar esfuerzos no sólo para evitar expresiones que pueden dar lugar a formas de discriminación, sino también para erradicar las prácticas discriminatorias asociadas a éstas. La gran paradoja es que al dar un trato de inferioridad o al degradar a otros, *i.e.* al anular o al menoscabar su dignidad y sus derechos o libertades, les acabamos por arrebatar y hasta por negar su humanidad, y al hacerlo también acabamos por negar la nuestra. Solamente cuando reconocemos y respetamos la dignidad de los demás es posible alcanzar o conseguir la nuestra, como en el caso de la mujer sin sombra de Hugo von Hofmannstahl. En resumen, necesitamos reconocer la humanidad de todos como queremos que respeten la propia.⁶⁷

⁶⁷ Véase Imer B. Flores, “Taking (Human) Dignity and Rights Seriously: The Integrated Legal, Moral and Political Philosophy of Ronald Dworkin”, in Salman Khurshid *et al.*, [eds.], *Dignity in the Legal and Political Philosophy of Ronald Dworkin*, New Delhi, Oxford University Press, 2018, pp. 101-129.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983.
- Astudillo, César y Lorenzo Córdova [coords.], *Reforma y control de la constitución. Implicaciones y límites*, México, IIJ-UNAM, 2011.
- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, trad. de José F. Fernández Santillán, México, FCE, 1989.
- _____, *Igualdad y libertad*, trad. de Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995.
- Carballo, Mardonio, “Las plumas de la serpiente: no a la normalización del racismo”, en *Aristegui en vivo*, 15 de febrero de 2021. En <<https://aristeguinoticias.com/1702/aristegui-en-vivo/las-plumas-de-la-serpiente/las-plumas-de-la-serpiente-no-a-la-normalizacion-del-racismo-video/>>.
- _____, “Las plumas de la serpiente: racismo en México”, en *Aristegui en vivo*, 12 de febrero de 2021. En <<https://aristeguinoticias.com/aristegui-en-vivo/>>.
- Carpizo, Jorge y Carol B. Arriaga [coords.], *Homenaje al doctor Emilio O. Rabasa*, México, Facultad de Derecho-IIJ-UNAM, 2010.
- Conapred, “2016- 036. Conapred emite medidas precautorias a Nicolás Alvarado”, en *Boletín de Prensa*, núm. 036/2016, 1º de septiembre de 2016. En <http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=898&id_opcion=&op=213>.
- _____, “2017-05. Conapred concluye caso Nicolás Alvarado con criterio orientador”, en *Boletín de Prensa*, núm. 05/2017, 14 de febrero de 2017. En <http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=925&id_opcion=554>.

Constant, Benjamin, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Curso de política constitucional*, t. III, trad. de Marcial Antonio López, Madrid, Imprenta de Lavalle, 1821.

Corte Interamericana de Derechos Humanos Opinión Consultiva Oc-18/03, “Condición jurídica y derechos de los migrantes indocumentados”, en *Condición Jurídica y Derechos de los Migrantes Indocumentados*. En <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2003/2351.pdf>>.

Diario Oficial de la Federación, Decreto núm. 151 de reforma a la CPEUM. En <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/rc151.pdf>>.

Dworkin, Ronald, “Reverse Discrimination”, en *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

Ferrer Mac-Gregor, Eduardo y Arturo Zaldívar Lelo de Larrea [eds.], *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en Homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho*, t. VIII Procesos Constitucionales Orgánicos, México, IIJ-UNAM, 2008.

Flores, Imer B., “Igualdad, no discriminación (y políticas públicas): a propósito de la constitucionalidad o no del artículo 68 de la Ley General de Población”, en Carlos de la Torre Martínez [coord.], *El derecho a la no discriminación*, México, UNAM, 2006.

_____, “Las andanzas y las hazañas de la libertad”, en Sergio Sarmiento [coord.], *Primer Concurso de Ensayo “Caminos de la Libertad”*. *Memorias*, México, Grupo Salinas y Fundación Azteca, 2007.

_____, “Sobre el derecho a la información (y sus colisiones)”, en Jorge Carpizo y Carol B. Arriaga [coords.], *Homenaje al doc-*

- tor *Emilio O. Rabasa*, México, Facultad de Derecho-III-UNAM, 2010.
- _____, “Sobre las formas y los límites de la legislación: A propósito de la constitucionalidad de una reforma constitucional”, en Diego Valadés y Miguel Carbonell [eds.], *El Estado constitucional contemporáneo. Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados*, t. I, México, IJ-UNAM, 2006.
- _____, “Taking (Human) Dignity and Rights Seriously: The Integrated Legal, Moral and Political Philosophy of Ronald Dworkin”, en Salman Khurshid *et al.*, [eds.], *Dignity in the Legal and Political Philosophy of Ronald Dworkin*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2018, pp. 101-129.
- Guibourg, Ricardo A., “Igualdad y discriminación”, en *Doxa*, núm. 19, 1996.
- Haba, Pedro Enrique, *Tratado Básico de Derechos Humanos*, t. II, San José, Juricentro, 1986.
- Häberle, Peter, *Verdad y Estado constitucional*, trad. de Guillermo José Mañón Garibay, México, IJ-UNAM, 2006.
- Hellman, Deborah, *When Is Discrimination Wrong?*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- Jasso, Rubén, “Conapred suspendió medidas precautorias contra Nicolás Alvarado”, en *Plumas atómicas*, 2 de septiembre, 2016. En <<https://plumasatomicas.com/noticias/mexico/conapred-suspendio-medidas-precautorias-contra-nicolas-alvarado/>>.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993.
- Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, Nueva York, Prometheus Books, 1990.
- _____, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

- López Ayllón, Sergio, “De la libertad de expresión al derecho a la información: crónica de un derecho en construcción”, en Diego Valadés y Miguel Carbonell [eds.], *El Estado constitucional contemporáneo. Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados*, t. I, México, IIJ-UNAM, 2006.
- Mill, John Stuart, “On Liberty”, en *On Liberty and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Miller, David y Michael Walzer [eds.], *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Montesquieu Charles Louis de Secondat Barón de la Brède y de, *El espíritu de las leyes*, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Barcelona, Altaya, 1993.
- Pou Giménez, Francisca, “Veinte años de jurisprudencia sobre igualdad y no discriminación en la Suprema Corte”, en Ana María Ibarra Olguín [ed.], *Discriminación. Piezas para armar*, México, Centro de Estudios Constitucionales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2021.
- Rae, Douglas, *Equalities*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Bogotá, Ediciones Universales.
- _____, *El contrato social o principios de derecho político*, trad. de Everardo Velarde, México, UNAM, 1962.
- Salazar Ugarte, Pedro y Mayra Ortiz Ocaña, “Libre expresión, universidad pública y mundo digital: reflexiones a propósito de los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló”, en Jesús Rodríguez Zepeda y Teresa González Luna Corvera [coords.], *Los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en*

- contraste*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2018.
- Sen, Amartya, *Inequality reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. xi y 12.
- UNAM, “Renuncia Nicolás Alvarado a la Dirección de TV UNAM”, en *Boletín UNAM-DGCS-589*, 1º de septiembre de 2016. En <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2016_589.html>.
- U.S. Supreme Court. *Schenck v. United States*, 249 U.S. 47 (1919). En <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/>>.
- Valadés Diego y Miguel Carbonell [eds.], *El Estado constitucional contemporáneo. Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados*, t. I, México, IIJ-UNAM, 2006.
- Vega Gómez, Juan [ed.], *Temas selectos de derecho internacional privado y de derechos humanos. Estudios en homenaje a Sonia Rodríguez Jiménez*, México, UNAM, 2014.
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1986.
- Westen, Peter, “The Empty Idea of Equality”, en *Harvard Law Review*, vol. 95, núm. 3, enero de 1982.
- _____, *Speaking Equality*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Zepeda, Jesús Rodríguez y Teresa González Luna Corvera [coords.], *Los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2018.

TERCERA PARTE
TEMAS DE FRONTERA

EL TEMA TABÚ DE LA EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA Y LA DISCRIMINACIÓN A LAS FAMILIAS INDÍGENAS Y AFRICANAS NUMEROSAS*

Bernardo Bolaños

INTRODUCCIÓN

El 2 de mayo de 2016, la secretaria de Desarrollo Social del gobierno de México, Rosario Robles, declaró en la comunidad de Los Encinos, Nayarit, que el programa de ayudas sociales llamado Oportunidades ya no iba a beneficiar a las mujeres indígenas que tuviesen muchos hijos. Líderes indígenas, organizaciones de derechos humanos y sindicatos de izquierda protestaron. Un grupo de

* Agradezco a los miembros del seminario POLETH, expertos en filosofía de la discriminación, por haber compartido conmigo, generosamente, la sabiduría moral adquirida con años de lecturas. En particular a Pamela Rodríguez Padilla, Luis Muñoz Oliveira, Hazahel Hernández Peralta, Alejandro Mosqueda Esparza, Moisés Vaca Paniagua, Itzel Mayans Hermida y Enrique Camacho Beltrán. Sin embargo, ellos no son culpables, de los errores de este ensayo.

diputados del Partido Acción Nacional (PAN), de centro derecha, también denunció a Robles ante el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred).¹ Tras un escándalo nacional, como se reportó,² el gobierno mexicano respondió diciendo que, de acuerdo con las reglas de operación del programa Oportunidades, ya antes de las incendiarias declaraciones de Robles, se apoyaba a máximo tres hijos por cada familia, indígena o no, por lo que supuestamente no había discriminación incorrecta.³

La intervención estatal en la decisión de cada persona acerca del número de hijos que procreará puede violar derechos humanos, pero en caso de un trato igual a cada madre no existiría técnicamente discriminación incorrecta. Los conceptos de discriminación y de derechos humanos no capturan exactamente el mismo universo de casos. Alejarse de una persona judía o negra puede ser un acto de discriminación incorrecta, sin que hacerlo viole algún derecho humano. Si el Estado ofrece los mismos beneficios y limitaciones a las madres indígenas y no indígenas, no existe discriminación directa⁴ contra los pueblos originarios. A continuación analizaremos si existe discriminación indirecta.

Hoy es inconstitucional que el Estado mexicano prohíba tener más de tres hijos por persona, pero suponiendo que la crisis ambiental modificara esta situación y exigiera mayor control de la natalidad, no sería propiamente discriminación directa cuando se

¹ Por La Redacción, “Panistas acusan a Rosario Robles de discriminación ante la Conapred”, en *Revista Proceso*, 6 mayo de 2014. En <<https://www.proceso.com.mx>>.

² Redacción Animal Político, “Oportunidades apoya hasta a 3 hijos por familia: Sedesol”, en *Animal Político*, 5 de mayo de 2014. En <<https://www.animalpolitico.com/2014/05/sedesol-aclara-opportunidades-apoya-hasta-3-hijos-por-familia/>>.

³ Como se menciona en el capítulo primero de este libro, la discriminación genérica no es incorrecta *per se*, y puede ser necesaria.

⁴ En el primer capítulo de este libro hay una discusión sobre discriminación directa e indirecta, véase Camacho y Muñoz.

tratara de reglas generales que se aplicasen a todos. El tema de la discriminación entra en juego cuando aparece el trato desigual. En cambio, sí ocurre una discriminación indirecta cuando la prohibición se dirige implícitamente a personas indígenas. Explica Lippert-Rasmussen:

Debido a la vigencia de normas antidiscriminatorias, la discriminación directa ha perdido mucha de su importancia anterior. La mayor parte de la discriminación incorrecta que opera actualmente es indirecta: no supone intenciones de excluir, pero excluye de hecho por el modo en que reglas, prácticas, instituciones, etc., han sido diseñadas en contextos donde sirven las necesidades y coinciden con las capacidades de grupos particulares.⁵

Es cierto que, como parte de los objetivos de este programa de transferencia directa de dinero a personas en pobreza extrema (Oportunidades y su antecedente, Progresá), desde un principio se consideró en letras pequeñas que los beneficiarios debían “tener menos hijos”.⁶ Pero el tema era tabú, aunque no era de manera directa discriminatorio. Si bien el gobierno reconocía sutilmente como una de las finalidades del programa el control demográfico, los expertos que diseñaron estos esquemas burocráticos se enfrentaron a un difícil dilema: o formular explícitamente la regla de no otorgar apoyo a las personas a partir de un cuarto hijo; o de plano reconocer lo ilegítimo de usar el combate a la pobreza como control poblacional y, por lo tanto, otorgar los apoyos sin importar

⁵ Kasper Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination. An Introduction”, en Kasper Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, p. 3.

⁶ Evelyne Rodríguez Ortega, “Progresá y su contexto, veinte años después”, en Gonzalo Hernández Licona *et al.*, *El Progresá-Oportunidades-Prospera a 20 años de su creación*, Ciudad de México, Coneval, 2019, p. 72.

el número de hijos, lo que podría generar el incentivo de procrear para obtener más ayudas.⁷ La declaración de Robles mostró que, indirectamente, los pueblos originarios eran uno de los objetivos de la norma.

UN DEBER DERIVADO DEL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

Hans Jonas, nacido en Mönchengladbach, Alemania, en 1903, fue ese discípulo de Heidegger que, en un congreso académico en honor a su maestro, denunció la militancia nazi de éste y la influencia que ello pudo tener en su pensamiento.⁸ Jonas es el pensador más importante de la ética ambiental. Es famoso el modo en que replantea el imperativo categórico kantiano, desde un enfoque a la vez deontológico⁹ y consecuencialista,¹⁰ pues toma en cuenta que la civilización tecnocientífica contemporánea, dadas las con-

⁷ El escándalo de Robles fue un reconocimiento del fracaso de optar por el primer cuerno del dilema: reconocer el control demográfico como uno de los fines de la política social. Políticamente, resultaba escandaloso condicionar los programas sociales a las familias según su tamaño. Pero el nuevo gobierno de izquierda que entró al poder a finales del 2018 tampoco optó por el segundo cuerno del dilema. No optó por dar más apoyos a las familias más numerosas, sin límite de hijos. El programa Oportunidades, elogiado por premios Nobel de economía y copiado en otros países del mundo, fue cancelado y sustituido por ayudas universales a adultos mayores, personas con discapacidad, estudiantes y jóvenes en formación laboral. Desde luego, en el discurso del nuevo gobierno encontraremos una justificación más compleja. En particular aparece el combate a la corrupción (y es cierto que la política social se había vuelto un negocio lucrativo para algunos), como reveló el escándalo de la llamada “Estafa maestra” y la “Cruzada contra el hambre”.

⁸ Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 161.

⁹ Kant es el principal representante de este enfoque en filosofía moral. Desde la posición deontológica, una conducta es moralmente correcta cuando la motiva un deber. Las intenciones son lo que cuenta, no las consecuencias.

¹⁰ El consecuencialismo sostiene que un acto es correcto moralmente a la luz de sus resultados. Nuestra conducta es correcta cuando las consecuencias de ella son positivas.

secuencias que produce, está amenazando la existencia misma de las generaciones futuras.

En sus formulaciones originales, como sabemos, Kant propone que, para actuar correctamente desde el punto de vista moral, la máxima que guíe nuestras acciones debe poder formularse como una ley universal, además de que debemos tratar a las personas siempre como fines en sí mismos, insacrificables, y nunca como medios solamente. La versión de Jonas es la siguiente:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” o, expresado negativamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o, formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”.¹¹

Sostenemos que dicho imperativo puede servir como punto de partida para una fundamentación del deber de presionar a los demás a la acción en materia de conservación del planeta y de la humanidad. Se trata de la iteración válida del principio de responsabilidad: el principio incluye el deber de presionar a las demás personas para que cumplan, a su vez, con el principio de responsabilidad ambiental; de modo que el imperativo jonasiano se generalice y cumpla su cometido. Ese deber incluye el presionar a personas que contribuyen de manera importante al advenimiento

Los representantes clásicos del consecuencialismo en filosofía moral son los utilitaristas Jeremy Bentham y John Stuart Mill (con antecedentes en Epicuro).

¹¹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder Editorial, 2014, p. 40.

de una gran crisis ambiental, por ejemplo, por el número de hijos que procrean. La cosa se complica cuando hay discriminación incorrecta, es decir, cuando son objeto de esa presión quienes están en una situación de vulnerabilidad, oprimidos o son acreedores de una deuda histórica, al exigírseles contribuir a pesar de su situación particular, ya incómoda o desesperada.

¿Deja de ser incorrecta la discriminación cuando se hace por causas ambientales? El tema es relevante, porque la humanidad ha quizá llegado al clímax del bienestar material sostenible y, en las próximas décadas, los grupos que exigen justicia también deberán sumarse al esfuerzo titánico por salvar a la civilización. Siendo que hoy ya es poco probable que se evite la modificación de nuestras actuales formas de vida, con mayor razón parece imposible que en el mediano plazo se alcance la justicia perfecta con la que sueñan los filósofos morales, haciendo ineludible la toma de decisiones trágicas. Pero vayamos por partes.

El primer paso para inferir un deber de injerencia en la vida de los otros, para despertar su “conciencia de planeta” es el siguiente:

1. La obligación de actuar de manera que el resultado de nuestra acción sea la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra implica, por mera definición del concepto de obligación, el derecho de perseguir activamente la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra.¹²
2. En segundo lugar, el derecho de buscar y querer la permanencia de la vida humana en el planeta implica la autorización de expresarse contra todo aquello que la pone en

¹² En lógica deóntica, la obligación de hacer p implica el permiso de hacer p . Por su parte, el derecho de hacer p es una forma de permiso o autorización de llevar a cabo p . $Op \rightarrow Dp$

riesgo, como las conductas contaminantes, depredadoras de ecosistemas, la falta de civismo ambiental e, incluso, una natalidad insostenible desde el punto de vista de los intereses de las futuras generaciones (en una palabra, implica el derecho a la crítica en un sentido amplio)¹⁵

3. Finalmente, si la obligación mencionada en (1) es categórica, como argumenta Jonas,¹⁴ entonces el derecho de crítica a quienes no contribuyen sino, al contrario, agravan la crisis ambiental es un derecho fundamental del crítico.

Algunos reprochan el estilo de la adolescente Greta Thunberg, la famosísima militante ecologista nominada al Premio Nobel de la Paz por haber movilizado en 2019 contra el cambio climático a cientos de miles de estudiantes de bachillerato en el mundo. Le reclaman por avergonzar a los dueños de autos a gasolina, a pasajeros de avión y a consumidores de carne, al culparlos por el impacto negativo que sus estilos de vida tendrán en las generaciones futuras.¹⁵ De acuerdo con Hayhoe, esa estrategia es contraproducente, pues “inspirar a las personas es 100% más efectivo que avergonzarlas”. Hayhoe concede, sin embargo, que los seña-

¹⁵ A partir de las premisas anteriores ya puede fundarse la existencia de una crítica permitida que llamaremos *Cq*. Pues si existe el imperativo ontológico *Op*, por lo tanto, por dos *modus ponens* aplicados a los condicionales mencionados en esta nota y la anterior, concluimos que está permitida la *Cq*.

¹⁴ “El imperativo categórico ordena simplemente que haya hombres [...] He de confesar que, en mi opinión, este imperativo es el único al que realmente es aplicable la determinación kantiana de lo categórico, es decir, de lo incondicional”. Jonas, *op. cit.*, p. 89.

¹⁵ El punto de partida fue una acción solitaria: faltar a clases los viernes para protestar, con un cartel, afuera del Parlamento sueco. Luego vendría la fama y la enorme responsabilidad de orientar un movimiento social global. “Ustedes dicen que aman a sus hijos por encima de todo. Y a pesar de eso les están robando su futuro” nos restregó Greta a los padres de familia desde la conferencia mundial sobre el clima de Naciones Unidas, en Polonia, el 15 de diciembre de 2018.

lamientos y la presión sí deben hacerse contra grandes empresas contaminantes.¹⁶

El periodista Christopher Caldwell también ha acusado a Thunberg y a otros activistas por supuestamente usar métodos contrarios a la democracia:

Cada vez más, los agitadores climáticos quieren acción, no distracción. Eso a menudo requiere demonizar a cualquiera que se interponga en el camino. En julio, el editor de la sección de clima del periódico holandés *NRC Handelsblad* se quejó de que la declaración de París de un “estado de emergencia climático” el 9 de julio no había estado acompañada de una prohibición del tráfico de automóviles en París o de una atenuación de las luces de la Torre Eiffel. En Alemania, la palabra “Flugscham” es una de las acuñaciones más interesantes del año pasado. No significa miedo a volar, sino vergüenza de volar y de la contaminación que provoca. El economista alemán Niko Paech insta a avergonzar a las personas por pasear en cruceros y conducir vehículos deportivos.¹⁷

Sin embargo, Thunberg y organizaciones como *Extinction Rebellion* también se han caracterizado por enfatizar la importancia de la justicia ambiental y se refieren de manera en particular benevolente a los sectores históricamente discriminados: mujeres, comunidad LGTBIQ+, países pobres, pueblos indígenas. Aunque el discurso de Thunberg y estos otros ecologistas sea radical, también está moralmente informado y sólo excepcionalmente llega a seña-

¹⁶ Katharine Hayhoe negó más tarde, en su cuenta de Twitter, haber criticado a Thunberg, argumentando que esta última “no está personalmente buscando avergonzar a nadie, sino actuando conforme a sus principios”, CBS Radio, “Shaming people into fighting climate change won’t work, says scientist”, en *CBS Radio*, 19 de agosto de 2019. En <https://www.cbc.ca/radio/thecurrent/the-current-for-august-19-2019-1.5251826/shaming-people-into-fighting-climate-change-won-t-work-says-scientist-1.5251852>.

¹⁷ Christopher Caldwell, “The problem with Greta Thunberg’s climate activism”, en *New York Times*, 2 de agosto de 2019. En <https://www.nytimes.com/2019/08/02/opinion/climate-change-greta-thunberg.html>.

lar a grupos vulnerables, oprimidos o históricamente humillados. Para ellos sería intolerable aprovechar el discurso ambiental como pretexto para profundizar la explotación de países colonizados y de los pueblos indígenas.

En conclusión, sin el ejercicio de la crítica no se cumple la obligación moral fundamental que define nuestro tiempo: el Antropoceno. Incluso la opinión común según la cual no bastan las respuestas individuales a la crisis ambiental, pues solamente satisfacen narcisísticamente nuestras conciencias, implica que la crítica y la presión a los demás es parte indispensable del principio de responsabilidad. Si necesitamos una solución estructural, más allá de la satisfacción por el deber individual cumplido, eso quiere decir que más que una moral puritana individual necesitamos una ética social deliberativa. Pero discriminar incorrectamente a los otros parece ser ir demasiado lejos.

Los ecomarxistas eluden estos problemas al enfocar sus baterías en las grandes empresas y en el sistema capitalista en su conjunto.¹⁸ Les parece completamente innecesario presionar a las personas a contaminar menos o tener menos hijos, menos aún a los indígenas. Otros ambientalistas sí enfatizan que la mayor contribución que puede hacer una persona frente a la crisis ambiental, antes que hacerse vegano o renunciar a su automóvil a gasolina, es abstenerse de procrear.

A continuación, abordaremos dos objeciones contra la conclusión de que existe un deber de hacer conciencia de la crisis ambiental, incluso al grado de que poseamos razones para llevar a cabo prácticas discriminatorias contra aquellos sectores, cuyas conductas tienen consecuencias particularmente graves para el

¹⁸ Jason W. Moore, “The Capitalocene, Part I: On the nature and origins of our ecological crisis”, en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 44, núm. 3, 2017, pp. 594-630.

medio ambiente e, indirectamente, contra la sociedad que, en otro contexto, podrían ser incorrectas. Las objeciones son: ¿se trata realmente de discriminación incorrecta, en el sentido normativo que quiere la filosofía moral contemporánea, comparable con la discriminación a mujeres, homosexuales o al racismo? ¿Y por qué sería inevitable discriminar a quienes tienen muchos hijos, para satisfacer un deber *moral* de responsabilidad?

ALGUNOS EJEMPLOS DE DISCRIMINACIÓN PURA Y DURA POR RAZONES AMBIENTALES

El presidente de Francia, Emmanuel Macron, fue acusado en 2017 de ser colonialista y misógino por criticar la alta natalidad en el continente africano. Ocorre que África es el único continente del planeta que no ha logrado la transición demográfica. “Cuando algunos países tienen todavía 7 u 8 hijos por mujer, se puede decidir invertir en ellos miles de millones de euros, pero no se estabilizará nada” declaró el gobernante francés.¹⁹ Y el famoso filósofo senegalés Achille Mbembe respondió acusando a Macron de ser “nanorracista”²⁰ El “nanorracismo” es, según Mbembe...

esa forma narcótica de prejuicio de color que se expresa en los gestos aparentemente más anodinos de todos los días, a propósito de una nimiedad, de una actitud en apariencia inconsciente, de un chiste, de una alusión o de una insinuación, de un lapsus, de una broma, de un sobreentendido y, hay que decirlo, de una crueldad voluntaria, de una intención malintencionada, de un pisotón o de un empujón deliberados, de un oscuro deseo de estigma-

¹⁹ Emilie Tôñ, “G20: les propos de Macron sur les ‘7 à 8 enfants’ para Africaine passent mal”, en *L’Express*, 11 de julio de 2017. En <<https://www.lexpress.fr>>.

²⁰ Achille Mbembe, “Macron et l’Afrique: ‘Indiscipline verbale, vacuité intellectuelle ou cynisme?’”, en *L’Express*, 12 de julio de 2017. En <<https://www.lexpress.fr>>.

tizar y, sobre todo, de ser violento, de herir y de humillar, de mancillar a ese al que no consideramos de los nuestros.²¹

Según Mbembe, la declaración de Macron sería discriminatoria por estigmatizar a los africanos. Lo mismo en México a los indígenas, en el caso de la declaración de Robles. Una familia campesina, en México, suele tener varios miembros para garantizar los brazos necesarios para sembrar para el autoconsumo.²² Pero, para los críticos, esa pirámide es una historia sin fin. Cada hijo necesitará también de ayuda familiar, cuando crezca (además de tierra propia qué cultivar). Los ambientalistas critican de manera análoga a los economistas que quisieran financiar la jubilación de un adulto mayor con cinco o siete trabajadores jóvenes. Cada uno de estos últimos demandará en su momento muchos nuevos brazos jóvenes para poder pensionarse, en un círculo vicioso. Volviendo a nuestro ejemplo de los campesinos mexicanos, veamos un caso real de La Montaña, en el estado de Guerrero, una de las zonas más pobres del país. En sólo 30 años la población de Xalpatláhuac se multiplicó por seis...

Sus primeros colonizadores procedían de Axochiapan, un pueblo nahua del estado de Morelos. Eran familias en busca de un mejor lugar para habitar. Primero llegaron a la ciudad de Tlapa, Guerrero, de donde —luego de establecerse temporalmente— prosiguieron su andar. Más tarde, y como signo luminoso, descansaron bajo la sombra de un ahuehuete. La cañada, en donde nacía éste, ofrecía una vista sin par. Sin embargo, al poco rato, reanudaban el camino. Un recién nacido miembro del grupo empezó a llorar. Nada ni nadie mitigaba su llanto pero, al llegar a la orilla del río Jale (*xali-arena*),

²¹ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, París, La Découverte, 2016, pp. 182 y 183.

²² Entrevista del autor a Abel Barrera, director del Centro Tlachinollan de la Montaña de Guerrero, 16 de enero de 2020.

el bebé no sólo dejó de llorar sino hasta sonrió; esta señal inequívoca significó para las familias el fin de la búsqueda de un territorio para vivir. Hoy, de ese ahuehuate, sólo quedan trozos. Talado por la comunidad y situado enfrente de la plaza central, yace cual basura. Fue talado para construir una vivienda. Esta actividad se ha vuelto común; además, cortan la flora primaria y ocupan terrenos de cultivos. El alto índice demográfico exige nuevas viviendas.²⁵

La denuncia del crecimiento poblacional mayor que el promedio entre algunos pueblos originarios nos incomoda, nos hace sentir mal; se trata de la ingrata tarea de criticar a quien ha sufrido el racismo y la explotación. Eso ayuda a explicar el gran escándalo que provocaron las palabras de Rosario Robles, amenazando con retirar apoyos a las numerosas familias indígenas. No parece trivial que el gobierno siguiente, de López Obrador, decidiera eliminar este programa de ayudas sociales.

Es un hecho que, durante décadas, se ha evadido el tema de las tasas de natalidad. Es tabú, incluso en cumbres de la ONU. Como veremos, sin embargo, la intuición de que hay discriminación al menos indirecta hacia las mujeres indígenas y africanas debe ser cuidadosamente distinguida de la idea de que los estados no deben interferir, ni siquiera con reglas generales y de salud sexual, en las decisiones sobre el número de hijos. Son problemas normativos diferentes. Mezclarlos ha sido parte del problema que ha producido un doble tabú.

En el caso específico de los pueblos originarios de México, se ha denunciado la discriminación cuando las tasas de natalidad sirven

²⁵ José Antonio Chávez Román, “Marginación, desarrollo y manejo de los recursos naturales en la Montaña de Guerrero”, en Beatriz Canabal Cristinai y José Joaquín Flores Félix [coords.], *Montañeros: actores sociales en la Montaña del estado de Guerrero*, México, UAM, 2004, p. 36.

para diferenciar entre “indígenas buenos y malos”. Por ejemplo, las comunidades indígenas choles y tzeltales fueron marginadas a principios de los años setenta del siglo xx de la reserva de la biósfera de Montes Azules, Chiapas, bajo el argumento de tener hábitos menos sustentables que los indígenas lacandones: más hijos, algunas vacas y técnicas de siembra supuestamente menos adecuadas para proteger el bosque tropical.²⁴ La entrega en 1972 de una reserva natural de 600 mil hectáreas a 66 familias lacandonas, con la misión de conservar la selva, así como la exclusión de los otros pueblos indígenas que exigían tierras, avaló formalmente el trato diferenciado y, para desgracia del medio ambiente, no detuvo la deforestación (provocada por asentamientos irregulares y tala ilegal).

No estamos ante pseudoproblemas morales. Sucede como si a la “posición original” que imagina el filósofo John Rawls en su teoría de la justicia o a la “situación ideal de habla” de la que escribe Jürgen Habermas en su filosofía de la acción comunicativa (condiciones ideales) se les hubiera impuesto una condición adicional de escasez de recursos naturales, de competencia por el territorio, de súbita conciencia de que hemos rebasado los límites planetarios ¿Nos conduce esta situación de escasez a justificar discriminación que de otra manera parecería incorrecta?

ACTORES DE UNA SITUACIÓN DE DISCRIMINACIÓN

Kasper Lippert-Rasmussen define la discriminación usando las variables Y, X y Z para tres actores que son, respectivamente, el discriminador, el discriminado y la persona que, en contraste, no

²⁴ Miquel Dewever-Plana, *Hach winik*, Manosque, Le bec en l'air éditions, 2009.

es discriminada. Recurriremos a esos tres sujetos emblemáticos para analizar nuestros anteriores ejemplos. Lippert-Rasmussen destaca como elemento definitorio de la discriminación el peor trato a X frente al trato que recibe Z por parte de Y, independientemente de que X realmente posea una propiedad P. El autor utiliza esta última letra como variable para designar cualquier propiedad que supuesta o realmente caracterice a la persona discriminada. Ejemplos no relevantes de propiedades P podrían ser: la discriminación a coleccionistas de figurillas de porcelana o a residentes de la ciudad de Toluca. Es decir, propiedades triviales, a diferencia de otras como ser homosexual en una sociedad homófoba o indígena en América Latina. Ante la completitud de la teoría de Lippert-Rasmussen, que no distingue algunos casos pertinentes de discriminación de otros que son poco relevantes, debemos incluir condiciones adicionales constitutivas de la discriminación, como la opresión y la humillación o degradación, además de la distinción entre discriminación formal e informal y discriminación directa e indirecta.²⁵

La lucha contra el crecimiento demográfico desbordado tendría que evitar estigmatizar a poblaciones ya de por sí históricamente oprimidas. Como hemos propuesto en este capítulo, un primer paso consistiría en separar ese propósito de las reglas generales permisibles acerca del control demográfico. Una discusión es acerca del derecho hoy vigente de tener un número ilimitado de hijos. Otra es la opresión a determinados grupos, como condición distintiva de la discriminación incorrecta. Desde luego que ambos temas están relacionados, pero los conceptos de derechos humanos y discriminación no son idénticos. Sobre el primer punto, algu-

²⁵ Sobre estas condiciones adicionales, véase el ensayo de Hazahel Hernández Peralta en este mismo libro.

nos ecólogos simplemente niegan que sea necesario enfocarnos en asuntos tan controvertidos. El científico y activista mexicano Luis Zambrano cuestiona la hipocresía de la crítica a los países africanos, dado que la huella ambiental de un hijo único rico de un país desarrollado puede superar a la de un puñado de niños africanos.²⁶ Pero otros aducen la importancia de conservar ecosistemas locales (la sabana africana y su megafauna; La Montaña guerrerense y su biodiversidad), además de que la migración africana a Europa y desde Guerrero hacia la Ciudad de México persigue, precisamente, el mejoramiento de la calidad de vida de los migrantes y, en términos prácticos, la integración a las sociedades de consumo. Es decir, la huella ambiental actual de los integrantes de esas familias numerosas no será necesariamente la misma en el futuro. Hoy, como dice Zambrano, es incomparable la huella ecológica de un niño urbano y de otro rural, pero mañana no lo será necesariamente, en caso de que ambos sean urbanos. Por ello, hay especialistas que insisten en la gravedad del tema demográfico y lo abordan mediante propuestas generales, no focalizadas como Macron en estigmatizar a un grupo en particular. Yves Cochet, quien fuera ministro de Medio Ambiente de Francia, defiende la limitación general de las ayudas gubernamentales para el cuidado de un tercer hijo, lo que llama una “huelga del tercer vientre europeo”. Y describe así las reacciones a su idea:

¡No hubiera abierto la boca! Los innombrables partidarios del jovenismo, del desarrollismo y del patriotismo —ideologías compañeras del natalismo como opción única de la riqueza de las naciones— me bombardearon inme-

²⁶ Luis Zambrano, *Planeta (in)sostenible*, Ciudad de México, Turner, 2019, pp. 125-136.

diatamente con los calificativos más duros, incluso el de “nazi”, cumpliendo con la ley de Godwin.²⁷

Es más urgente actuar contra las grandes empresas y gobiernos que siguen explotando combustibles fósiles sin necesidad (cuando ya existen alternativas rentables), pero sería falaz negar importancia a otros temas ambientales, como la sobrepoblación. Todos hemos visto con angustia las fotos de lanchas repletas de migrantes en el Mediterráneo y no es necesario tomar partido hoy entre Cochet y Zambrano para percatarse de que, si la crisis ambiental hace imposible en el futuro alimentar a todos los seres humanos (por desertificación, estrés hídrico, pérdida de productividad del campo por el cambio climático, etc.) soluciones autoritarias podrían ver la luz. Se ponderaría el peso del derecho a la alimentación frente al peso del derecho a decidir el número de hijos. Las autoridades escucharían la opinión de los más reconocidos demógrafos y agrónomos, entre muchos otros científicos, además de filósofos morales, sin muchas alternativas aparte de limitar en algún grado la natalidad.

La productividad del campo ya descende a escala mundial por degradación del suelo y por el cambio ambiental global. La escasez material creciente es una realidad y con ello vendrán leyes para asignar los recursos raros. Escenarios impensables hace poco de limitación a derechos humanos son hoy una cruel realidad (directamente relacionada con factores ambientales como la aceleración de la degradación de ecosistemas o la densidad de población). La filosofía moral reconocerá su dimensión trágica en el Antropoceno o se convertirá progresivamente en un cuento de hadas.

²⁷ Yves Cochet, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Mayenne, Les Liens Qui Libèrent, 2019, p. 62.

Uno de los retos es evitar la discriminación incorrecta. La limitación del número de hijos por familia, en un futuro distópico, sería incorrecta si afectara principalmente a ciertos grupos, preservando su opresión.

Seguramente, en un principio, la mayoría de los jueces en los países democráticos se opondría a la aplicación de esterilización y abortos forzados y ordenarían el establecimiento de políticas públicas contundentes de educación sexual y ambiental. Pero pronto se establecería, como han propuesto Cochet y como lo dictaba el programa Oportunidades en México, un número máximo de hijos para recibir ciertos apoyos (becas, servicios públicos, seguridad social); y quienes rebasen ese número permitido serían excluidos de beneficios. Moralmente es aberrante pensar que un cuarto hijo podría llegar a tener menos derechos que sus hermanos. Pero la solución de reducir proporcionalmente la ayuda a cada hijo de una familia grande en bloque, garantizando igualdad entre los hermanos, apenas resulta mejor (pues se mantiene la desigualdad frente a las familias pequeñas).

Establecer incentivos para que las personas reduzcan el número de sus hijos fue común durante miles de años, cuando la escasez material impedía postular teorías de la justicia perfecta. Aristóteles propone así el aborto en el libro VII de su *Política*.²⁸ Platón justifica detalladamente la obligación de los padres de elegir un solo hijo al cual nombrar como heredero, con exclusión de todos sus hermanos:

Yo, en mi carácter de legislador, dispongo que vosotros no os pertenecéis a vosotros mismos, ni esta propiedad vuestra os pertenece, sino a toda vuestra stirpe, la anterior y la que será más tarde, y el linaje entero y la fortuna

²⁸ Aristóteles, *Política*, 1335b-1336a.

pertenece aún más a la ciudad [...] El que disponga de sus bienes a través de un testamento escrito, si tiene hijos, debe primero establecer por escrito qué hijo juzga que debe convertirse en heredero del lote.²⁹

La prohibición de subdividir el patrimonio familiar se mantuvo desde la Antigüedad hasta hace poco en buena parte de Occidente, forzando a los hijos no beneficiados a migrar y colonizar nuevas regiones. Pero el planeta ya ha sido totalmente colonizado por seres humanos.

Mientras que antes de la Revolución Industrial se permitía excluir a cientos de individuos para preservar una comunidad de talla sostenible; con la idea de progreso pareció permitido el desarrollo sin límite, para garantizar así los derechos de todos. Se prohibió el trato diferenciado a unos hijos frente a otros, en los testamentos, porque la pulverización de cada patrimonio familiar parecía compensada con la riqueza a manos llenas del capitalismo industrial.

Pero fue una tregua, un espejismo, un breve respiro. Hoy, con la crisis ambiental ya estallada, debemos prepararnos para que ese futuro distópico no incurra, además, en la limitación de derechos, en la discriminación. ¿Cómo proteger el bosque en La Montaña guerrerense contra la deforestación o la selva tropical de la Amazonia, sin estigmatizar la natalidad de las poblaciones rurales que viven ahí?

LA PREOCUPANTE CERCANÍA DEL ECOFASCISMO

Parte de la situación ambiental del planeta, a la hora actual, puede resumirse como sigue: los próximos 30 años deben ser de transfor-

²⁹ Platón, *Leyes*, XI, 923c-d., trad. de Franciso Lisi, Madrid, Gredos, 2008, p. 259.

mación de la economía basada en los combustibles fósiles o bien la civilización humana como la conocemos no sólo será perturbada (lo que ya ocurre) sino que puede colapsar. El resto de los esfuerzos para evitar el peor escenario debe venir de una reducción del gasto en energía en el nivel mundial. Esta disminución autoimpuesta, sumada al agotamiento de algunos recursos naturales y el costo de enfrentar nuevas enfermedades, son lo que explica la mayor escasez material a venir.⁵⁰

Además, junto con esa inminente situación, menos boyante y sobrada, ya vivimos en una sociedad de nuevos riesgos globales, donde veremos sorpresas ambientales (nuevas enfermedades, extinción de especies de seres vivos funcionales para toda la biósfera —como ciertos polinizadores—, transformación gradual o abrupta de ecosistemas —de selvas en sabanas, de tundra en bosque—, etc.).

La libertad del liberalismo clásico que vemos plasmada en las obras de Locke a Rawls parecía hasta hace poco una conquista exclusiva del espíritu, de la mente, del alma; en realidad, fue sobre todo el producto de una tregua de abundancia, de un periodo excepcional de riqueza. La Revolución Industrial del siglo XIX multiplicó los bienes materiales gracias al extractivismo acelerado por los combustibles fósiles, y por ello el pensamiento político comenzó a dar por hecho que la libertad y los derechos humanos eran plenamente realizables, independientemente del contexto material. Pero ahora que acaba la tregua, por la crisis ambiental, volveremos a considerar muchos derechos liberales como un lujo. Como lo muestra Charbonnier en un libro de historia del pensa-

⁵⁰ Véase *Informe 2018 del IPCC sobre calentamiento global de 1.5°*. Cfr. Carlos Taibo, *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2017.

miento político, ningún concepto de autonomía es independiente de las posibilidades de extracción de recursos naturales para lograr el desarrollo:

El breve episodio durante el cual la abundancia material y energética pudo generar la emancipación colectiva, episodio que en nuestros días se está cerrando, ha contribuido a descartar de nuestro horizonte esos componentes de la vida política [la explotación de los recursos naturales del planeta y la conexión entre autoridades científicas y política]. Creímos entonces que pensar políticamente significaba pensar las condiciones abstractas de la justicia, dictadas mediante la deliberación intersubjetiva, siendo que esta abstracción misma era un efecto de las condiciones materiales bien particulares que fueron posibles por la autonomía-extracción.⁵¹

Hans Jonas recomendaba la instauración de una tiranía bienintencionada que previniese la extinción de la humanidad: “La democracia —escribía— (en la que siempre priman los intereses del presente) no es apta, al menos por el momento, para enfrentarse a la crudeza de una política de abnegación responsable; a nuestro pesar hemos de limitarnos a comparar las diversas formas de tiranía”.⁵² Se ha acusado a Jonas de adoptar el talante autoritario de su maestro Heidegger. Pero las motivaciones del filósofo judío eran universales, no de preferencia por una “raza” o una nación, así como los datos y explicaciones a los que tuvo acceso sobre la gravedad de la crisis ambiental. Jonas menciona ya en 1979 la amenaza del “calentamiento global”. Jonas salvó el honor de las Humanidades, al teorizar sobre esta catástrofe casi tan temprano como los más brillantes científicos.

⁵¹ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, París, La Découverte, 2020, p. 421.

⁵² Jonas, *op. cit.*, p. 248.

A diferencia de él, han existido y hoy proliferan propuestas supremacistas para enfrentar la escasez que vendrá. En ellas priva la idea de discriminar de manera incorrecta. Políticos y multimillonarios pueden fingir que no saben de la crisis ambiental, pero en realidad están conscientes de la situación y adoptan la estrategia de un juego de suma cero: asumen que habrá perdedores y tratan de operar para ser los ganadores. Muchos creen que la renuncia a los combustibles fósiles es imposible y que la única “solución” será una lucha por la supervivencia entre Estados. Por ejemplo, Trump decía dudar de la realidad del cambio climático antropogénico, pero compitió con Rusia y China para controlar el Ártico y ofreció comprar Groenlandia. En la versión más cruda, habrá políticas ecofascistas que acepten la muerte de miles o millones de personas residentes en regiones vulnerables al cambio climático.⁵⁵

Incluso algunos personajes emblemáticos del centro ideológico, como Hillary Clinton, Barack Obama, Angela Merkel o Emmanuel Macron, muestran con sus declaraciones que han cedido, recientemente, a algunas de las exigencias de lo que antes llamaban la extrema derecha (en particular, aceptar cerrar las fronteras a la inmigración de los más pobres, provenientes de infiernos ambientales).

Pero en el presente capítulo, no nos ocupamos principalmente de la discriminación directa y formal desde políticas públicas oficiales, sino de la indirecta (que en los hechos estigmatiza a un grupo, aunque no lo diga) y de la informal (que proviene de la sociedad civil, del día a día en la convivencia). Por eso, aunque los actuales movimientos sociales neofascistas puedan parecerle a

⁵⁵ Cfr. Carlos Taibo, *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2017, pp. 149-161.

algunos todavía marginales, deben estudiarse detenidamente. Es seguro que crecerán.

Ann Coulter es una de las intelectuales orgánicas de la llamada alter-derecha estadounidense. En su libro *Adiós América* describe con lujo de detalle casos aislados de violación y homicidio a manos de mexicanos indocumentados, lo que inspiró el famoso discurso xenófobo de inicio de campaña de Donald Trump en junio de 2015. En ese mismo libro, Coulter acusa a los mexicanos de carecer de conciencia ambiental, tirar basura irresponsablemente y destruir parques nacionales. La existencia real de narcotraficantes mexicanos en las áreas naturales protegidas de su país le sirve de premisa. Pero su discurso ha motivado o, por lo menos, coincide con grupos terroristas ecofascistas. Por ejemplo con el del multisesino racista de El Paso, Texas, Patrick Crusius, quien disparó en un Walmart el 3 de agosto de 2019, matando a 22 personas e hiriendo a 24 más. Citamos a continuación, extensamente, el manifiesto de ese joven que buscaba matar a residentes mexicanos en la frontera:

El estilo de vida americano permite a nuestros ciudadanos una increíble calidad de vida. Sin embargo, nuestro estilo de vida está destruyendo el ambiente de nuestro país. La destrucción del ambiente está creando una carga masiva a las futuras generaciones. Las corporaciones están liderando la destrucción de nuestro ambiente al sobrexplotar recursos sin pudor. Esto ha sido un problema durante décadas. Por ejemplo, este fenómeno está brillantemente retratado en el ya clásico “The Lorax”. Cuerpos de agua a lo largo del país, en especial en zonas agrícolas, están siendo destruidos. El agua fresca está siendo contaminada por la actividad agropecuaria y de extracción de petróleo. La cultura consumista está creando miles de toneladas de desechos plásticos innecesarios y de desechos electrónicos, mientras que el reciclado para ayudar a disminuir esto es casi inexistente. La expansión urbana crea ciudades ineficientes que destruyen innecesariamente millones

de acres de tierra. Incluso usamos quien sabe cuántos árboles para toallas de papel y sólo secarnos las manos. Todo lo que he visto y escuchado en mi corta vida me ha llevado a pensar que el americano promedio no quiere cambiar su estilo de vida, incluso si los cambios sólo le causan una pequeña molestia. El gobierno es incapaz de abordar estos temas más allá de premisas vacías pues están comprados por las corporaciones. Las compañías también aprueban la inmigración porque más gente significa un mercado más grande para sus productos. Yo solo quiero decir que amo a la gente de este país, pero maldita sea la mayoría de ustedes, son demasiado necios para cambiar su estilo de vida. Así que el próximo paso lógico consiste en disminuir el número de gente en Estados Unidos que usa recursos. Si podemos deshacernos de suficientes personas, entonces nuestro estilo de vida será más sustentable.⁵⁴

Coulter se ha defendido contra los que asocian a ella y a Trump con el atentado terrorista de Crusius, desligándose del crimen “atroz y loco, una cosa horrible” (*atrocious and crazy, and this is a horrifying thing*), pero sin tomar distancia del contenido del manifiesto. “Hitler amaba la sopa, eso no significa que a una no le puede gustar la sopa”, se justificó.⁵⁵ Pero, aunque lo niegue, esta intelectual practica con Crusius el discurso de odio. Es memorable la crueldad verbal de Coulter contra los migrantes mexicanos y otros grupos.⁵⁶ De tal modo que existe una diferencia entre la

⁵⁴ Además, Crusius reivindica abiertamente el genocidio como medida de control demográfico, inspirado en modelos como el personaje Thanos del cómic y la película de super héroes *Infinity War*, de Marvel, 2018. *Cfr.* Redacción *La Tribuna*, “El Paso shooter manifiesto”, 3 de agosto de 2019. En <<https://latribuna.eu/el-paso-shooter-manifesto-full-text-of-patrick-crusius-message-before-the-shooting/>>.

⁵⁵ “Coulter Discusses El Paso & Liberal Media”. Entrevista de radio a Ann Coulter por el periodista Mark Simone, Nueva York, 7 de agosto de 2019.

⁵⁶ Bromear con contratarlos para construir el muro entre México y Estados Unidos, por ser “cheap labor”. Pedir aplicarles las medidas militares que el gobierno israelí usa contra los palestinos. Exigir que el muro fronterizo esté electrificado. Además de burlarse de enfermos terminales como el senador McCain o insultar con términos discriminatorios de personas con discapacidad (como *retard-boy*).

crítica legítima en el marco de un activismo democrático en el Antropoceno y, en el otro extremo, el discurso de odio.³⁷

Mientras que el presidente Macron menciona un hecho estructural y objetivo que podría coincidir tanto con el nanorracismo, como con la ciencia ambiental (la alta demografía africana), Coulter usa evidencia anecdótica (mexicanos que tiran basura). Entonces, un imperativo moral es: si no tienes más remedio que entrar en un debate crítico sobre sectores vulnerables, que podría herir su dignidad, al menos usa datos contundentes (testimonio y estadísticas), sé objetivo y escucha la respuesta de los afectados.

Desde luego, la supuesta condición de verse forzado a hacer distinciones injustas debe ser evaluada con cuidado. Por ejemplo, para regresar a uno de nuestros primeros ejemplos. ¿Es realmente una verdad objetiva que, en los años sesenta del siglo xx, el pueblo lacandón conservaba la selva húmeda mexicana mientras que otras etnias la destruían? ¿Y no habría sido mejor, en vez de haber discriminado a choles y tzeltales, que se les hubiera convencido de adaptar sus formas de vida para hacerlas sostenibles ambientalmente? La respuesta a estas preguntas necesitaría de conocimiento histórico, antropológico y político que rebasa el alcance del presente capítulo. Es posible que, en la mayoría de los asuntos humanos, existan alternativas a la discriminación.

Quienes asumimos que vivimos tiempos trágicos, debemos comprobar cuando existe un choque entre la justicia y el principio de responsabilidad ambiental. En segundo lugar, debemos interpretar que uno y otro se influyen, sin poder sacrificar totalmente ninguno: si hay justicia perfecta se pondrá en peligro al medio ambiente y si se protege totalmente al medio ambiente, se pue-

³⁷ Alejandro Mosqueda me sugirió el “discurso de odio” como criterio para distinguir entre ecofascistas y otros ambientalistas.

de cometer una injusticia particular excesiva. En otras palabras, procede hacer una ponderación. Existen técnicas más o menos satisfactorias para llevarla a cabo, pero aquí podemos reducirlas a la pregunta: ¿Qué tan importante, normativamente, en el caso particular, es optar por la justicia y qué tanto lo es preferir la protección del medio ambiente?⁵⁸

Un segundo imperativo moral es: si corres el riesgo de discriminar de forma incorrecta a un grupo en nombre del medio ambiente, al menos evita que tu crítica se convierta en odio. La distinción conceptual entre crítica y discurso de odio es fundamental.⁵⁹

Otra característica que parece distinguir al ecofascismo de la crítica en un marco democrático es la horizontalidad del debate y la posibilidad de réplica de aquel que ha sido discriminado. Frente a la crítica de Macron, como vimos, aparece la réplica de Mbembe. La vigencia del pensamiento crítico poscolonial y decolonial sirve de complemento al pensamiento ambiental hegemónico. El ecofascismo busca una tiranía racista, Hans Jonas al menos postulaba una tiranía humanista. Para no llegar a ninguno de esos dos extremos (aunque el primero es claramente peor), la crítica en una sociedad justa debe ser cruzada: si existe desde franceses hacia senegaleses, deben garantizarse las condiciones para que exista también inversamente. Después de la crítica de Macron, Francia

⁵⁸ Cfr: Alexy Robert, *Ensayos sobre la teoría de los principios y el juicio de proporcionalidad*, Lima, Palestra, 2019.

⁵⁹ Me parece que Marx se deslinda del odio a los capitalistas en el prefacio a la primera edición del primer volumen de *El Capital*, del 25 de julio de 1867: “De ninguna manera describo al capitalista y al latifundista con colores rosas. Pero los individuos son tratados aquí sólo en la medida en que son personificaciones de categorías económicas, portadores de relaciones de clase e intereses particulares. Mi perspectiva, desde la cual el desarrollo de la formación económica de la sociedad es visto como un proceso de historia natural, puede menos que cualquier otra hacer responsable al individuo por las relaciones de las cuales éste es su criatura.”

debe compensarla con mayor cooperación para el desarrollo y disponibilidad a escuchar a los críticos africanos.

Si la crítica es del gobierno a algunos pueblos originarios, éstos deben gozar de un amplio derecho de crítica a las autoridades estatales. La tradición dialógica de la filosofía, de Platón a Habermas, debe sobrevivir incluso durante los peores momentos que nos deparará el Antropoceno.

CONCLUSIONES

En este ensayo hemos abordado dos tabúes relacionados, pero distintos. Por un lado, un tema de derechos humanos: la sobrepoblación es un problema que podría llegar a colisionar, en el futuro, con la libertad general de las personas de decidir el número de sus hijos. Por otro lado, un asunto de discriminación incorrecta: la natalidad de mujeres indígenas y africanas suele ser estigmatizada, continuando así la opresión de que ellas son objeto, sin tomar en cuenta el contexto rural en que ocurre. Estos dos problemas normativos deben distinguirse para lograr cumplir el principio de responsabilidad sin sacrificar la justicia.

El movimiento ambientalista mundial es cada vez más audaz y está decidido a hacer todo lo que esté en sus manos para tratar de salvar a la civilización del posible colapso. Pero los derechos humanos y el deber de no discriminar de manera incorrecta son parte preciosa de nuestra civilización y deben también ser salvados. Por ello, la mayor parte de las críticas de los activistas ecologistas no debe ser discriminatoria hacia sectores vulnerables, oprimidos o históricamente humillados, sino debate democrático. Sacrificar los derechos humanos y el deber de no discriminar incorrectamente sería, en sí mismo, el principio del colapso civilizatorio.

Este capítulo ha evocado situaciones límite, con el afán de anticiparnos a lo que vendrá progresivamente. Y, cuando estamos ante medidas generales de emergencia para enfrentar la crisis ambiental, como en los ejemplos que hemos analizado, se debe ser extremadamente cuidadoso tratándose de grupos frágiles, subalternos o colonizados. En particular, la crítica debe ser objetiva, cruzada y nunca promover el discurso de odio.

¿Pero por qué no mejor, simplemente, abstenerse de discriminar a sectores ya golpeados? Además de los argumentos ofrecidos acerca del estado de necesidad y urgencia que caracterizan al Antropoceno, creemos que la crítica democrática, incluso cuando golpea más allá de gobiernos y del gran capital, puede prevenir el ecofascismo. La crítica contra sectores europeos oprimidos a principios del siglo xx que expresaban antisemitismo ordinario (por ejemplo, ciudadanos alemanes pobres y estrangulados por el Tratado de Versalles que encontraban en los profesionistas judíos un chivo expiatorio) pudo haber contribuido a evitar el Holocausto. La crítica al racismo de los hutus de Ruanda, sector históricamente más oprimido que los tutsis, pudo haber prevenido el genocidio de los segundos a manos de los primeros. La crítica objetiva a las contadas formas de vida indígena que no son sustentables puede ser necesaria para salvar un área natural protegida. Pero la mayor parte de las formas de vida indígena son más responsables que la sociedad de consumo occidental, contra la cual debe enfocarse la mayor parte de la artillería del ambientalismo y, además, los pueblos originarios son víctimas de una opresión histórica particular. La crítica ambientalista debe tomar esto en cuenta.

Escribimos este capítulo porque el movimiento ambientalista se ha tenido que radicalizar ante la gravedad de los acontecimientos. Es previsible que la tensión moral y política aumente. Hemos

entrado a la era de la sociedad del reproche. Ya es difícil comer sin sentirse culpable por consumir aguacate que destruye bosques; carne de res y soya que liquidan rápidamente la selva; por comprar atún que está en extinción; kiwi que fue traído, quemando diésel, desde Australia. Pero dejar de cuestionar estos problemas sería suicida, pues evitaría resolverlos. Será imposible vivir en este mundo con la piel demasiado delgada, pero no valdría la pena continuar sin preservar la conciencia que nos hace humanos.

La filosofía moral debe coexistir con el realismo en un mundo que parece perfilarse hacia una era de pandemias, guerras por los recursos naturales y reducción de la abundancia material. Es a través de la crítica de las formas de vida insostenibles ambientalmente que también podemos mostrar otras más sostenibles. Sólo entre estas últimas es legítimo elegir o de lo contrario violaríamos el principio de responsabilidad que formuló Hans Jonas. La crítica ambientalista sostenible viene acompañada de justicia, evitando la discriminación.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexy, Robert, *Ensayos sobre la teoría de los principios y el juicio de proporcionalidad*, Lima, Palestra, 2019.
- Bohm, Ingela *et al.*, “‘He just has to like ham’ —The centrality of meat in home and consumer studies”, en *Appetite*, núm. 95, 2015, pp. 101-112.
- Cochet, Yves, *Devant l’effondrement. Essai de collapsologie*, Mayenne, Les Liens Qui Libèrent, 2019.
- Charbonnier, Pierre, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, París, La Découverte, 2020.

- Chávez Román, José Antonio, “Marginación, desarrollo y manejo de los recursos naturales en la Montaña de Guerrero”, en Beatriz Canabal Cristinai y José Joaquín Flores Félix [coords.], *Montañeros: actores sociales en la Montaña del estado de Guerrero*, México, UAM, 2004, pp. 15-59.
- Gorissen, Stefan HM. y Oliver C. Witard, “Characterising the muscle anabolic potential of dairy, meat and plant-based protein sources in older adults”, en *Proceedings of the Nutrition Society*, vol. 77, núm. 1, 2018, pp. 20-31.
- Greenebaum, Jessica Beth, “Questioning the concept of vegan privilege: A commentary”, en *Humanity & Society*, vol. 41, núm. 3, 2017, pp. 355-372.
- _____, “Vegans of color: managing visible and invisible stigmas”, en *Food, Culture & Society*, vol. 21, núm. 5, 2018, pp. 680-697.
- Hacking, Ian, *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*, University of Virginia Press, 1998.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder Editorial, 2014.
- Laestadius, Linnea I. *et al.*, “No meat, less meat, or better meat: Understanding ngo messaging choices intended to alter meat consumption in light of climate change”, en *Environmental Communication*, vol. 10, núm. 1, 2016, pp. 84-103.
- MacInnis, Cara C. y Gordon Hodson, “It ain’t easy eating greens: Evidence of bias toward vegetarians and vegans from both source and target”, en *Group Processes & Intergroup Relations*, vol. 20, núm. 6, 2017, pp. 721-744.
- Pimentel, David y Marcia Pimentel, “Sustainability of meat-based and plant-based diets and the environment”, en *The American Journal of Clinical Nutrition*, vol. 78, núm. 3, 2003, pp. 660S-663S.

- Platón, *Diálogos. Leyes*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.
- Poore, Joseph y Thomas Nemecek, “Reducing food’s environmental impacts through producers and consumers”, en *Science* 360.6392, 2018, pp. 987-992.
- Rodríguez Ortega, Evelyne, “Progresión y su contexto, veinte años después”, en Gonzalo Hernández Licona *et al.*, *El Progreso-Oportunidades-Prospera, a 20 años de su creación*, Coneval, 2019. En <https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/iepsm/Documents/Libro_pop_20.pdf>.
- Taibo, Carlos, *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2017.
- Zambrano, Luis, *Planeta (in)sostenible*, México, Turner, 2019.

EN LAS FRONTERAS DEL DISCURSO
SOBRE LA DISCRIMINACIÓN:
EL CASO DE LOS ANIMALES NO HUMANOS

Luis Reyes Sáenz

“En este establecimiento
NO SE DISCRIMINA
por motivos de raza, religión,
orientación sexual,
condición física
o socioeconómica
ni por ningún otro motivo.”

“No se admiten animales”

Letreros presentes en múltiples
establecimientos de la Ciudad de México.

INTRODUCCIÓN

El discurso sobre la discriminación ha tomado un papel central en las discusiones políticas y sociales, al menos, durante los últimos 60 años. Problemas relacionados con la discriminación se presentan en el debate público, en discursos políticos, en luchas

sociales, en normas legales, etc. A su vez, este discurso ha ofrecido importantes herramientas para la crítica y el análisis social. Por ejemplo, los problemas del sexismo y el machismo son hoy uno de los principales temas de discusión, por buenas razones, en el debate público. Por otra parte, los problemas asociados al clasismo y al racismo han retomado su papel en el análisis social en el nivel nacional e internacional.

En 1970, Richard Ryder aprovechó este discurso para acuñar el término ‘*especismo*’ en analogía al “racismo y sexismo”.¹ Con este término, Ryder denunciaba el sesgo que observaba en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XX en favor de los miembros de la *especie* humana, en detrimento de los miembros de otras especies. Cinco años después, este concepto fue recuperado y desarrollado por Peter Singer, en su clásico *Liberación Animal*,² libro que marcó el inicio de los debates sobre la ética animal en la tradición filosófica anglosajona. Así, la reflexión sobre el especismo abreva de las herramientas que ofrece el discurso sobre la discriminación y establece una poderosa analogía con otras prácticas sociales inmorales.

Esta reflexión ha llevado a la ética animal a denunciar y discutir diversas prácticas de las que son objetos los animales no humanos (ANH). Por ejemplo, en la industria alimentaria, anualmente se asesina a más de 70 mil millones de animales terrestres no humanos, según datos de la FAO,³ cifra que en el caso de cualquier población humana (de ser posible) causaría un escándalo mundial. Otro ejemplo, la esclavitud humana fue abolida en 1949,

¹ Richard D. Ryder, *Speciesism, Privately Printed*, Oxford, 1970.

² Peter Singer, *Animal Liberation*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 1975.

³ Bas Sanders, “Global Animal Slaughter Statistics and Charts”, en *Faunal tics*, 10 de octubre de 2018. En <<https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts/>>.

sin embargo, la venta de animales (no humanos) es un negocio común en todo el globo. Otro más, la violación es un delito grave en todo Estado de derecho, sin embargo, la “inseminación artificial” es una práctica estándar en la industria láctea. Un último ejemplo, en la Ciudad de México se requiere que todo negocio cuente con una placa que establezca la no discriminación en el establecimiento, sin embargo, el establecimiento goza de la libertad de negarles la entrada a animales (no humanos). Es de llamar la atención que estas discusiones y problemáticas, hayan sido ignoradas en las discusiones sobre discriminación. En la discusión académica rara vez se utiliza el especismo como ejemplo que guíe la reflexión sobre qué es la discriminación o qué está mal con ella. *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*⁴ tiene un capítulo dedicado a varios tipos de discriminación: por género, por raza, por religión, por orientación sexual, por discapacidad, por edad, por situación migratoria, por obesidad, por apariencia física o por identidad trans, sin embargo, la situación de los ANH es discutida tangencialmente en un puñado de páginas de un libro de casi quinientas.

Por otra parte, en la normatividad jurídica, los ANH se encuentran aún más marginados. La ley federal para prevenir y eliminar la discriminación mexicana enuncia:

Para los efectos de esta ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, [...] tenga por objeto o resultado obstaculizar [...] [el] ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades,

⁴ Kasper Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.

la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o cualquier otro motivo. También se entenderá como discriminación la homofobia, misoginia, cualquier manifestación de xenofobia, segregación racial, antisemitismo, así como la discriminación racial y otras formas conexas de intolerancia.⁵

Es decir, no sólo los ANH no son mencionados, sino que son explícitamente marginados de esta legislación, pues es imposible que un animal *no humano* goce de derechos *humanos*. Es decir, los ANH no podrían ser legalmente discriminados en México.

¿Cómo explicar esta tensión? ¿Será que la ética animal se equivoca al denunciar estas cuestiones y enmarcar el problema del especismo como un problema de discriminación? O ¿será que el discurso sobre la discriminación ha discriminado injustificadamente a los ANH? En este texto pretendo ofrecer elementos para responder a estas preguntas.

En contra del discurso estándar sobre la discriminación, mi tesis principal es que los ANH son discriminados. Dedico a la defensa de esta tesis las primeras tres secciones del ensayo. En la primera sección ofrezco un argumento “desde arriba” sobre la discriminación a los ANH: analizo las principales definiciones sobre discriminación en la literatura y argumento por qué existen prácticas hacia los ANH que instancian estas definiciones generales. En la segunda sección ofrezco un argumento “desde abajo” sobre la discriminación a los ANH: analizo diversos tipos de discriminación

⁵ Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, “Ley Federal Para Prevenir y Eliminar la Discriminación”, en *Diario Oficial de la Federación*. En <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf>.

como el racismo, sexismo, capaciticismo (discriminación por discapacidad), entre otras, y encuentro analogías importantes entre estas prácticas y algunas realizadas a los ANH. En la tercera sección discuto algunas objeciones iniciales a los argumentos de las dos secciones anteriores.

En contra del análisis desarrollado a partir del concepto de especismo, en la cuarta sección levanto algunas dudas sobre la discriminación por motivos de especie como herramienta para comprender y denunciar la situación de los ANH.

LOS ANIMALES NO HUMANOS SON DISCRIMINADOS, UN ARGUMENTO DEDUCTIVO

En el lenguaje coloquial agrupamos distintos fenómenos sociales como el racismo, el clasismo y el sexismo bajo el término “discriminación”, asumimos que estos fenómenos son *tipos* de discriminación diferenciados por los motivos que los detonan: raza, clase y sexo. Esto sugiere que existe un concepto general de discriminación del cual estos fenómenos son sólo casos particulares. Desde esta observación, filósofos contemporáneos han buscado definir un concepto general de discriminación. Usualmente este concepto incluye tres elementos:

- Una *propiedad* (p. e. sexo) que el discriminador asume que el discriminado tiene esa propiedad.
- Un *acto* desventajoso (p. e. negar el voto) que el discriminador no realizaría si el discriminado no tuviera la propiedad.
- Una *razón*, el discriminador cree que la propiedad justifica el acto desventajoso.

Siguiendo a Kasper Lippert-Rasmussen y como se discutió en el primer capítulo de este libro,⁶ podemos llamar a este tipo de discriminación *discriminación genérica*.⁷ Esta caracterización recoge los variados *usos lingüísticos* del término discriminación: una persona con la propiedad de tener sexo femenino (propiedad) al serle negado el derecho a ejercer el voto (acto) por la razón de ser mujer (razón), es víctima de sexismo (discriminación por sexo).

Sin embargo, esta definición no ofrece un concepto *teórico* útil. Consideremos el siguiente caso: una persona resulta no ser el mejor candidato para un puesto laboral (propiedad), consecuentemente le es negado el puesto (acto), por la *razón* de existir un mejor candidato disponible. La mayoría de las personas a quienes se les presente este caso admitirían que no estamos ante un acto de discriminación. En cambio, si el peor candidato hubiese sido contratado, nos preguntaríamos si no estamos frente a un caso de discriminación contra del mejor candidato en el proceso de contratación: tal vez el mejor candidato era mujer o pertenecía a una minoría étnica o racial.

Para solucionar este problema, se han propuesto cuatro distintos elementos adicionales a los tres ya presentados, para construir un concepto útil de discriminación. Entiendo por una teoría *simple* de la discriminación una teoría que incorpora en su concepción sobre el término sólo uno de estos elementos. Las cuatro teorías simples parten de los siguientes conceptos de discriminación: dis-

⁶ Cfr. Muñoz y Camacho, p. 47.

⁷ Estrictamente hablando esta es una definición de cuando un agente (el discriminador) discrimina a un objeto (discriminado) a través de un acto. Es posible que existan creencias, estructuras o instituciones discriminadoras y no sólo actos, algo que no se recoge explícitamente en esta definición. Adicionalmente, Lippert-Rasmussen incorpora una dimensión comparativa al acto: el acto realizado a alguien con la propiedad es peor que el que se hubiera realizado a alguien sin la propiedad. Cfr. Kasper Lippert-Rasmussen, *Born Free and Equal?*, Oxford University Press, 2014.

criminación por grupo social, discriminación inmoral, discriminación por irrelevancia y discriminación legal. Por su parte, una teoría *compleja* sobre la discriminación incorpora más de uno de estos.

En lo que resta de la sección voy a exponer las cuatro teorías simples y argumentar por qué hay actos que tienen como objeto a los ANH, que resultan ser discriminatorios bajo cualquiera de ellas. Los argumentos que presento se extienden de manera natural al caso de las teorías complejas, pues si estos actos instancian cualquier definición que incluya alguno de estos cuatro elementos, también instancian una que incluya más de uno.⁸

La discriminación por grupo social

La primera teoría sobre la discriminación pone énfasis en la propiedad que da lugar a la discriminación genérica. De acuerdo con esta teoría:

- La propiedad es la de ser miembro de un *grupo socialmente relevante*.

Ser percibido como miembro de un grupo socialmente relevante se toma en cuenta en un amplio rango de interacciones sociales. Los grupos étnicos, religiosos, socioeconómicos, lingüísticos y culturales son ejemplos de estos grupos socialmente relevantes. Es frecuente que utilicemos el término discriminación en este sentido: comúnmente se habla de discriminación hacia miembros de

⁸ Esta afirmación es cierta, excepto en el caso en el que el conjunto de actos que instancian alguna definición simple tenga intersección vacía con alguno otro. Afortunadamente este no es el caso.

grupos sociales *por* ser socialmente relevantes. Además, este concepto resuelve los problemas previamente identificados. Consideremos los ejemplos discutidos. El caso de la negación del voto a la mujer es un caso de discriminación grupal, pues las mujeres son un grupo socialmente relevante. Esto debido a que, al menos en la mayoría de las culturas humanas, el sexo es determinante en un amplio rango de interacciones sociales. Por otra parte, el grupo de “los que no son el mejor candidato para un determinado puesto laboral”, no es un grupo socialmente relevante; pertenecer a este grupo determina muy pocas interacciones sociales, si es que alguna, más allá de ser elegido para el puesto en cuestión.

Esta teoría es, tal vez, la menos amigable para el caso de los ANH, pues inmediatamente rechaza como objetos de discriminación a todos los ANH que no interactúan socialmente con humanos, de manera que los animales silvestres no pueden ser discriminados. Esta observación podría desarrollarse en una sugerente crítica a esta teoría ¿es necesario interactuar socialmente para ser discriminado? Imaginemos un caso de marginación o aislamiento crítico donde toda interacción social se ve imposibilitada, imaginemos que esto le ocurre a todo un grupo de personas con alguna propiedad física en común y que esta práctica es moralmente injustificada. ¿No estamos frente a un evidente y alarmante caso de discriminación?⁹

Otras críticas a estas teorías hacen énfasis no en la característica social, sino en la grupal. Desde el análisis interseccional se ha desarrollado una crítica antiesencialista a los grupos sociales, a

⁹ Podría responderse a esta crítica que privar a los miembros de un grupo de la interacción (y de los beneficios de la cooperación) social es un acto de discriminación. Esto abre la puerta a la discriminación a animales silvestres, por lo que fortalece el argumento de este capítulo.

partir de esta crítica cabe preguntarse si hay un sentido no trivial de entender lo que son los grupos sociales salientes.¹⁰ Incluso si este reto puede ser superado, el análisis cuestiona si la discriminación sólo ocurre por pertenecer a un determinado grupo social. Una de las iluminadoras observaciones de Kimberle Crenshaw es que las mujeres negras en Estados Unidos no solamente sufren discriminación como personas negras, ni como mujeres, ni la discriminación que sufren es la suma de la discriminación que sufren estos dos grupos.¹¹

Pero aún si estas críticas no son aceptadas, es claro que diversos animales son objetos de discriminación por grupo social. Tanto los animales domésticos que viven dentro de nuestra sociedad: perros, gatos, vacas, cerdos, etc., como los animales *liminales*¹² que viven en los márgenes de ella: ardillas, palomas, ratas, etc., interactúan socialmente con los humanos. Más aún, el hecho de que sean considerados como miembros de especies no humanas determina la mayoría, sino es que todas, sus interacciones sociales. Por ejemplo, consideremos el caso de los perros: ellos deben salir a la calle con correa, tienen sus espacios delimitados en parques (si es que lo tienen), deben acudir a sus propias instalaciones médicas y no pueden participar de la vida política.

Imagino que en este punto podría objetarse que los animales domésticos no son parte de nuestra sociedad, pues un miembro de

¹⁰ Natalie Stoljar, "Discrimination and Intersectionality", en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 68-79.

¹¹ Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", en University of Chicago *Legal Forum*, núm. 1, art. 8, University of Chicago, 1989, pp. 139-168.

¹² Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 352.

nuestra sociedad debe, necesariamente, ser humano. Argumentos similares han sido presentados contra etólogos que hablan de *culturas de animales no humanos*.¹⁵ Me cuesta trabajo imaginar esta crítica que se plantea de buena fe, y aún más trabajo imaginar una especificación no *ad hoc* que permita justificar esta objeción, si los animales domésticos (y liminales) interactúan socialmente y de manera análoga a como lo hacen otros humanos con nosotros, eso debería ser suficiente para el argumento que aquí presento.

Varios de los actos que enumeré para ejemplificar que los perros son un grupo socialmente relevante son considerados desventajosos por quienes consideran a un perro como parte de su familia. Por esto en algunos lugares del mundo la obligación legal de usar correa se ha suprimido,¹⁴ mientras que cada vez hay mayor presión para que los veterinarios satisfagan estándares análogos a los de los médicos humanos.

Pero el caso de la discriminación por grupo es aún más claro cuando consideramos animales domésticos menos favorecidos por los humanos. Los cerdos son animales sumamente inteligentes (probablemente más que los perros), capaces de generar empatía y propensos al juego desde la primera semana de vida. Sin embargo, la mayoría de ellos nacen en jaulas sin el suficiente espacio para que su madre pueda levantarse o para que puedan jugar. Son separados de su madre a las pocas semanas de vida y mantenidos en espacios pequeños, sin luz y sin posibilidad de esparcimiento o de estimulación externa. Por último, son asesinados entre los cinco y ocho meses de vida, cuando su esperanza de vida alcanza los veinte

¹⁵ Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, Londres, W. W. Norton & Company, 2018, 336 pp. En <<https://doi.org/10.1215/0961754x-4362691>>.

¹⁴ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*; Kaplan, *op. cit.*

años.¹⁵ ¿En qué sentido podríamos sostener que éstos no son actos desventajosos para los animales no humanos? Concluyo, los ANH (particularmente los domésticos) son un grupo socialmente relevante lo que, aunado a los tratos desventajosos que reciben, parece que debería permitirnos considerarlos objetos de discriminación por grupo social.

Discriminación inmoral

La segunda teoría sobre la discriminación pone énfasis en el acto que da lugar a la discriminación. De acuerdo con esta teoría:

- El acto desventajoso debe estar moralmente justificado para no ser inmoral.¹⁶

Normalmente cuando se describe un acto como discriminatorio se hace con la intención de criticarlo moralmente, más aún, este concepto resuelve el problema que presentaba la discriminación genérica. Consideremos los ejemplos discutidos previamente. El caso de la negación del voto a la mujer es un caso de discriminación inmoral pues claramente las mujeres tienen un derecho moral al voto. Derecho justificado en las mismas razones que le dan el derecho al voto a cualquier otro ciudadano. Por otra parte, quienes no son el mejor candidato para un puesto laboral no son

¹⁵ Marek Špinka, “Advances in pig welfare”, en *Advances in Pig Welfare*, Reino Unido, Woodhead Publishing, 2018. En <<https://doi.org/10.1016/c2015-0-05682-9>>.

¹⁶ Hay una ambigüedad entre que un acto esté injustificado considerando todas las cosas y estar *prima facie* injustificado. Esta distinción no juega un papel importante en mi argumentación, por lo que mantengo esta ambigüedad a lo largo del texto.

tratados injustificadamente al negárseles el puesto laboral, por lo que éste no es un caso de discriminación inmoral.

Desde esta teoría sobre la discriminación, la posibilidad de que los ANH puedan ser discriminados descansa en si ellos pueden ser objeto de actos moralmente injustificados. A pesar de que la respuesta evidente parezca ser afirmativa, esta cuestión se ha identificado, en los debates filosóficos, como el problema de la consideración moral de los animales no humanos. Cuestión que levantó un intenso debate a partir de la publicación de *Liberación Animal* por Singer y de *En defensa de los derechos de los animales* por Tom Regan.¹⁷

Actualmente, el consenso general entre los filósofos morales es que los ANH merecen consideración moral. Sin embargo, aún hay debate en cuanto a qué derechos y obligaciones implica esto, de qué tipo son y qué relación tienen con el resto de las prescripciones morales.¹⁸

Existen, a grandes rasgos, dos argumentos que han provocado este consenso. El primero es el argumento sobre las bases de la consideración moral, el segundo es el conocido como argumento de los casos marginales.¹⁹

Revisemos el primer argumento. Este argumento parte de la pregunta ¿qué es lo que hace que una acción sea incorrecta? Por ejemplo, consideremos el caso de matar. Es materia de consenso que matar es un acto inmoral, al menos en el caso humano. No es de sorprenderse que los filósofos hayan ofrecido varias explicaciones sobre la inmoralidad del acto de matar. Algunas de las expli-

¹⁷ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 2004.

¹⁸ C. W. Morris, "The Idea of Moral Standing", en T. L. B. R. G. Frey [ed.], *Handbook of Animal Ethics*, 2017, pp. 256-275.

¹⁹ Jan Narveson, "Animal Rights", en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, núm. 1, 1977, pp. 161-178. En <<https://doi.org/10.1017/S0021937100024837>>.

caciones han sido: la privación de una vida futura,²⁰ el sufrimiento durante el acto de matar,²¹ la privación de placeres futuros,²² las frustraciones de planes a realizarse,²³ la ausencia de consentimiento²⁴ o la simple eliminación de una vida.²⁵ Estas respuestas apuntan a que, si un ser experimenta este tipo de privaciones o experiencias, entonces matarlo será inmoral. Sería arbitrario pensar que sólo en el caso humano la existencia de estas circunstancias presenta un problema moral. Y estaríamos admitiendo que ninguna de las explicaciones previas es *suficiente* para explicar la inmoralidad de matar, dado que siempre faltaría la propiedad adicional de ser un humano.

La observación anterior apunta a la necesidad de identificar las propiedades que un ser debe tener para poder experimentar esas privaciones o experiencias. La privación de una vida futura requiere poder experimentar lo que es vivir, es decir, *tener estados mentales*. El sufrimiento durante el acto de matar requiere la capacidad de experimentar sufrimiento, lo que se ha llamado *sintiencia* o la capacidad de experimentar estados mentales *cualitativos* como el placer, el dolor y otras emociones o sentimientos. La privación de placeres futuros requiere, de nuevo, la sintiencia. La frustración de planes a realizarse requiere la capacidad de establecer estos planes, lo que, a su vez, parece requerir la capacidad

²⁰ Don Marquis, "Why Abortion is Immoral Author", en *The Journal of Philosophy*, vol. 86, núm. 4, abril de 1989, pp. 183-202.

²¹ Singer, *op. cit.*

²² Regan, *op. cit.*

²³ Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995.

²⁴ T. M. Scanlon, "What We Owe to Each Other", en *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/Londres, 2000.

²⁵ Dale Jamieson, *Ethics and the Environment, An Introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

de concebirse como un ser a través del tiempo, esto en particular implica la *autoconciencia*. La ausencia de consentimiento requiere la capacidad de consentir, o al menos de asentir. Por último, para eliminar una vida lo único necesario es que el ser la tenga.

Todas estas propiedades son satisfechas por al menos una especie de ANH, y la mayoría, podemos asumir, son satisfechas por la gran mayoría de ellos. Hoy tenemos evidencia que muestra que los ANH tienen otras mentes y éstas tienen estados mentales cualitativos. Los animales experimentan, al menos, placer y dolor. Hay señales de que varios primates superiores tienen una concepción sobre el tiempo y sobre ellos viajando a través de él. La mayoría de los animales que establecen contacto con los humanos tienen la capacidad de comunicar su disgusto o consentimiento.²⁶ Por último, obviamente todos los ANH tienen una vida. Esto concluye el argumento sobre por qué es incorrecto matar a ANH, argumentos análogos se han presentado para el caso de otros actos.

Este argumento es uno de los más sólidos que se ha ofrecido en la ética aplicada contemporánea, pues muestra que las principales teorías éticas contemporáneas: consecuencialismo, deontología, contractualismo, ética del cuidado, ética de las virtudes y otras más²⁷ extienden la consideración moral a los ANH. Sin embargo, algunos filósofos no han sido convencidos por este argumento. De acuerdo con ellos, aun cuando una condición explique por qué está mal matar en el caso humano, esto no necesariamente implica que si la condición se presenta en el caso no humano la conclusión sea inmediata, pues es posible que existan diferencias relevantes que prevengan esta inferencia.

²⁶ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*; Regan, *op. cit.*; Singer, *Practical Ethics...*; Waal, *op. cit.*

²⁷ Peter Singer [ed.], *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 415.

Para responder a esta preocupación se ha presentado el argumento de los casos marginales. Este argumento, en su interpretación usual, presenta un reto a quien desee no extender la consideración moral a los ANH. El reto afirma que todo argumento que pretenda excluir moralmente a todos los ANH debe encontrar una propiedad humana que satisfaga las siguientes tres condiciones:

- Condición de igualdad: estar igualmente distribuida entre todos los humanos.
- Condición de exclusión: no estar presente en ningún animal no humano.
- Condición de relevancia: ser moralmente relevante.

La primera condición establece un requerimiento mínimo de igualdad. Es ampliamente aceptado que todos los seres humanos somos moralmente iguales, por lo tanto, una propiedad que pretenda excluir a todos los ANH debe preservar esta igualdad en dos sentidos. Primero, debe asegurar que todos los humanos sean moralmente considerados. Segundo, debe asegurar que esta consideración moral sea igual para todos. La segunda condición establece el objetivo principal de quien niega la consideración moral a otros ANH. Y la tercera condición es una condición mínima para que esta propiedad pueda ser considerada desde la perspectiva de una teoría ética. Ninguna teoría ética plausible puede tomar en consideración propiedades que no sean moralmente relevantes.

Si tal propiedad existiese, entonces sería posible excluir a todos los ANH, de manera similar a como la sintiencia o la autoconciencia permiten excluir a las piedras de la consideración moral. Sin embargo, de acuerdo con el argumento de los casos marginales, tal propiedad no existe.

Consideremos las propiedades que parecen satisfacer la condición de igualdad: racionalidad, sintiencia, conciencia o vida. Todas ellas incumplen con la condición de exclusión. Existen registros de diversos primates y aves que pueden contar, sumar, tomar decisiones complejas o diferenciar formas y colores para completar una tarea, lo cual es prueba de su racionalidad.²⁸ Mientras que la sintiencia, la conciencia o la vida incluyen aún a más ANH.

Consideremos las propiedades que satisfacen la exclusión: capacidad de abstracción desarrollada o lenguaje hablado desarrollado. Existen humanos que no poseen estas propiedades: infantes, personas de edad avanzada o personas con discapacidades cognitivas o mentales.

Estos ejemplos muestran la fuerza retórica de este argumento. La idea de éste es que existe una tensión entre la condición de igualdad y la condición de exclusión. Mientras más restrictiva sea una propiedad, más se acercará a alcanzar la exclusión, pero al alcanzarla habrá dejado de cumplir la igualdad. Mientras más inclusiva sea la propiedad más se acercará a la igualdad, pero entonces quedará corta en cuanto a la exclusión. La única propiedad que resuelve esta tensión es la trivial propiedad de ser miembro de la especie *Homo sapiens*. Pero esta propiedad incumple la condición de relevancia.

Estos dos argumentos son ampliamente aceptados como suficientes para establecer la consideración moral de los ANH. Si además consideramos los casos de tratos desventajosos a los ANH previamente descritos, podemos concluir que los ANH son objetos de discriminación inmoral.

²⁸ Waal, *op. cit.*

Discriminación arbitraria

La tercera teoría sobre la discriminación pone énfasis en la razón que da lugar a la discriminación inmoral. De acuerdo con esta teoría:

- La discriminación es inmoral cuando la razón para justificar el acto es irrelevante.

Esta teoría ofrece una explicación muy intuitiva respecto a por qué un acto es discriminatorio: la razón que lo justifica es sencillamente irrelevante. De igual manera que las otras teorías, este concepto resuelve el problema que presentaba la discriminación genérica. Consideremos, de nuevo, nuestros ejemplos. El caso de la negación del voto a la mujer es un caso de discriminación arbitraria, pues el sexo de una persona es irrelevante respecto a su capacidad para ejercer el voto y también es irrelevante respecto al hecho de que las decisiones de sus representantes tienen un impacto en intereses. Por otra parte, el caso del rechazo de quien no sea el mejor candidato a un puesto no nos presenta una razón irrelevante, pues una de las razones más importantes para negarle un puesto laboral a alguien es que exista un candidato con mejores aptitudes.

Esta es, probablemente, la teoría que las personas tienen en mente cuando excluyen del discurso sobre la discriminación a los ANH. Consideremos el caso de los derechos políticos o civiles. Usualmente se presenta como una reducción al absurdo de estos derechos el caso del derecho al voto de los ANH.²⁹ Sería ridículo garantizarle el derecho a votar a todos los animales domésticos,

²⁹ Martha Nussbaum, "Frontiers of Justice", en *History of the Human Sciences*, vol. 19, núm. 4, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

más aún a los animales liminales o salvajes, lo que demuestra que el hecho de ser un ANH es relevante para no tener derecho al voto. Siendo así, no es discriminatorio negarle a los ANH algunos derechos políticos. Un argumento similar se puede presentar para el caso del acceso de los ANH a establecimientos: los ANH no son higiénicos, además de que no representa un daño para ellos no poder acceder a estos espacios. Esto muestra que ser un ANH es relevante para negar el acceso, y, por lo tanto, no es discriminatorio.

Existen tres líneas de crítica a este argumento, que representan tres argumentos por los cuales los ANH son objetos de discriminación en esta teoría. El primer argumento es un caso particular del argumento sobre las bases de la consideración moral. Preguntémonos ¿por qué es incorrecto negarle el derecho al voto a un ser humano? Ya hemos adelantado dos respuestas. La primera es que los seres humanos podemos expresar nuestras preferencias por un representante, por una ley o por una política, y que en un sistema democrático estas preferencias deben ser respetadas y consideradas. La segunda es que los seres humanos tenemos intereses y éstos se ven afectados por las decisiones que los servidores públicos realizan, por lo que es su obligación considerarlas en su deliberación.

Sin embargo, los ANH tienen ambas características. Los ANH pueden manifestar y comunicar diversas preferencias. Estas preferencias no son tan específicas como para discernir entre dos propuestas políticas, pero sí entre sus consecuencias: los impactos en el espacio público que utilizan o el impacto en el medio ambiente en general.⁵⁰ Los ANH también tienen intereses que se ven afectados por la política pública,⁵¹ como el interés en alimento, resguardar

⁵⁰ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*

⁵¹ Alasdair Cochrane, *Sentientist Politics, A Theory of Global Inter-Species Justice*, Oxford University Press, 2018.

do, un medio ambiente sano, etc. Este argumento sugiere que los ANH tienen derecho a algún tipo de participación política.

Pasemos al segundo argumento. Las razones presentadas en el párrafo anterior tienen, evidentemente, diversas complicaciones. Una es que el derecho al voto parece requerir otras capacidades más allá de la comunicación general de preferencias, por ejemplo, la capacidad de comprender con precisión el funcionamiento de un sistema político y las implicaciones del voto en él. Ante esta complicación se puede presentar otra versión del argumento de los casos marginales ¿realmente todos los humanos tenemos una avanzada comprensión del mecanismo de los sistemas políticos modernos? ¿Estamos preparados para negarles derechos políticos a los humanos que no tengan la *capacidad* de alcanzar este nivel de comprensión? Varios filósofos políticos contemporáneos difieren, esto ha llevado a argumentar que la manifestación de preferencias es suficiente para garantizar los derechos políticos y el desarrollo de nuevos modelos para garantizar la participación política de todos los humanos.⁵² Si no hay capacidades necesarias más allá de la comunicación de preferencias para garantizar los derechos políticos, entonces los ANH tienen estos derechos.

El tercer argumento parte de observar que la discusión previa es ampliamente irrelevante para el caso de la discriminación por irrelevancia a los ANH. Puede ser el caso que los ANH no tengan derechos civiles ni políticos, pero esto no muestra que no existan muchos otros actos desventajosos de los que los ANH son objeto y que la razón de ser no humanos sea irrelevante para este trato. Recordemos las prácticas de la industria ganadera hacia los cer-

⁵² Anita Silvers y Leslie Pickering Francis, "Liberalism and Individually Scripted Ideas of the Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency", en *Social Theory and Practice*, vol. 33, núm. 2, 2007, pp. 311-334.

dos. Claramente el hecho de pertenecer a una especie no humana es insuficiente para justificar la violencia, el daño y el asesinato a los cerdos en esta industria. Los cerdos tienen una vida, sufren dolor, además de ser privados de los placeres que podrían disfrutar durante la gran mayoría de su vida. El hecho de que su vida y sus placeres puedan ser radicalmente distintos a los de muchos humanos es irrelevante para justificar su privación. Sumemos a esta observación que otros muchos animales padecen tratos similares en la industria ganadera, y que el total de animales en esta industria supera varias veces el de la población humana.

Estos tres argumentos establecen sólidamente el caso de la discriminación por irrelevancia a los ANH.

Discriminación legal

La cuarta teoría establece que la discriminación es incorrecta cuando:

- El acto es ilegal o la víctima de discriminación pertenece a un grupo con protecciones legales especiales.

Esta teoría es común en la teoría del derecho. Sin embargo, no goza de buena reputación en la teoría moral. Existen dos principales razones para ello. La primera es que introduce elementos moralmente cuestionables: existen precedentes de leyes inmorales o injustas, por ello no sería acertado considerar que la legalidad es un parámetro aceptable en una teoría moral. La segunda es que esta propuesta parece entender el proceso al revés: las leyes son establecidas a partir de debates y consensos políticos, comúnmente en estos procesos se apela a razones morales. Esto muestra

que es la moralidad la que informa y constriñe a la legalidad y no al revés. Siendo este un ensayo sobre teoría moral, esta teoría es irrelevante para sus objetivos.

Sin embargo, no está de más mencionar que aún de acuerdo con esta teoría los animales pueden ser discriminados. Existen casos documentados de ANH siendo objetos y sujetos de derecho desde hace cientos de años, además tenemos algunos casos contemporáneos relevantes, como el caso de *Sandra*, la orangutana reconocida legalmente como persona no humana en Argentina,³⁵ o el caso en el que se ha reconocido que el derecho a la expresión cultural no puede incluir prácticas que maltraten o dañen a otros animales en la polémica sobre el caso de los galleros en México.³⁴

Así concluye mi revisión de las teorías simples sobre la discriminación, los argumentos presentados se extienden naturalmente al resto de teorías sobre discriminación. De esta manera el análisis de esta sección en conjunto presenta un argumento deductivo sobre la discriminación a los ANH.

LOS ANIMALES NO HUMANOS SON DISCRIMINADOS, UN ARGUMENTO POR ANALOGÍA

El argumento presentado en la sección anterior tiene una debilidad importante, asume que al menos una de las teorías simples sobre la discriminación o una de las teorías complejas que pueden construirse a partir de ellas es correcta. Si el lector no acepta esta

³⁵ Enric González, “‘Sandra’, la orangutana que se convirtió en ‘persona’”, en *El País*, 22 de junio de 2019. En <https://elpais.com/elpais/2019/06/17/eps/1560778649_547496.html>.

³⁴ *Cfr.* Constitucional la prohibición de las peleas de gallos, 2018. En *Mi Abogado En Linea*. En <<https://miabogadoenlinea.net/inicio/12250-constitucional-la-prohibicion-de-las-peleas-de-gallos>>.

premisa, entonces no está obligado a aceptar su conclusión. Esta sección presenta otro argumento que robustece el argumento previo.

El objetivo de esta sección es mostrar que existen analogías entre el racismo, el sexismo, el capacitismo, así como otros tipos de discriminación con el trato que reciben los animales no humanos. Si estas analogías son importantes y no existen buenas razones para dudar de un razonamiento por analogía, entonces esto establece el caso de los ANH como objetos de dominación.

En lo que sigue voy a exponer dos clases de analogías: paralelismos y causas comunes, las primeras son analogías morales, mientras que las segundas son puramente descriptivas. Según lo entiendo en este capítulo, establecer la existencia de un paralelismo entre dos hechos es establecer la existencia de una similitud moral entre ambos hechos. Ejemplos de estas semejanzas pueden ser, dos hechos que son condenados por el mismo principio moral o dos hechos intuitivamente similares moralmente hablando. Por otra parte, establecer una causa común es establecer que ambos hechos son explicados apelando a un tercer hecho que tiene un vínculo causal con ambos.

Racismo

Establecer analogías entre el racismo y la discriminación a los ANH es sencillo, si prestamos atención de la manera como opera el racismo. Este tipo de discriminación establece, primero que nada, una pretendida propiedad biológica (la raza); a partir de ella se categoriza a la población en diversos grupos;³⁵ posteriormente

³⁵ En este punto usualmente también se establece que los miembros del grupo al que uno pertenece son superiores a los miembros de los otros.

establece que la pertenencia a estos grupos tiene una relevancia política, social o moral.⁵⁶ Esta manera de operar del racismo es completamente análoga a la manera de operar del especismo. Es decir, existe una causa común: un discurso que establece a partir de una propiedad biológica distinciones en el ámbito social. Esta analogía incluso tiene un trasfondo histórico. La taxonomía, la ciencia que clasifica a los animales en diversas especies tuvo una importante influencia en los discursos pseudocientíficos que pretendían justificar la existencia biológica de las razas humanas.⁵⁷

Sin embargo, existe una disanalogía importante. Hoy en día sabemos que las razas humanas no son una categoría biológica, sino puramente social. A pesar de esto, el racismo aún es una realidad, esto muestra que la imagen previamente descrita del racismo es errónea.

Existen dos respuestas a esta observación. La primera respuesta es que si bien las razas no son una clase natural como se quiso argumentar hace varios siglos, hoy en día tampoco es claro que las especies biológicas lo sean.⁵⁸ De manera que la disanalogía no es tal, los discursos racistas *asumían* (sin fundamento) que la categoría de raza tenía un trasfondo biológico, análogamente los discursos especistas asumen (no sabemos si con fundamento o sin él) que las especies tiene un trasfondo similar. La segunda respuesta es que nunca ha sido claro que la categoría de raza fuera

⁵⁶ Kwame Anthony Appiah, "How To Decide If Races Exist", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, núm. 3, pp. 365-382. En <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2006.00202.x>>.

⁵⁷ John S. Wilkins, *Species: A History of the Idea*, Species and Systematics, University of California Press, 2009.

⁵⁸ M. Ereshefsky, "Species", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/species/>>.

puramente biológica. Desarrollos contemporáneos antirracistas³⁹ plantean que la categoría de “lo humano” siempre ha sido socialmente construida, a su vez las categorías de género, raza y especie, entre otros, se han desarrollado para excluir a individuos de esta categoría, esto explica por qué aun cuando la categoría de raza se ha rechazado desde la biología, el racismo sigue siendo un fenómeno social. Si estos desarrollos son acertados, lo esencial de los discursos racistas no es que abreen de un discurso biológico, sino de sus implicaciones políticas.

Más allá de las causas comunes, algunos filósofos han argumentado que existen evidentes paralelismos morales. Una respuesta natural a la pregunta ¿qué está mal con el racismo?,⁴⁰ es que niega un principio de igualdad, un principio que trasciende las barreras de raza. De acuerdo con Singer éste es el famoso *principio de igual consideración de intereses*, un principio que trasciende las barreras de especie. Si este principio (o alguno similar) es correcto e identifica una característica inmoral del racismo, entonces existe un importante paralelismo entre el racismo y el especismo.

Sexismo

Si lo que levanta dudas sobre las analogías entre el racismo y el especismo es que la raza no es una categoría biológica, entonces el caso entre el sexismo y el especismo debe estar libre de ellas. Más allá de que el sexo es una categoría biológica y, por lo tanto,

³⁹ A. Ko y S. Ko, *Aphro-isms, Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, Lantern Books, 2017.

⁴⁰ Peter Singer, “Is racial discrimination arbitrary”, en *Philosophia*, núm. 8, 1978, pp. 185-203.

que encaja en el proceso general que describe al racismo, existen otras cinco analogías entre el especismo y el sexismo.⁴¹

La primera analogía, sugerida por el ecofeminismo, identifica como causa común de la discriminación hacia las mujeres y hacia los ANH al sistema patriarcal y su dominación de la naturaleza. De acuerdo con estas autoras, la psicología masculina moderna establece como binarios la razón y la naturaleza, exalta al primero de éstos, y por lo tanto justifica que la razón domine a la naturaleza. Además, identifica a las mujeres y a todos los ANH como parte de la naturaleza.⁴²

La segunda analogía, sugerida por autoras como Carol Adams, identifica como causa común del sexismo y el especismo al consumo de carne. Esta práctica tiene dos efectos. El primero es un efecto político. Debido a que en diversas sociedades humanas el consumo de carne se convirtió en una práctica social importante y que el control de este recurso estaba en manos de cazadores masculinos, esto permitió que los hombres establecieran un control político que posibilita y refuerza la discriminación a los ANH y a las mujeres. El segundo efecto ocurre a través de lo que Adams llama *referente ausente*. A través del consumo de la carne los ANH se vuelven un referente ausente al menos de dos maneras. La primera es literal, pues desaparecen al ser consumidos. La segunda es lingüística, ya que utilizamos palabras como carne, milanesa, filete, etc., para referirnos a los cuerpos de los animales, en lugar de llamarlos músculo o cadáver. Adams argumenta que el mecanismo del referente ausente también desempeña un papel en la

⁴¹ Alasdair Cochrane, *An Introduction to Animals and Political Theory*, The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series, 2010.

⁴² Josephine Donovan y Carol J. Adams [eds.], *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

discriminación hacia las mujeres. A través del feminicidio las mujeres son literalmente eliminadas, y a través de expresiones como “la ‘violación’ de la tierra” son eliminadas del lenguaje.⁴³

La tercera analogía profundiza el análisis del *lenguaje* como causa común de ambas discriminaciones.⁴⁴ Consideremos expresiones como perra, zorra o gata. Estas expresiones tienen un sentido despectivo particular que no está presente en sus contrapartes masculinas: perro, zorro o gato. Esto sugiere dos reflexiones. La primera es que la intersección entre lo femenino y lo no humano tiene un significado particularmente despectivo del que carece cada término por separado. El segundo es que si el primer grupo de términos se utiliza de manera despectiva esto sólo puede ser porque se asume que los ANH tienen un estatus inferior al de los humanos y este estatus se está asociando a las mujeres al referirse a ellas como si lo fueran.

La cuarta analogía identifica como causa común la *objetivación*. A lo largo de la historia miembros de ambos grupos han sido concebidos como objetos, ya sea por ser legalmente propiedad o porque al disfrutar de ellos únicamente como piezas estéticas o fuentes de placer para los discriminadores, se les niega relevancia a sus intereses o emociones.⁴⁵

La quinta analogía identifica un paralelismo a través de la tradición de la *ética del cuidado*. Diversas pensadoras feministas han argumentado que las teorías éticas clásicas deben ser complementadas o reemplazadas por una ética que ponga mayor énfasis en el

⁴³ Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, Nueva York, Continuum, 2010, p. 68.

⁴⁴ C. Mackinnon, “Of Mice and Men: A Fragment on Animal Rights”, en Carol J. Adams y Josephine Donovan [eds.], *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

⁴⁵ Adams, *op. cit.*

cuidado y las emociones.⁴⁶ De acuerdo con estas propuestas es la marginación de estas ideas la que ha permitido y reforzado la discriminación hacia las mujeres. Se ha argumentado que debido a los roles de género que históricamente se les ha asociado a las mujeres, ellas son más propensas a pensar la ética desde el cuidado, y no desde los principios, además de poner mayor énfasis en las emociones que en la razón. El menosprecio del cuidado y de las emociones ha permitido, a su vez, discriminar y marginar a las mujeres. Desde esta tradición, diversas pensadoras han argumentado, es sencillo extender la consideración moral a otros animales.⁴⁷ Al escuchar a los cuidadores de animales domésticos, silvestres y liminales es fácil entender por qué deben ser moralmente considerados. Una conclusión similar se alcanza al prestar atención a las emociones que nos genera la violencia o la generosidad y la bondad hacia ellos.

Capacitismo

Las analogías entre la discriminación por discapacidad y la discriminación a los animales no humanos son evidentes, he apelado a ellas en diversas partes de este capítulo. Por una parte, las personas con discapacidades han sido discriminadas por su apariencia física, su incapacidad de realizar actividades productivas bajo las condiciones estadísticamente promedio, su menor desarrollo del lenguaje hablado, sus diferentes capacidades cognitivas o mentales o su mayor dependencia del cuidado y la cooperación social.⁴⁸

⁴⁶ Virginia Held, *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Routledge, 2018.

⁴⁷ Donovan y Adams, *op. cit.*

⁴⁸ Sunaura Taylor, *Beasts of Burden, Animal and Disability Liberation*, The New Press, 2017.

Todas estas razones también han causado la discriminación de los ANH. De manera que causas comunes de la discriminación a ambos grupos no faltan.⁴⁹

Simultáneamente, los pensadores que han discutido el problema de la discapacidad han argumentado que la dignidad humana y la consideración moral, no descansa en el uso del lenguaje hablado, la capacidad racional, la independencia ni ninguna de las otras características por las que los humanos con discapacidades difieren del resto. Si tener estas características no excluye a los humanos de la consideración moral, entonces tampoco lo hace en el caso de los ANH.⁵⁰ Por lo tanto, existe un fuerte paralelismo moral entre los individuos de ambos grupos. El argumento de los casos marginales, en su interpretación clásica, no es más que un uso retórico de este paralelismo.⁵¹

Discriminación por preferencia sexual

Las analogías entre estos dos tipos de discriminación no se han explorado ampliamente, o al menos no en la literatura que pude consultar. Sin embargo, existe al menos un paralelismo interesante. Una de las definiciones más difundida de especies, a pesar de sus problemas, refiere a la capacidad reproductiva de un grupo de individuos.⁵² Si ésta es la definición que los humanos tienen en

⁴⁹ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*

⁵⁰ Silvers y Francis, *op. cit.*

⁵¹ Oscar Horta, "What is Speciesism?", en *Journal of Agriculture and Environmental Ethics*, 2010, pp 23, 243-266. En <<https://doi.org/10.1007/s10806-009-9205-2>>.

⁵² Esta definición tiene una inmensa cantidad de problemas. No puede extenderse a individuos con reproducción asexual. Es ambigua, la incapacidad de reproducción puede deberse a razones genéticas, conductuales o geográficas. Es muy difícil de verificar

mente cuando justifican actos desventajosos hacia los animales, entonces la capacidad reproductiva desempeña un papel central en su actuar. Paralelamente, la capacidad de reproducirse, formar una familia y un hogar ha sido un elemento central en la discriminación hacia las personas con preferencias sexuales no heterosexuales. Éste ha sido un elemento tanto en la justificación de las prácticas desventajosas, como en la implementación de las mismas, pues se les ha privado de la posibilidad de adoptar o de procrear un hijo por medios no convencionales.

Existen también analogías entre la discriminación por edad y la discriminación a los ANH, pues ambas son análogas a la discriminación por discapacidades. También hay analogías entre la discriminación a los migrantes humanos y los migrantes no humanos, pues los individuos que más migran pertenecen a especies no humanas. Por último, también hay analogías con la discriminación por apariencia física, las cuales son más que evidentes. Termino aquí la discusión pues asumo que el objetivo de esta sección ha sido ampliamente alcanzado.

empíricamente. No es transitiva, como en el caso de especies anillo, donde un individuo de la especie A puede reproducirse con un individuo de la especie B, y uno con la B con uno de la especie C, pero individuos de la especie A y B no pueden reproducirse. Adicionalmente, esta definición sin especificación ulterior permite que individuos que usualmente se clasifican como pertenecientes a distintas especies pertenezcan a la misma, como los caballos y los burros o los tigres y los leones. Para resolver este problema usualmente se postula que su descendencia debe ser fértil. Pero esto levanta aún más problemas: existen especies donde la descendencia de individuos de especies distintas no puede reproducirse entre sí, pero sí pueden reproducirse con individuos de cada una de las especies que los engendraron. *Cfr.* Russell Powell, “On the Nature of Species and the Moral Significance of their Extinction”, en Tom. L. Beauchamp y R. G. Frey [eds.], *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 604-622.

OBJECIONES

En las dos secciones anteriores he ofrecido dos argumentos por los cuales los ANH son discriminados. Sin embargo, existen algunas objeciones que el lector puede tener en mente por las cuales aún se resista a aceptar la conclusión de éstos. En esta sección quisiera revisar y refutar algunas de éstas.

Los derechos humanos

He afirmado en múltiples ocasiones que la simple característica de ser un humano es moralmente irrelevante y que motivar o justificar un acto desventajoso basándose en la idea de que alguien que no satisface esa propiedad es un acto discriminatorio. Pero ¿no es la teoría de los derechos humanos (DDHH) un claro ejemplo de que esta idea está equivocada?

La teoría de los DDHH afirma que todos los humanos tenemos ciertos derechos universales e inalienables solamente por ser humanos. Esta teoría es ampliamente aceptada en discusiones académicas y en legislaciones tanto nacionales como internacionales. Siendo así, mi argumentación ha partido de un supuesto que es ampliamente rechazado en los ámbitos en los que quisiera fuera escuchado.

Es importante notar que la objeción que esta teoría presenta no puede ser fácilmente replicada apelando a las consideraciones que ya apunté sobre la influencia del ámbito legal en discusiones morales. La teoría de los derechos humanos no es únicamente una teoría legal, sino también un discurso ético. Esta teoría acude a nociones morales como dignidad, necesidades, intereses o capacidades. Adicionalmente, recoge intuiciones ampliamente difundidas.

Cuando un humano es sujeto a tratos degradantes, humillantes o indignos no es común referirnos a ellos con la expresión “está siendo tratado como un animal”, expresión que refleja la intuición de que “lo humano” es una propiedad moral relevante.

También es importante analizar el contexto en el que se desarrolló esta teoría. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial la comunidad internacional se encontraba en la búsqueda de un marco ético y legal que evitara los acontecimientos perpetrados por el nazismo, situación que acogió y promovió el surgimiento de la teoría de los DDHH. Sin embargo, los desarrollos de la ética animal a los que he recurrido en este capítulo no fueron desarrollados de manera robusta sino hasta las décadas de los setenta y ochenta. Por esta razón, la teoría de los derechos humanos, en sus desarrollos iniciales, no estaba al tanto de los argumentos en contra de sus supuestos y tampoco tenía especial interés en las consideraciones que estos sugieren, dadas las motivaciones de su desarrollo.

A pesar de lo anterior, vale la pena discutir la idea que esta teoría parece sugerir. Llamemos *supremacismo humano*⁵⁵ a la idea de que los seres humanos gozamos de un estatus moral superior al de los individuos pertenecientes al resto de las especies. Ya he criticado esta noción por no ser necesaria para explicar nuestras obligaciones morales y por ser moralmente arbitraria. Sin embargo, si esta noción es necesaria para fundamentar los DDHH y estos derechos son una herramienta moral y legal necesaria, entonces no parecería haber otra opción más que aceptar esta noción.

⁵⁵ Will Kymlicka, “Human rights without human supremacism”, en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 48, núm. 6, 2018, pp. 763-792. En <<https://doi.org/10.1080/00455091.2017.1386481>>.

Ciertamente sería una lástima que los ANH tuvieran que pagar el costo de sostener la teoría de los DDHH. Sin embargo, el argumento que esboqué al final del párrafo anterior descansa en la premisa de que el supremacismo humano es *necesario* para la teoría de los DDHH. Jaques Martin, uno de los primeros teóricos sobre estos derechos, mantenía esta posición. Para él, una de las principales virtudes de los Derechos Humanos era exponer en qué sentido el ser humano estaba por encima de la animalidad.

Afortunadamente, a finales del siglo pasado, los teóricos de los derechos humanos desarrollaron nuevas maneras de teorizarlos que no requieren, ni implican, el supremacismo humano. Ya sea porque somos vulnerables, porque tenemos *capabilities*⁵⁴ que la justicia demanda sean garantizadas o porque éstos están basados en una ética del cuidado.⁵⁵ Las teorías del fin de siglo mostraron que los DDHH no necesitan apelar al supremacismo humano, aunque hay autores que aún sostienen que si bien puede no ser necesario, tal vez sea deseable.⁵⁶

Una objeción inmediata a esta postura es el daño que una postura supremacista puede causar a los ANH. Si aceptamos que son moralmente inferiores esto tendrá implicaciones en lo que la moral, la justicia y la ley puede exigirnos cuando tratamos con ellos. Sin embargo, también hay objeciones a esta postura que sólo apelan a los daños humanos.

Por una parte, la evidencia muestra que mientras más gruesa es la línea que dibujamos entre los humanos y los no humanos, más fácil es deshumanizar socialmente a quienes son biológica-

⁵⁴ Nussbaum, *op. cit.*

⁵⁵ Held, *op. cit.*

⁵⁶ Jeremy Waldron, *One Another's Equals: The basis of human equality*, The Belknap Press, Harvard University Press, 2017.

mente humanos,⁵⁷ precisamente lo opuesto de lo que el discurso de los DDHH intenta lograr. Por otra parte, podemos realizar un análisis de costo-beneficio en esta teoría. Consideremos el problema de la tortura. Imaginemos dos argumentos contra la tortura, el primero incorpora una noción supremacista de dignidad humana, el segundo la rechaza. El primer argumento puede apelar al sufrimiento, la vulnerabilidad, y la pérdida de autonomía del humano que es torturado, además de la violación a su *dignidad humana* al rebajarlo al nivel de un animal. El segundo, también puede apelar al sufrimiento, la vulnerabilidad y la pérdida de autonomía, además de poder apelar a la extensa evidencia e investigación que existe del daño generado por este tipo de prácticas a los animales no humanos. Esta evidencia pareciera estar bloqueada al argumento supremacista, pues apelar a ella implicaría rebajar al humano a algo que es indigno. Es decir, el argumento supremacista se autolimita innecesariamente y no queda claro qué gana a cambio ¿realmente el discurso de la dignidad humana ofrece algo nuevo que no es cubierto por nuestro extenso vocabulario moral?

Es difícil encontrar en qué está basado y qué es lo que realmente logra este supremacismo parasitario de la teoría de los DDHH. Recordamos el argumento de los casos marginales. El supremacismo pareciera estar muy cerca de o bien vulnerar los derechos de las personas con discapacidades, los niños y las personas mayores o de postular una propiedad *ad hoc*. Se corre este riesgo a la par de posibilitar la deshumanización de grupos humanos marginados y de los animales no humanos. Se asumen todos estos costos para

⁵⁷ Kristof Dhont, Gordon Hodson, Kimberly Costello y Cara C. Maclnnis, "Social dominance orientation connects prejudicial human —human and human— animal relations", en *Personality and Individual Differences*, vols. 61 y 62, abril-mayo de 2014, pp. 105-108, 162. En <<https://doi.org/10.1016/j.jpaid.2013.12.020>>.

fundar un discurso que reniega de la animalidad sin aportar mucho al lenguaje moral, es decir, con muy pocos beneficios.

Desplazamiento

Mi discusión sobre la objeción de los DDHH pudo haber levantado una segunda preocupación. Tal vez el problema no es que el discurso de la discriminación no *pueda* extenderse a los ANH, sino que hay cosas más importantes que discutir y centrarnos en los problemas de los ANH sólo *desplazará* la atención de los problemas más urgentes.⁵⁸ Tengo tres respuestas a esta preocupación.

Mi primera respuesta es una observación crítica a este argumento. Tal y como me esforcé en mostrar en la discusión sobre la consideración moral de los animales, no está claro que los problemas humanos sean más *importantes* que los de los ANH, pero incluso si lo fueran, es obvio que no son más *urgentes*. La ganadería industrial, la responsable de la mayor cantidad de faltas morales a la mayor cantidad de ANH, es una de las principales responsables del uso de tierra, cambio climático e impactos en la salud pública. Todos estos son problemas de suma urgencia, incluso para quién considera a los ANH menos importantes.

Mi segunda respuesta es una crítica a un supuesto de este argumento. Se asume que el discurso sobre la discriminación y las teorías políticas y morales, en general, son un juego de suma cero: si se presta atención a una cuestión, esto sólo puede ocurrir a expensas de prestar menor atención a otra problemática. Este supuesto ha sido ampliamente criticado en otros contextos. Por ejemplo, como

⁵⁸ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*

cuando se argumentó que el discurso sobre la discriminación por género restaba atención a los problemas que presenta el racismo.

Mi tercera respuesta es más directa. El análisis interseccional ha mostrado los beneficios de prestarle atención a distintas vulnerabilidades. Enfocarse en la discriminación por género, lejos de restarle atención a la discriminación por raza puede ayudarnos a entender cómo opera. Un análisis que considera ambos puede exponer cómo la intersección de las discriminaciones afecta desproporcionadamente a algunas poblaciones, encontrar una causa común más profunda de ambas o identificar paralelismos que potencien nuestra crítica moral a ambos.

Trivialización

Tal vez asumir que los ANH puedan ser discriminados no desplaza la atención, pero sí *trivializa* el discurso de la discriminación. Si hasta los ANH pueden ser discriminados, entonces todos pueden ser discriminados, lo cual vacía de contenido al concepto, podría pensarse. El problema de la trivialización se puede entender como una afirmación sobre la teoría de la discriminación en abstracto o como una afirmación sobre las consecuencias empíricas de ésta.

La primera interpretación afirma que incluir a los ANH vacía de contenido a la teoría. Sin embargo, no hay razón para pensar que ampliar el universo de referencia de una teoría lo trivializa: la teoría de los derechos humanos fue concebida para ampliar la protección de la ley y la ética a *todos* los humanos, pero esta ampliación no la vació de contenido. La creencia de que esto podría pasar parece estar basada en el supuesto de que la “discriminación” a los ANH es trivial. He invertido mucho esfuerzo en mostrar que este supuesto debe ser rechazado.

La segunda interpretación afirma que incluir a los ANH tendrá la consecuencia de que en la práctica las personas pierdan interés en considerar si sus acciones son discriminatorias: “ser discriminado no tiene nada de especial, hasta los animales son discriminados”. Ya he argumentado por qué la percepción social de una gruesa línea entre los humanos y los no humanos no es algo benéfico para nadie.

Concluyo así mi discusión sobre las posibles objeciones a mi argumento. A partir de este punto asumo que el lector está convencido de que la discriminación a los animales no humanos es un problema moral digno de analizarse.

DISCRIMINACIÓN A LOS ANIMALES NO HUMANOS ¿POR MOTIVO DE ESPECIE?

Hasta este momento la tesis central del ensayo ha sido bastante débil: existe, al menos, un animal no humano víctima de, al menos, un trato desventajoso que constituye discriminación hacia él. Sin embargo, la tesis clásica de la ética animal es: los animales no humanos son discriminados porque son víctimas de tratos desventajosos basados en un prejuicio en contra de los miembros de otras especies, esto es el especismo.⁵⁹ No me he abocado a defender esta tesis porque creo que es falsa, o al menos problemática. En lo que sigue voy a exponer algunas de mis preocupaciones respecto a ella.

La tesis clásica afirma que el motivo de la discriminación hacia los ANH es

⁵⁹ Horta, *op. cit.*; Albersmeier, *Defining speciesism. Philosophy Compass*, 2020, pp. 1-9. En <<https://doi.org/10.1111/phc3.12708>>; Singer, “Is racial discrimination...”.

1. Que la discriminación contra los ANH es por motivo de especie, y
2. Que la discriminación contra los ANH es generada por un prejuicio.

La ética animal ha destinado mucho tiempo y esfuerzo en estudiar los prejuicios que los humanos tenemos contra los otros animales por pertenecer a otras especies, y poco tiempo estudiando otros tipos de discriminación de los que son objeto.

Comencemos con la primera parte de la tesis clásica. Mi crítica es que concebir la discriminación hacia los ANH como únicamente derivada de la pertenencia a una especie impide estudiar otros tipos de discriminación de los que *socialmente* son objeto.

La discriminación puede partir desde más arriba o desde más abajo en el orden taxonómico en relación con el nivel de la especie. Vayamos más abajo primero. Consideremos el problema de los perros “callejeros”. El problema de los perros sin un tutor humano es particularmente grave en América Latina, los perros en esta situación tienen una menor calidad de vida, menor esperanza de vida y son sujetos a tratos dañinos, degradantes y, francamente, crueles. En México, por tomar un ejemplo, existen cerca de 13 millones de perros que viven en la calle.⁶⁰ Sin embargo, contamos con programas públicos de vacunación y esterilización, así como con instituciones públicas de cuidado canino. Es decir, la situación de estos millones de perros no se explica porque haya un menosprecio a *todos* los miembros de la especie *canis lupus familiaris*.

⁶⁰ Esta es sólo una cifra aproximada pues, como una consecuencia más de la discriminación de la que son objeto, México no cuenta con un censo de su población canina. Cfr: Iván Saldaña, “México, país de América Latina en el que más perros son abandonados”, en *Excelsior*, 5 de enero de 2020, vol. 15, p. 48. En <<https://www.excelsior.com.mx/nacional/mexico-pais-de-al-en-el-que-mas-perros-son-abandonados/1356424>>.

Más aún, la industria de la venta de mascotas existe en México, es decir, los humanos deseamos que algunos perros formen parte de nuestras familias, algunos incluso están dispuestos a pagar considerables sumas de dinero porque así sea. Sin embargo, quienes están dispuestos a hacerlo, usualmente desean canes con especiales características físicas asociadas a una raza. Esto sugiere que estamos frente a un fenómeno de discriminación por motivos de raza,⁶¹ el cual puede ser agravado por la pertenencia a la especie.

Ahora vayamos más arriba de la especie en la taxonomía. Uno de los problemas que enfrenta la teoría de la discriminación es que los seres humanos no podemos repartir nuestro cuidado y atención con equidad entre todos los que la merecen. Esto no sólo se refleja en el caso humano. Ante los cambios que presenta el calentamiento global, los problemas de la extinción de especies o ante diversos desastres naturales, la atención brindada a los otros animales no es equitativa. Usualmente se refleja en megafauna, en particular en mamíferos. La atención que genera la posible extinción de alguna especie de felinos es mucho mayor a la que genera la de un reptil o un anfibio. A la par, la atención pública que reciben los tratos hacia grandes mamíferos en circos ha causado mucho mayor impacto en la legislación, que el que reciben reptiles en otros entornos de entrenamiento humano.⁶² Esto muestra que no sólo tenemos un sesgo por especie, sino por reino, clase, orden o algún otro taxón superior a la especie.

⁶¹ Es una lástima que en español sólo tengamos una palabra para referirnos a las razas humanas y a las razas animales: *race and breed* en inglés, apunto esto pues no quisiera sugerir que el fenómeno de discriminación por raza en perros es simplemente la suma de la discriminación por raza más la discriminación por especie.

⁶² Antonia Shann, “Wrestling Alligators Harms Their Welfare And Doesn’t Help Conservation”, en *Faunalytics*, 14 de enero de 2021. En <<https://faunalytics.org/wrestling-alligators-harms-their-welfare-and-doesnt-help-conservation/>>.

Por último, consideremos un interesante experimento mental sugerido por Dale Jamieson.⁶⁵ Asumamos que un día nos levantamos y escuchamos en las noticias sobre un nuevo descubrimiento científico, éste es sujeto de un amplio consenso entre los especialistas y la comunidad científica en general. Los científicos afirman que hay amplia y robusta evidencia científica para afirmar que la raza humana consta en realidad de al menos dos especies claramente distinguibles. Este descubrimiento es compatible con todas las definiciones sobre especie hoy en día aceptadas. Todo lo demás sigue igual, no hay diferencias estadísticamente significativas físicas, cognitivas, conductuales ni psicológicas entre los miembros de una especie y otra. No dudo que este descubrimiento sería usado por ideologías políticas que buscan segregar y oprimir a algunas poblaciones humanas para beneficio personal, lo que muestra que el racismo es un problema social serio, incluso para los animales humanos. Pero tampoco dudo que la mayoría de las personas al ser presentadas con este ejemplo sacarían la conclusión de que moralmente nada debería cambiar. Si todos los que previamente eran considerados humanos siguen manteniendo el resto de sus características, sería inmoral e injusto establecer distinciones basadas en esta nueva realidad científica. Negar derechos morales, civiles o políticos a los miembros de una especie o someterles a tratos desventajosos, en general, serían prácticas ampliamente rechazadas y condenadas moralmente. Si estoy en lo correcto en mi evaluación de este experimento mental, entonces el especismo no es *suficiente* para explicar la discriminación a los animales no humanos. La discriminación de los animales no humanos es un fenómeno so-

⁶⁵ Dale Jamieson, *Ethics and the Environment, ANH Introduction*, Cambridge University Press, 2008.

cial complejo, la discriminación por motivos de especie es sólo una pieza del rompecabezas.⁶⁴

Pasemos a la segunda parte de la tesis clásica. Durante los últimos 50 años las reflexiones filosóficas sobre los animales se han centrado en la ética, sólo durante la última década se ha puesto mayor atención en la problemática social y política relacionadas con los ANH.⁶⁵ Esto explica por qué la literatura sobre el especismo ha puesto tal énfasis en el prejuicio de especie y no ha estudiado la discriminación hacia los ANH que podría surgir aun sin este prejuicio.

Mi segunda crítica es que, al enfocarse en el prejuicio especista, la ética animal ha puesto poca atención en otros problemas *morales* relacionados con la discriminación a los ANH. El problema que paso a describir es sólo uno de varios que surgen cuando consideramos seriamente la manera como la ética exige tratemos a los ANH. Asumamos una sociedad no especista, es decir, una sociedad donde no existe un sesgo en favor de los miembros de la especie humana. ¿Esta sociedad no especista se encuentra libre de discriminación? Responder esta pregunta es mucho más complicado de lo que aparenta a primera vista.

Es natural asumir que una de las razones por las que la discriminación es una práctica inmoral es porque viola un principio básico de igualdad.⁶⁶ Por lo tanto, si esta sociedad no discrimina a los ANH, debe satisfacer al menos un principio básico de igualdad que incluya a los ANH. El problema surge cuando consideramos

⁶⁴ Otro factor que contribuye a explicar la discriminación a los ANH es el sexo. Tal y como algunas filósofas han observado, las hembras son sujetas a tratos en particular desventajosos debido a las características de su cuerpo femenino en la industria del huevo y la leche. *Cfr.* Adams, *op. cit.*

⁶⁵ Robert Garner y Siobhan O'Sullivan [eds.], *The Political Turn in Animal Ethics*, Washington D.C., Rowman & Littlefield, 2016.

⁶⁶ Singer, "Is racial discrimination...".

los principios de igualdad presentes en la literatura contemporánea. Durante el siglo pasado la filosofía política anglosajona presenció un intenso debate sobre la *métrica* de la igualdad. A partir de este debate surgieron tres principales teorías sobre la igualdad distributiva:

1. La teoría del bienestar. La cual a su vez se divide en:
 - A. Teoría *hedonista*: lo que se debe igualar es la calidad de los estados mentales cualitativos de los individuos (principalmente placer y dolor).
 - B. Teorías del deseo: lo que debe igualar es la satisfacción de los deseos individuales, donde la satisfacción de un deseo incluye la modificación de estados no mentales.
 - C. Teorías de una lista objetiva: lo que se debe igual es la instanciación individual de los elementos de una lista, independientemente de si éstos son deseados o placenteros para los sujetos de la distribución.⁶⁷
2. Teoría de los recursos: lo que se debe igualar son los recursos que poseen las personas, donde los recursos incluyen bienes materiales, así como capacidades físicas.⁶⁸
3. Teoría de las “capabilities”: lo que se debe igualar son las capacidades de funcionamiento, donde los funcionamientos pueden ser corporales o mentales y son juzgados como deseables ya sea individual o socialmente.⁶⁹

⁶⁷ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984.

⁶⁸ Ronald Dworkin, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, 1981, pp. 283-345.

⁶⁹ Nussbaum, *op. cit.*

El problema surge al observar que muchos ANH tienen “naturalmente”, bajo cualquier métrica, menos que la mayoría de los humanos de aquello que todos deberíamos tener por igual. Al parecer, los humanos tenemos acceso a una amplia gama de placeres que muchos ANH, además de acceso a placeres más complejos, como los placeres intelectuales. Análogamente tenemos acceso a más y más complejos deseos. Por último, bajo cualquier propuesta de una lista objetiva, los humanos instanciamos más elementos de ella que muchos animales. Esto muestra que tenemos más bienestar que ellos.

Lo mismo ocurre con las otras dos teorías, la mayoría de los humanos posee más recursos materiales que casi cualquier animal no humano, además de poseer algunas capacidades físicas de las que ellos carecen. Análogamente, los humanos gozamos de una amplia gama de funcionamientos de los que muchos animales no humanos carecen.

Por lo tanto, de acuerdo con las más aceptadas teorías sobre la igualdad, una sociedad igualitaria redistribuiría la mayoría de los recursos disponibles a los ANH. Si tomamos en cuenta la cantidad de ANH que existen y la diferencia entre la métrica de la igualdad de la que gozan respecto a la que gozamos “naturalmente” la mayoría de los humanos, lo más probable es que haya muy pocos recursos disponibles para distribuir, una vez, este principio de igualdad y sea satisfecho en relación con los ANH.⁷⁰ Esto presenta un grave problema para la teoría de la igualdad.

Llamemos a este problema *el reto animal a la igualdad distributiva*. Existen dos soluciones plausibles a este problema. La prime-

⁷⁰ Peter Vallentyne, “Of mice and men: Equality and animals”, en *Journal of Ethics*, vol. 9, núms. 3-4, 2005, pp. 403-433. En <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10892-005-3509-x>>.

ra, propuesta por autores como Peter Valletyne y Jeff McMahan,⁷¹ consiste en afirmar que la igualdad debe ser sensible a las propiedades *intrínsecas* de los individuos, los que con un potencial intrínseco menor tienen menos reclamo a los recursos socialmente disponibles respecto a los individuos con un potencial intrínseco mayor. Esta solución resulta intuitiva a primera vista, no parece tener mucho sentido redistribuir muchos recursos a un perro, si el potencial que tiene éste para disfrutar de placeres, satisfacer sus deseos o desarrollar sus “capabilities” es menor al de un humano. Adicionalmente esta teoría es compatible con el destierro de la noción de especie del discurso moral. Lamentablemente, esta teoría tiene como corolario que algunos humanos con discapacidades cognitivas tienen un menor reclamo a los recursos sociales. Dado que éstos son algunos de los individuos más vulnerables en nuestra sociedad, esta implicación parece inaceptable.

La segunda solución consiste en reintroducir la pertenencia a una especie como un elemento que determina la asignación de recursos que exige el principio de igualdad. Es decir, la igualdad sólo debe buscarse entre miembros de una misma especie.⁷² Sin embargo, esta teoría considera que la distribución de recursos depende de una propiedad que habíamos asumido no debía ser relevante en una sociedad que no discrimina a los ANH. Pareciera que nos estamos mordiendo la cola, pues al intentar concebir una sociedad sin discriminación hacia los ANH introducimos el prejuicio que estábamos seguros debía ser eliminado.

⁷¹ *Cfr. Loc. cit.*; Jeff McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of life*, Oxford, Oxford University Press, 2003. En <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/0195079981.001.0001/acprof-9780195079982?gclid=Cj0KC-Qjw1PSDBhDbARIsAPeTqrcNaWVzjSvVxvgdlb06ee2kk-QHPHRGjmO0fBXeO4UCi5USOD7TmDQaArAQEAL_wcB>.

⁷² Nussbaum, *op. cit.*

Desde mi perspectiva estas reflexiones apuntan a que no todo trato diferenciado hacia los ANH basado en su pertenencia a una especie es producto de un prejuicio. La pertenencia a una especie sí es un criterio moralmente relevante, al menos en lo referente a la justicia distributiva. Aún hay mucho que investigar y reflexionar en este ámbito, pero de ser estas reflexiones acertadas, entonces una sociedad no discriminatoria no debe ser “ciega” respecto a la especie.

CONCLUSIONES

En este ensayo he argumentado que la discriminación a los animales no humanos es un fenómeno al que debemos prestarle mayor atención tanto en la literatura sobre la discriminación, como en las acciones sociales para acabar con las prácticas discriminatorias. No sólo la discriminación a los otros animales satisface las definiciones generales de discriminación que ofrece la literatura, sino que existen poderosas analogías entre las prácticas realizadas a los ANH y las prácticas de las que son objeto otros individuos discriminados por motivos de raza, sexo, capacidad o preferencia sexual.

Una vez que esta conclusión se ha establecido, cabe preguntarse ¿cómo opera la discriminación hacia los animales no humanos? ¿Cómo evaluar moralmente esta discriminación? ¿Es esta discriminación sólo producto de un prejuicio *especista*? He ofrecido algunos ejemplos y reflexiones que muestran que el problema de la discriminación a los individuos de otras especies es más retador de lo que la ética animal ha asumido. No sólo la discriminación por especie se intersecta con otras discriminaciones, sino que la evaluación moral de la discriminación a los ANH presenta importantes problemas teóricos.

Espero que este texto sirva para llamar la atención a un problema importante y urgente. Así como para invitar a la reflexión sobre los difíciles problemas que involucra.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Carol J., *The Sexual Politics of Meat*, Nueva York, Continuum, 2010.
- Altares, Guillermo, La orangutana Sandra y otras “personas no humanas”, en *El País*, Madrid, 2015.
- Appiah, Kwame Anthony, “How to Decide if Races Exist”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, núm. 3, 2006, pp. 365-382. En <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2006.00202.x>>.
- Bas, Sanders, *Global Animal Slaughter Statistics And Charts*, Faunalytics, 2008.
- Cochrane, Alasdair, *An Introduction to Animals and Political Theory*, Palgrave Macmillan, 2010.
- _____, *Sentientist politics, A theory of Global*, Oxford University Press, 2018.
- Constitucional la prohibición de las peleas de gallos (2018), en *Mi Abogado En Línea*. En <https://miabogadonlinea.net/inicio/12250-constitucional-la-prohibicion-de-las-peleas-de-gallos>.
- Crenshaw, Kimberle, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, en *University of Chicago Legal Forum*, núm. 1, art. 8, University of Chicago, 1989, pp. 139-168.
- Dhont, Kristof, Gordon Hodson, Kimberly Costello y Cara C. MacInnis, *Social dominance orientation connects prejudicial human*

- human and human— animal relations*, núm. 62, 2014, pp. 105-108. En <<https://doi.org/10.1016/j.paid.2013.12.020>>.
- Donaldson, Sue, y Will Kymlicka, *Zoopolis*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Donovan, Josephine, “Animal Rights and Feminist Theory”, en Josephine Donovan y Carol J. Adams [eds.], *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- _____ y Carol J. Adams [eds.], *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- Dworkin, Ronald, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources Author”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, 1981, pp. 283-345.
- Ereshefsky, M., Species. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. En <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/species/>>.
- Garner, Robert y Siobhan O’Sullivan [eds.], *The Political Turn in Animal Ethics*, Washington D.C., Rowman & Littlefield, 2016.
- González, Enric, “‘Sandra’, la orangutana que se convirtió en ‘persona’”, en *El País*, 2019. En <https://elpais.com/elpais/2019/06/17/eps/1560778649_547496.html>.
- Held, Virginia [ed.], *Justice and Care*, Routledge, 2018.
- Horta, Oscar, “What is Speciesism?”, en *Journal of Agriculture and Environmental Ethics*, núm. 23, 2010, pp. 243-266. En <<https://doi.org/10.1007/s10806-009-9205-2>>.
- _____, “The scope of the argument from species overlap”, en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 31, núm. 2, 2014, pp. 142-154. En <<https://doi.org/10.1111/japp.12051>>.

- _____ y F. Albersmeier, “Defining speciesism”, en *Philosophy Compass*, núm. 15, 2020, pp. 1-9. En <<https://doi.org/10.1111/phc3.12708>>.
- Jamieson, Dale, *Ethics and the Environment, An Introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- Ko, A. y S. Ko, *Aphro-isms, Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, Lantern Books, 2017.
- Kymlicka, Will, “Human rights without human supremacism”, en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 48, núm. 6, 2018, pp. 763-792. En <<https://doi.org/10.1080/00455091.2017.1386481>>.
- _____ y Sue Donaldson, “Animal Rights, Multiculturalism, and the Left”, en *Journal of Social Philosophy*, vol. 45, núm. 1, 2014, pp. 116-135.
- Ley federal para prevenir y eliminar la discriminación de 2018, en *Diario Oficial de la Federación*, 11 de junio de 2003.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, *Born Free and Equal?*, Oxford University Press, 2014.
- _____ [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.
- Mackinnon, Catherine, “Of Mice and Men: A Fragment on Animal Rights”, en C. J. Adams y J. Donovan [eds.], *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, 2007.
- Marquis, Don, “Why Abortion is Immoral Author”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 86, núm. 4, abril de 1989, pp. 183-202.
- McMahan, Jeff, *The Ethics of Killing*, Oxford University Press, 2002. En <<https://doi.org/10.1007/s11406-006-9007-y>>.
- Morris, C. W., “The Idea of Moral Standing”, en T. L. B. R. G. Frey [ed.], *Handbook of Animal Ethics*, 2017, pp. 256-275.

- Narveson, Jan, "Animal Rights", en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, núm. 1, 1977, pp. 161-178. En <<https://doi.org/10.1017/S0021937100024837>>.
- Nussbaum, Martha, "Frontiers of Justice", en *History of the Human Sciences*, vol. 19, núm. 4, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Powell, Russell, "On the Nature of Species and the Moral Significance of their Extinction", en Tom. L. Beauchamp y R. G. Frey [eds.], *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 604-622.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983.
- Ryder, Richard, *Speciesism*, Privately Printed, Oxford, 1970.
- Saldaña, I. E., "México, país de AL en el que más perros son abandonados", en *Milenio*, 2020, pp. 1-7. En <<https://www.excel-sior.com.mx/nacional/mexico-pais-de-al-en-el-que-mas-perros-son-abandonados/1356424>>.
- Scanlon, T., "What We Owe to Each Other", en *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/Londres, 2000.
- Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Shann, Antonia, "Wrestling Alligators Harms Their Welfare Doesn't Help Conservation", en *Faunalytics*, 2021, pp. 1-7. En <<https://faunalytics.org/wrestling-alligators-harms-their-welfare-and-doesnt-help-conservation/>>.

- Silvers, Anita y Leslie Pickering Francis, “Liberalism and Individually Scripted Ideas of the Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency”, en *Social Theory and Practice*, vol. 33, núm. 2, 2007, pp. 311-334.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 1975. En <<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>>.
- _____, “Is racial discrimination arbitrary”, en *Philosophia*, núm. 8, 1978, pp. 185-203.
- _____, *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- _____, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993.
- Špinka, Marek, “Advances in pig welfare”, en *Advances in Pig Welfare*, Woodhead Publishing, 2018. En <<https://doi.org/10.1016/c2015-0-05682-9>>.
- Stoljar, Natalie, “Discrimination and Intersectionality”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 68-79.
- Taylor, Sunaura, *Beasts of Burden, Animal and Disability Liberation*, The New Press, 2017.
- Vallentyne, Peter, “Of mice and men: Equality and animals”, en *Journal of Ethics*, vol. 9, núms. 3-4, 2005, pp. 403-433. En <<https://doi.org/10.1007/s10892-005-3509-x>>.
- Waal, Frans de, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, Londres, W. W. Norton & Company, 2018. En <<https://doi.org/10.1215/0961754x-4362691>>.
- Waldron, Jeremy, *One Another's Equals: The basis of human equality*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2017.
- Wilkins, J. S., *Species*, University of California Press, 2009.

DISCRIMINACIÓN POR CLASE SOCIAL. REFLEXIONES SOBRE LA DIFERENCIA MORAL, LOS ESTEREOTIPOS Y LA ESCUCHA EN TRES PELÍCULAS MEXICANAS

Lucero Fragozo Lugo

INTRODUCCIÓN

La historia del cine mexicano es, en gran medida, la historia de la representación de las relaciones entre pobres y ricos en una sociedad profundamente desigual. Desde la famosa trilogía de Ismael Rodríguez —*Nosotros los pobres* (1947), *Ustedes los ricos* (1948) y *Pepe el Toro* (1952)— hasta la taquillera *Nosotros los nobles* “Gaz Alazraki, 2013”, el celuloide insiste en subrayar la bondad innata de la clase baja frente a la codicia y la falta de escrúpulos de los acaudalados quienes, al final, terminan llevándose una lección moral.

El propósito de estas líneas es acercarse al análisis de la discriminación por clase social desde un enfoque teórico, para el cual este fenómeno consiste en la negación de la igual valía moral de

los individuos por parte de quien tiene una dosis significativa de poder. Una aproximación desde esta perspectiva —y no desde el “enfoque legal”— nos permite examinar la discriminación por clase social al margen de las instituciones, en encuentros informales y de tipo personal que detonan actitudes degradantes hacia la gente con menores ingresos. La discriminación por clase social en este nivel es la que con frecuencia se representa en el cine nacional, el que ha sido instrumento de reproducción de imágenes fijas de la pobreza y la riqueza. Las tres cintas que vamos a discutir, en enlace con la teoría, son: *Amar te duele* dirigida por Fernando Sariñana, 2002, *¿Qué culpa tiene el niño?* del director Gustavo Loza, 2016 y *Los caifanes* cuyo director es Juan Ibañez, 1967.¹

En los tres filmes, la discriminación desde el desprecio hacia las clases populares, si bien en principio lastima, no destruye el buen corazón de los desposeídos. Por el contrario, estas historias parecen afianzar una vieja ideología según la cual las virtudes morales de los desaventajados son tan elevadas, que ello les basta para llevar una vida buena; en otros términos, no es necesario ni importante que sus voces se integren a la arena pública con la misma valía que las de otros ciudadanos. Mediante el estudio de estas cintas se pretende identificar algunos códigos del lenguaje audiovisual que evidencian dos fenómenos en la dinámica discriminatoria por clase social (al menos en el caso mexicano). En primer lugar, la discriminación como desprecio inhibe la capacidad de las personas

¹ Los criterios de selección de las películas fueron los siguientes: 1) que la narrativa girara en torno al conflicto entre clases sociales; 2) que fueran cintas posteriores a la “época de oro” del cine mexicano, es decir, filmadas después de 1959; 3) que hubieran tenido un impacto significativo en el público o la crítica. *Amar te duele* está catalogada como un referente de la cultura *pop* de principios de siglo, con gran éxito en salas. *Los caifanes* se considera un filme de culto y se ubica entre las 100 mejores películas mexicanas. Y *¿Qué culpa tiene el niño?* se trata una cinta de corte comercial, hecha para satisfacer al gran público, y a la fecha es la tercera película mexicana más taquillera.

de dotar de significado su contexto mediante el discurso; al ser oídas apenas, desde los referentes del poder y los prejuicios (desde la escucha *catafática*, como se verá después), no sólo queda interferido lo que expresan, sino que se les impide compartir su forma de ver el mundo con la de otros individuos (cocrear significado), en el ámbito público. En segundo lugar, el sentimiento de conmiseración hacia los desaventajados (desde la escucha *compasiva*) que, en mayor o menor medida, estos filmes generan en el espectador está apoyado en la imposición, una vez más desde la dimensión de poder, de estereotipos —en este caso, de categorías de bondad— que tienden a perpetuar el *statu quo*. Ambos fenómenos obstaculizan la convivencia democrática, es decir, la interacción de las personas en su calidad de ciudadanos, y la capacidad de construir y expresar su identidad con voz propia.

Aunque el desprecio duele, es mejor para los pobres ser honrados, humildes y silenciosos —es mejor ser discriminados— a demandar los recursos y espacios para articular, a su manera, sus ideas y aspiraciones, pues corren el riesgo de volverse petulantes y contaminar su espíritu. Los tres filmes comparten esta premisa, sin embargo, en *Amar te duele* y *Los caifanes* hay algunos matices que permiten al mismo tiempo ponerla en entredicho. Mientras *¿Qué culpa tiene el niño?* dibuja una estampa acartonada de pobres y ricos, *Amar te duele* y *Los caifanes* desarrollan personajes en ambos polos de la escala social con variaciones que abren la puerta al intercambio de espacios y vivencias entre quienes se ven diferentes, a una forma de escucha integral que por un momento desmonta las jerarquías.

Este escrito se divide en tres partes. En la primera se delinean las dos principales tendencias teóricas para el estudio de la discriminación, el “enfoque legal” y el enfoque de igual valía moral, y

se describe la representación del desprecio social en *Amar te duele*. En la segunda parte, se ahonda en la discriminación como una forma de degradar ligada a estereotipos, y se argumenta por qué trascenderla implica, para los individuos, la posibilidad de construir y delimitar ellos mismos su propia identidad; esto no ocurre con los personajes de clase popular en *¿Qué culpa tiene el niño?* Por último, en un tercer apartado, se discute la tendencia de carácter biológico de los seres humanos a rechazar a los desposeídos y cómo un entrenamiento para la escucha *apofática* puede paliar la exclusión injusta en sociedades democráticas; Paloma, la muchacha rica de *Los caifanes*, representa esta apertura hacia el entendimiento del otro.

DOS ACERCAMIENTOS A LA DISCRIMINACIÓN: DERECHOS Y OPROBIO MORAL (*AMAR TE DUELE*)

En un presto recorrido por los distintos modos de definir a la discriminación injusta o incorrecta (de ahora en adelante, discriminación), es decir, aquella que clasifica o establece distinciones entre las personas por poseer alguna característica específica con fundamento en un juicio moral² (en una valoración negativa), encontramos dos tendencias destacadas.

La primera de ellas es la que se ha denominado “enfoque legal de la discriminación”, la cual pone énfasis en los efectos concretos de dar un trato de inferioridad a los individuos por ser portadores de cierto rasgo. Según esta perspectiva, el daño que provoca la discriminación es que restringe derechos fundamentales asentados en las leyes y estrecha también las “oportunidades social-

² Deborah Hellman, *When Is Discrimination Wrong*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 13.

mente relevantes”³ de los sujetos, con lo que se contribuye a la reproducción de la desigualdad. Entre otras cosas, al subrayar la salvaguardia de derechos y oportunidades, se pretende evitar que cualquier opinión negativa sobre las personas se considere como discriminación, lo cual, además de trivializar el concepto, podría atentar contra la libertad de expresar puntos de vista provocativos, ásperos o polémicos. La libre expresión de ideas, no obstante, excede sus prerrogativas “cuando incita, conduce o estimula acciones contra los derechos de otras personas”; es entonces, para este enfoque, que se verifica la discriminación. No siempre es clara la frontera entre las opiniones cáusticas y los dichos que impelen al menoscabo de derechos.⁴ Hay, sin embargo y como veremos más adelante, elementos de poder puestos en juego en las relaciones que sirven de parámetro para identificar si un discurso traspasa los límites de la libre expresión y se convierte en discriminatorio.

Para el “enfoque legal”, en un acto discriminatorio intervienen manifestaciones de desprecio sustentadas en prejuicios (actitudes de aversión a un sujeto en virtud de su pertenencia a un grupo con características objetables) o estigmas⁵ (atributos palpables que aparecen de forma negativa o reprochable en relaciones de subor-

³ Véase en este volumen el texto de Hazael Hernández Peralta, “Discriminación socialmente relevante. Algunas reflexiones críticas”.

⁴ Jesús Rodríguez Zepeda, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006, pp. 22 y 25. También véase Patricio Solís, *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, México, Conapred/Cepal/Segob, 2017, p. 27.

⁵ En su acepción original, la palabra estigma era usada por los griegos para aludir a “los signos corporales” que daban cuenta de un aspecto extraño o ignominioso en “el estatus moral” de alguien. Ahora, esta noción se usa en un sentido similar, pero refiriéndose más bien a rasgos relativos a la “identidad social” de una persona por los que aparece en la mente de los otros como “contaminada, rebajada”. Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963, pp. 1-3.

dinación y dominio) que por largo tiempo han sido diseminados en la cultura y la sociedad. No obstante, para que el desprecio se asocie a un acto de discriminación debe ser capaz de socavar derechos y oportunidades legalmente codificados.⁶ Así, esta perspectiva posiciona al fenómeno en el terreno de las políticas públicas, de las estrategias y las acciones específicas. De acuerdo con ello, el Estado debe concentrar sus esfuerzos en abatir los actos de discriminación y sus secuelas, “más que censurar las expresiones de prejuicios discriminatorios”.⁷ Los sentimientos de inferioridad y temor provocados por las declaraciones ofensivas no son consecuencia suficiente para que tales manifestaciones puedan considerarse discriminatorias.

El segundo acercamiento al tema sostiene que un concepto de discriminación propio de un sistema democrático, cuyo principal cometido es aminorar la injusticia, no puede ser ajeno a las actitudes despectivas que producen vergüenza y refuerzan las relaciones de jerarquía entre grupos sociales. El resultado inmediato de las conductas despreciativas tal vez no sea la obstrucción de derechos y oportunidades, pero sí lo es el continuo enquistamiento de la opresión que ejercen los grupos de poder hacia los grupos cuyos miembros son constantemente degradados.⁸

Una postura relevante dentro de esta corriente sostiene que la discriminación que importa, en términos sociales y analíticos, clasifica, separa o divide con base en la presunción de una diferencia en la valía moral de las personas. Para Deborah Hellman, el factor clave del concepto de discriminación no es la lesión a la integridad física o psíquica de las personas (hay otras acciones que también

⁶ Rodríguez Zepeda, *op. cit.*, pp. 26, 27, 37 y 38.

⁷ Solís, *op. cit.*, pp. 29, 30 y 32.

⁸ Véase en este volumen el texto de Hazael Hernández Peralta antes referido.

lastiman de este modo), sino el hecho de degradar o negar la igualdad en el valor moral de los individuos y tratarlos en consecuencia. Una sociedad que se precie de no discriminar no debería apoyar formas de selección que sobajen, hagan menos o envilezcan —esto es, degraden— a los individuos, aunque el resultado de ello no produzca ningún daño. Una clasificación es degradante, aclara Hellman, cuando detrás de ella hay una carga histórica de exclusión y demérito de un grupo social.⁹ Por ejemplo, negar un empleo en una institución pública a quienes no formen parte de la familia del director es una forma de selección injusta, porque no se elige de acuerdo con las aptitudes y el merecimiento (se trata, pues, de un acto de nepotismo). Sin embargo, este acto no es discriminatorio —en el sentido de la discriminación errónea— porque el resto de la gente no ha sido históricamente estigmatizada y despreciada por no pertenecer a la familia del director de ese organismo; por tanto, estamos ante una forma de corrupción, pero no de discriminación. Si el director decidiera no contratar a gente con preferencias sexuales distintas a la heterosexual, sí habría discriminación en vista de los estigmas y prejuicios que han pesado en nuestra cultura sobre un conjunto de personas que opta por otro modo de ejercer su sexualidad.

Y es que, dentro de este mismo enfoque teórico de la discriminación, hay también una marcada defensa de la libertad de los individuos para decidir cómo manejar su propia vida con independencia de las presiones y cargas de normativas o variables externas a ellos. A este conjunto de libertades afectadas o reducidas por la discriminación, Sophia Moreau las llama “libertades deliberativas”. Esta autora sugiere que las leyes antidiscriminación

⁹ Hellman, *op. cit.*, pp. 29, 30, 32 y 33.

deben formularse para proteger esta clase de libertades. Las libertades deliberativas se acotan a la esfera pública, por lo general, a las transacciones con instancias que se encargan del empleo, de la venta y compra de bienes y servicios. La salvaguardia de estas libertades está sujeta a un balance previo entre las libertades deliberativas del supuesto discriminador —es decir, su propia libertad de disponer para él un modo de vida sin considerar factores externos—, las de otros individuos y las del discriminado. En el contexto privado de los vínculos familiares o afectivos, estas libertades no se podrían proteger, porque se atentaría en contra del principio de autonomía por el cual el individuo es libre de asociarse con quien quiera en su proyecto de vida personal (no se puede pedir a alguien que entre sus amigos haya distintas religiones o adherencias políticas).¹⁰

En nuestro texto, sin embargo, la importancia de analizar el desprecio de clase fuera del plano institucional se justifica por dos razones. La primera es que en las interacciones de persona a persona, en el discurso verbal o escrito, la censura social o la autocensura están menos presentes que en tratos de carácter oficial; la gente se siente mucho más libre de romper códigos de cortesía porque sabe que las posibilidades de sanción son casi nulas. Los intercambios entre individuos e instituciones se encuentran mediados por reglas, derechos, fórmulas de comunicación que hacen más difícil que se pase por alto una actitud humillante o el uso de un lenguaje despectivo, lo cual no quiere decir que detrás de un lenguaje o actitudes apropiadas no puedan esconderse actos o expresiones de desprecio. La segunda razón es que la convivencia cotidiana entre las personas —así ocurra ésta en un ambiente institucional— a

¹⁰ Deborah Hellman, “What Is Discrimination?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010, pp. 147, 152-161.

menudo revela los estereotipos, prejuicios o creencias dispersos en la cultura sobre determinados grupos sociales.

Si bien es cierto, como apunta Moreau, que las leyes de un Estado liberal no deben regular las elecciones de los individuos en su entorno íntimo o cercano, esto no implica que se tenga el derecho de despreciar o sobajar a seres humanos con los que no estableceríamos un vínculo personal. Supongamos por ejemplo que Pedro, quien ostenta un alto cargo en cierta oficina, excluye de su círculo de amistades a Iván, un compañero de trabajo, porque proviene de una familia de clase social baja. Pedro saluda a Iván siempre que se lo topa, pero evita conversar con él; la mejor amiga de Pedro, Fabiola, sí es amiga de Iván y cuando salen juntos a comer, Pedro prefiere no ir. En este caso, no estamos ante un acto de discriminación ya que Pedro tiene el derecho de elegir a sus amigos sin fundamentar las razones de su selección. Pero si Pedro insultara a Iván o lo ridiculizara en las reuniones de trabajo por el estrato social del que proviene, tal vez Iván se sentiría humillado y avergonzado, y no se atrevería a tomar la palabra para expresar sus puntos de vista, ni para cuestionar los de sus compañeros. Pedro no estaría exhortando a que se le negara a Iván ningún “recurso crítico”¹¹ (no pide que sea despedido) ni tampoco a que dejara de acceder a oportunidades (no insta a que Iván no participe en concursos para puestos más altos en la oficina). Sin embargo, las expresiones de desprecio con frecuencia producen emociones de inadecuación, vergüenza o miedo que silencian la voz de la persona ofendida (producen en ella la sensación de que no merece ser escuchada); aun si no provocaran ningún efecto negativo o si el individuo no se sintiera desacreditado, estas expresiones serían de todas formas

¹¹ Hazael Hernández Peralta denomina “recursos críticos” a los derechos garantizados constitucionalmente, como la educación, el empleo, la salud, entre otros.

discriminatorias en un orden democrático, pues no consideran a los sujetos blanco de degradación como interlocutores válidos y tampoco a la comunidad a la que pertenecen.

Amar te duele narra el encuentro y noviazgo trágico de dos adolescentes, Renata y Ulises. Renata es hija de una familia acomodada, estudia en una escuela de monjas y suele ir con su hermana, Mariana, y su mejor amiga, Paulina, a pasear por el Centro Comercial Santa Fe. Una tarde, mientras se prueba maquillaje, Renata se encuentra con la mirada de Ulises —un chico del barrio popular contiguo—, quien la ve tras el aparador. Al notar que Renata responde con un gesto amable, Mariana y Paulina apuestan con ella 1 000 pesos a que lo besa, “a ver si es cierto que lo que importa es lo que tenemos dentro”. Renata duda, pero termina haciéndolo. Ulises provoca un segundo encuentro que la cámara registra con habilidad en su paseo por pasillos y escaleras hasta que, mediante una serie de *zooms* repentinos y veloces, descubre el rostro de Renata.

En estos ires y venires, el centro comercial aparece como un espacio de socialización, una zona en apariencia abierta al consumo general, pero que acoge de muy distinta manera a quienes pueden comprar y a los que no. El centro comercial, emblema de estatus, es un barómetro de la identidad moderna, definida por el poder adquisitivo. Renata está adentro de las tiendas, Ulises afuera, observándola detrás de los aparadores.¹² Ulises y sus amigos chocan con una pareja y provocan sin querer que se les caiga una bolsa a lo que, tras disculparse con ellos, reciben como respuesta un “pinches nacos”. La banda de Ulises está ahí porque uno de los

¹² María Luisa Ruiz, “‘Me enamoré de ti en un bazar’: Gender, Consumption, and Identity in ‘Amar te duele’”, en *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 43, núm. 1, 2010, pp. 78, 82 y 83.

suyos trabaja en un lugar de juegos de realidad virtual, al que los deja colarse sin pagar. Las secuencias del centro comercial están en blanco y negro; pareciera que esta falta de color pretende resaltar, más que las tiendas y sus productos, los elementos de tensión entre clases sociales opuestas: el encuentro romántico entre los dos adolescentes, al igual que las primeras agresiones de Francisco (pretendiente de Renata) y sus guaruras a Ulises y su pandilla.

El mundo de Ulises se muestra, en cambio, con una paleta de colores brillantes en un fondo amarillo: las calles del pueblo de Santa Fe, los juegos callejeros, las demostraciones de suertes con las patinetas pero, sobre todo, la historieta de su superhéroe favorito, Frior, del cual pinta grafitis gigantescos. Cuando Ulises le enseña sus dibujos a Renata, sobre el muro de un bajopuente que conecta el centro comercial con la zona popular, ambos entran a las páginas de la historieta —al mundo de Frior, el señor de Efedra, donde “todos los hombres son iguales”— y sus diálogos aparecen en globos de texto. Renata se entera de que Ulises quiere estudiar pintura, pero no puede porque tiene que trabajar en el puesto de ropa de sus padres, en el mercado (un modelo de venta y consumo que contrasta con el de las tiendas departamentales). En esta secuencia, construida al estilo del cómic, se proyectan a cuadro, de manera simultánea, distintos fragmentos de la misma escena;¹⁵ esta composición de la imagen es un correlato de los diferentes niveles de la conversación y de la complejidad de los personajes, más allá de las etiquetas sobre su pertenencia a cierta clase

¹⁵ En cada uno de los recuadros en que se divide una página de historieta, se muestran los distintos puntos de vista desde los que se puede apreciar la misma escena. Por ejemplo, en un recuadro, Renata y Ulises aparecen mirando al *graffiti* en plano general, mientras que en otro recuadro se enmarcan sólo las caras de ellos en un primer plano y, en otro más, se observa el tatuaje de los guerreros que lleva Ulises en el brazo; todo esto se expone en la misma toma.

social. Renata está abierta a conocer las circunstancias y los deseos de Ulises, escucha y también pregunta.

Sin embargo, la relación de Renata y Ulises está interferida, a lo largo del filme, por dos tipos de diálogo o conducta degradante, uno entre clases sociales distintas y otro interclase. El primer tipo de acercamiento ocurre entre los amigos y familiares de Renata, y el grupo de Ulises. La hostilidad de la clase alta hacia la gente de la zona popular se presenta como una forma de esparcimiento de niños ricos; antes de comenzar el juego virtual en contra del equipo de Ulises, Francisco les dice a sus amigos: “vamos a divertirnos un rato”, seguido de un “huele a madres”, para insinuar que el origen social del otro bando desprende un mal olor. Aquí no hay una conversación real y los intercambios verbales consisten en ofensas sin motivo, a punto de los golpes. Esta dinámica deja ver cómo el estrato social alto vincula a las personas de clase baja con la mugre y el mal gusto. Pero también las relaciona con un fenotipo racial indígena, propio de lugares no civilizados, de sujetos sin formación más que para los servicios; Mariana y Paulina, al notar que Ulises se acerca a Renata le comentan: “ya ligaste aborigen” o “lígatelo para que nos cargue las bolsas”.

En México, por lo general en las clases más altas, son muy importantes las características físicas de los individuos, las que se interpretan “culturalmente” como parte del proceso de “evaluación social”; los estratos superiores “se miran a sí mismos como europeos, fenotípica y ancestralmente” y enfatizan la “indianidad” de las clases medias y bajas, que para ellos con frecuencia aparecen indiferenciadas en términos raciales. En palabras de Nutini: “Los aristócratas [...], típicamente, no distinguen entre mestizos e indios, y a menudo se refieren a todos ellos con etiquetas tan derogatorias como la *indiada* (esa turba de indios) y la *naquiza*

(esa pandilla de *nacos*, una corrupción de totonaco, el nombre de un grupo indígena de la costa este)".¹⁴ Las clases populares, por su parte, tienden a autodenigrarse por su color de piel y rasgos indígenas. Conforme avanza la trama de *Amar te duele*, detrás de los insultos y los golpes estarán los celos de Francisco, y después, la venganza de los amigos de Ulises, pero siempre con un trasfondo clasista apoyado en descalificaciones de orden racial.

El segundo tipo de diálogo o conducta degradante tiene lugar entre individuos de la misma clase, de la clase baja. Cuando el chofer recoge a Renata junto al centro comercial, después de una cita con Ulises, increpa: "disculpe que me meta, pero ese joven no le conviene". El chofer no conoce a Ulises, no sabe quién es ni a qué se dedica y, aún así, aconseja a Renata no salir con él. ¿Por qué lo hace? El chofer infiere que Ulises pertenece a un estrato social bajo, probablemente al mismo que él. ¿Por qué se atreve a afirmar entonces que alguien como él, parecido a él por sus ingresos y su modo de vida, no es *conveniente* para otra persona? Algo similar ocurre cuando Ulises y uno de sus amigos llegan a la fiesta de cumpleaños de Mariana: los empleados de seguridad no los dejan pasar porque piensan que la invitación está falsificada. Otro ejemplo de esto es cuando Mimí, la trabajadora doméstica de la casa de Renata, acepta entregar un mensaje a Ulises a condición de que la chica no lo vuelva a ver. Y uno más: los guaruras de Francisco sujetan a Ulises, sin ninguna amenaza de por medio a la integridad de su patrón, para que éste lo golpee.

En cumplimiento de sus tareas, la gente al servicio de la familia de Renata tiene un margen para discriminar a personas de su misma condición (Mimí, incluso, es cliente de los padres de Ulises

¹⁴ Hugo Nutini e Isaac L. Barry, *Social Stratification in Central Mexico 1500-2000*, Austin, University of Texas Press, 2009, pp. 53 y 54.

en el mercado), de manera voluntaria o involuntaria. El desprecio hacia individuos de su misma clase, sin que su labor necesariamente lo exija, puede explicarse por una suerte de interiorización de la minusvalía o de la sospecha que despierta su aspecto en los estratos altos, o bien, porque su trabajo los inviste de cierta dosis de poder como para sentirse, por unos instantes, superiores a los de su misma posición en la jerarquía social.

Estos dos tipos de diálogo o conducta degradante, interclase e intraclase, se componen de dos dimensiones: la expresiva y la de poder. La expresiva apunta al estatus inferior del otro; la de poder consiste en el requisito de que el actor que degrada posea una cantidad significativa de “poder social” para que sus expresiones tengan fuerza. Por tanto, las dos condiciones para que una manifestación de desprecio o humillación sea discriminatoria son: manifestar que el discriminado no es de igual valía moral (dimensión expresiva) y que el discriminador posea un grado sustantivo de poder “real” (dimensión de poder). Degradar equivale a dar una orden y esto sólo es capaz de hacerlo quien tiene autoridad o poder (sería absurdo y descortés que un empleado diera una orden a su jefe). No hay forma de definir la cantidad de poder necesaria para discriminar, pero debe ser la suficiente como para rebajar el estatus social de otra persona.¹⁵

La dimensión de poder es relevante en la noción misma de clase social, la cual ha tenido una fuerte carga política desde sus primeros tratamientos conceptuales en el siglo XIX, en los escritos de Karl Marx, Henri de Saint-Simon y Pierre-Joseph Proudhon. Fue Marx quien sistematizó el concepto de clase alrededor de la

¹⁵ Deborah Hellman, “Discrimination and Social Meaning”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 102, 103 y 106.

idea de que la mayor parte de las personas no eran propietarias del producto de su trabajo.¹⁶ La división de la sociedad en clases, en un sentido marxista, tiene su origen en la desigualdad de las relaciones de producción, es decir, cuando un grupo de individuos posee más derechos sobre los recursos productivos —humanos, materiales, de información— que otros y, por tanto, controla y regula las actividades de quienes participan en todo el proceso, de ahí que se establezcan vínculos de poder. Las desigualdades sobre los factores de la producción generan a su vez desigualdades en ingresos y condiciones de vida.¹⁷ Esta acepción de clase social, restringida al ámbito económico, ha servido como referencia para hablar de los distintos estratos en los que se han fraccionado las sociedades, más allá de burgueses y proletarios, teniendo en cuenta la identidad a la que se autoadscriben y las acciones que realizan en conjunto. Así, el término clase alude a “agrupaciones sociales” o “agregados relativamente fluidos”, en cuya conformación inciden elementos “objetivo-estructurales” (relativos a lo económico o lo material), pero también “subjetivos”, esto es, formas de expresión, ideas, rituales o símbolos compartidos, “búsqueda de prestigio y clasificación de la comunidad”. Hoy por hoy, no hay una concepción de clase social única o concertada, ni en el discurso corriente, ni en las discusiones académicas,¹⁸ pero se tiene la evidencia de que las personas de estratos superiores acumulan una dosis de poder suficiente para denigrar, mediante sus expresiones, a individuos de sectores desaventajados.

¹⁶ Richard Sennet y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 76.

¹⁷ Raju J. Das, *Marxist Class Theory for a Skeptical World*, Leiden, Brill, 2017, pp. 24 y 25.

¹⁸ Nutini y Barry, *op. cit.*, pp. 17-19.

En *Amar te duele*, hay discriminación por clase social. No se trata simplemente de que los amigos y familiares de Renata no quieran incluir a Ulises en su círculo cercano, no se trata tan sólo de la libertad de elegir con ciertos rasgos a las personas con las que intiman. Hay discriminación porque un conjunto de individuos con poder negó, con sus actos o palabras de escarnio, la igual valía moral de Ulises y sus compañeros en vista de su pertenencia a un grupo social con ciertas formas de convivencia y comunicación —y aún con ciertas características raciales— asociadas a su nivel de ingreso; incluso los empleados de la gente rica, usando la pequeña porción de autoridad que les daba su trabajo, rebajaron y desacreditaron al novio de Renata, validando el desprecio que sobre ellos mismos pudiera haberse vertido en otro contexto.

Ulises sufrió discriminación no porque se coartara su acceso a “recursos críticos” (al empleo, a la educación, a la salud), sino porque sufrió tratos degradantes los que, además, repercutieron en una elección de vida con respecto a Renata, porque se desestimó su estatus de “portador de intereses con, presumiblemente, igual peso normativo”.¹⁹ La discriminación, aquí, no reside en la limitación de derechos o servicios jurídicamente exigibles, sino en el desprecio que provoca vergüenza, sentimientos de minusvalía y trunca las posibilidades de diálogo. En apariencia, la discriminación que se fragua en torno al noviazgo de Ulises y Renata concierne al ámbito privado; sin embargo, no se queda en el plano de lo personal, trasciende porque impacta en el tejido social, porque frustra la interlocución entre quienes se perciben distintos. Los individuos con poder, a excepción de Renata, nunca se plantearon escuchar la voz de Ulises, conocer quién era, qué le gustaba, a qué

¹⁹ Benjamin Eidelson, *Discrimination and Disrespect*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 103.

aspiraba; para Francisco, el aspecto exterior que delataba su clase social era motivo suficiente para desatar la agresión.

DESPRECIO, PODER Y ESTEREOTIPOS

(¿QUÉ CULPA TIENE EL NIÑO?)

Axel Honneth, heredero de la Escuela de Frankfurt, señala que en las sociedades modernas, la formación de sujetos autónomos capaces de determinar sus metas y deseos depende de los modos de reconocimiento en tres esferas: el amor en las relaciones íntimas, la igualdad jurídica dentro de la comunidad y la estima social.²⁰ Para su propuesta, Honneth parte de los estudios sobre la comunicación de Habermas, que transitan del modelo marxista de producción, en el que los elementos del progreso se enmarcan en el trabajo, hacia el modelo del actuar comunicativo, donde los instrumentos para el avance de la sociedad se encuentran en la interacción entre los sujetos. Honneth argumenta, sin embargo, que la racionalidad comunicativa de la que habla Habermas no es ella misma un “hecho moral” en las experiencias de la gente, es decir, no considera específicamente las vulneraciones a los reclamos de identidad durante la convivencia. A fin de acercarse a la forma que las experiencias morales toman hoy en día, Honneth toma prestadas algunas ideas de Thomas McCarthy, quien acude a las investigaciones históricas y sociológicas sobre las actividades de resistencia de las clases bajas. En ellas descubre que, en vista de que estas clases no están familiarizadas con debates culturales o académicos, sus experiencias morales se manifiestan de forma espontánea; en las motivaciones del reproche social de estratos so-

²⁰ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1995, p. 169.

ciales bajos se subraya el respeto a la dignidad, la integridad o el honor más que agresiones a principios expresados de manera positiva (en lo legal). En este punto, para Honneth queda claro que el requisito normativo a cumplirse antes del proceso de comunicación es reconocer a los sujetos como “personas morales y por su desempeño social”. A los acontecimientos percibidos como injusticia moral en la vida cotidiana —cuando las personas no obtienen el reconocimiento que creen merecer—, Honneth los denomina “sentimientos de desprecio social”.²¹

La discriminación como desprecio social mantiene un estrecho vínculo con la expansión de estereotipos que impiden apreciar al mundo y a otros seres humanos en toda su complejidad. Los estereotipos, de acuerdo con la psicología cognitiva, funcionan como dispositivos para filtrar el enorme cúmulo de información que recibimos y organizarla de forma más sistemática y comprensible. Pero, una vez construidas, las categorías con las que ponemos en orden un sinnúmero de datos no permanecen neutrales: a estas categorías, por lo general, se les da una connotación o carga de valor, de modo que el proceso de creación de estereotipos pierde su imparcialidad inicial. En la producción de estereotipos con carga valorativa intervienen dos elementos. El primero es el *etnocentrismo*, esto es, cuando el grupo al que pertenecemos se ve a sí mismo como el lugar central a partir del cual valorar a todos los demás. El segundo es el *prejuicio*; al respecto, habíamos referido la definición de Jesús Rodríguez Zepeda según la cual el prejuicio consiste en la antipatía hacia un individuo por su pertenencia a un grupo con determinadas características. Ahora, en el marco de la cons-

²¹ Axel Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 67, 70 y 71.

trucción de estereotipos connotativos, con miras a discriminar injustamente, podemos añadir que el *prejuicio* consiste en evaluar al otro como “innatamente inferior” por no ser parte de nuestro grupo, es decir, rechazarlo por sus rasgos desde el *etnocentrismo*. En resumen, estereotipar, en un sentido negativo, quiere decir armar categorías y agregarles el *etnocentrismo* y el *prejuicio*; un estereotipo, entonces, es “una generalización negativa” empleada por los integrantes de un grupo exclusivo y cerrado (*in-group*) para aludir a los miembros de otro grupo que les es extraño (*out-group*).²²

El cine es a menudo una arena donde se reflejan, generan o disputan una gran cantidad de estereotipos. *¿Qué culpa tiene el niño?* Es un filme con una historia inverosímil —la de un “Ceniciento”— que retrata de forma esquemática, casi caricaturizada, cómo se viven en México las diferencias de clase. Dos jóvenes, Renato y “el Cadáver”, llegan a una boda en la playa. “El Cadáver”, quien conoció al novio —un niño rico— en algún sitio, viste una chaqueta color bugambilia y una camisa floreada; Renato lleva un saco café con bordes negros en la solapa y camisa negra. Estos atuendos no encajan con los del resto. Durante la fiesta, ambos chicos conviven con Maru y sus dos amigas, del mismo círculo social que los novios; aunque al principio las chicas muestran reticencia ante Renato y “el Cadáver”, el ambiente y el alcohol terminan acercándolas a ellos. Un mes después, Maru se da cuenta de que está embarazada: el niño en camino es producto de la interacción con Renato en aquella fiesta. En lugar de pensar primero en lo que cualquier muchacha de su clase haría, abortar de inmediato en una clínica privada, Maru decide averiguar dónde vive Renato e ir a buscarlo.

²² Charles Ramírez Berg, *Latino Images in Film. Stereotypes, Subversion, Resistance*, Austin, University of Texas Press, 2002, pp. 14 y 15.

Renato vive con su mamá en el Multifamiliar Miguel Alemán, un conjunto de edificios en el sur de la Ciudad de México, construido de 1947 a 1949, que ha sido retratado por el cine primero, como símbolo de modernidad y de estatus, después como vivienda de clase media y, ya en esta cinta, como morada del sector popular.²⁵ La puesta en escena del departamento está repleta de clichés sobre la apreciación estética de esta clase social: cuadros de colores chillantes, peluches, cortinas rosa mexicano, sillones de estampados exóticos, una balada romántica a todo volumen. Al saber que Renato es un hijo ilegítimo, no trabaja, estudia la prepa abierta y no parece darse cuenta de su situación, Maru lo golpea en la cara y lo insulta (“das lástima amigo”) por aprovechar la fiesta para vincularse con ella y le pide que al menos pague la mitad del aborto. A partir de estas escenas, se instaura la idea de que la clase baja tiene mal gusto, no puede establecer relaciones formales y duraderas, no se hace responsable de sus actos (“eres un maricón, igualito a tu papá”) y trata de aprovecharse de los recursos de la clase alta (“¿qué dijiste, ya me apañé a la riquita?, pues no cago lana”). Los estereotipos, que pasan de su aplicación descriptiva a la connotativa, siguen una lógica rígida según la cual todos los integrantes de un grupo social son de cierta forma y no hay posibilidad de que se comporten distinto o cambien. Estas categorías no consideran que el mundo y los seres humanos están en perpetuo movimiento, son “dinámicos” y “orgánicos”. Los estereotipos pueden llevar al ex-

²⁵ El Conjunto Urbano Presidente Miguel Alemán (CUPA), conocido simplemente como Multifamiliar Alemán, en la película *Maldita ciudad* (Ismael Rodríguez, 1954) alberga la vivienda de una familia que se traslada de la provincia a la capital del país porque el padre ha sido nombrado alto funcionario del Departamento de Sanidad. Ya en el filme de 2001, *Y tu mamá también* (Alfonso Cuarón), uno de estos departamentos es ocupado por una familia de clase media intelectual.

tremo su “función primaria” de congelar y solidificar un universo lleno de matices.²⁴

Las nociones fijas sobre las clases desempeñan un papel importante en la legitimación y aceptación del orden social. En su texto “Miradas recíprocas: representaciones de la desigualdad en México”, Gonzalo Saraví indaga de qué forma los jóvenes mexicanos se enfrentan a un conjunto de creencias y significados que sostienen niveles elevados de tolerancia hacia la desigualdad (una “cultura de la desigualdad”). A fin de conocer cómo se experimenta, se justifica o se resiste la desigualdad en lo cotidiano y cómo se procesan los encuentros entre gente de condiciones sociales muy dispares, Saraví realiza una serie de entrevistas a profundidad y una dinámica de dos grupos focales con jóvenes (entre los 19 y los 28 años) provenientes de clases populares y clases privilegiadas de la Ciudad de México. Uno de los resultados de esta investigación es la visión uniforme que las clases bajas tienen de los sectores más favorecidos. La riqueza para los desaventajados está ligada, como lo observamos en *Amar te duele*, a la capacidad de compra y de acceso al mercado. Las clases populares perciben un sentimiento de superioridad en los ricos a partir del poder adquisitivo; sin embargo, no es el consumo ni el ingreso los factores por los que se sienten desvalorizados con respecto a la clase superior, sino es la jerarquía misma lo que los lastima: en sus encuentros o interacciones con el otro grupo, se sienten tratados como inferiores. La “libertad económica” induce al desprecio hacia quienes no gozan de ella pues, para los jóvenes de clases populares, los privilegiados son prepotentes, superficiales e insensibles; por tanto, un contexto económico aceptable se convierte en una fuente de degradación

²⁴ Ramírez Berg, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

moral. Dicho de otra forma, cuando se puede consumir más allá de las necesidades básicas, lo que es visto como “consumo superfluo,” la gente se vuelve dura, frívola y presa de lo material, pierde algo de su humanidad. Los menos favorecidos, entonces, no pueden elegir más que los sentimientos. Con ello, se da un vuelco a la jerarquía y se coloca a los desposeídos en la cúspide de la pirámide moral;²⁵ lo anterior, lejos de introducir un sentido de valía para las clases populares, perpetúa las virtudes de un sistema desigual, puesto que los más pobres no deberían caer en la vileza de carácter de quienes se encuentran en una situación económica holgada.

¿Qué culpa tiene el niño? Recrea también una imagen rígida de la clase alta. El padre de Maru, el diputado Zamacona, es un tipo déspota, despectivo con su chofer y con la gente que para él es inferior. El legislador quiere ganar otra elección y, según piensa, su hija como madre soltera desataría un escándalo capaz de empañar su carrera política. Zamacona encarna el emblema del hombre de dinero que usa sus recursos para extorsionar y manipular —se niega a seguir financiando la fundación de Maru si ella no se casa—, que ofende y trata como tontos a quienes están fuera de su círculo. Es curioso que este hombre de dinero, la parte del grupo que representa al todo, sea un político: se plasma así la idea, ya de por sí muy extendida, de que el servicio público, sin excepción, genera ingresos elevados y es una fuente de abuso.

Los jóvenes de clase alta, de acuerdo con los hallazgos de Saraví, tienen asimismo su propia construcción conceptual de la pobreza que, en este caso, dados los testimonios, se divide en dos: “los pobres buenos” y “los pobres malos”. Los “buenos” están identificados con la figura del indígena que habita el campo o la selva,

²⁵ Gonzalo Saraví A., “Miradas recíprocas: representaciones de la desigualdad en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 78, núm. 3, 2016, pp. 429-431.

rodeado de naturaleza, con una vivienda precaria, poca comida y sin acceso a educación formal; es gente con “una actitud muy chida frente a la vida” —de acuerdo con uno de los entrevistados— a pesar de las adversidades. Los “malos”, en cambio, ocupan los barrios o colonias peligrosas de las ciudades, son los pobres urbanos asociados con la inseguridad, no merecedores de empatía ni de caridad; a diferencia de “los pobres buenos”, los “malos” han tenido oportunidades pero no han querido aprovecharlas, por tanto, la reacción hacia ellos es de desconfianza, temor y rechazo, “[...] no es [...] como a las comunidades indígenas, que dan ganas de ayudar, [...] cuando te plantean algo como la gente de Tepito, te da miedo acercarte ahí [...]”.²⁶

En el caso de *¿Qué culpa tiene el niño?*, Renato termina siendo un “pobre bueno”. Si bien al inicio, Maru y su familia ven en él a un “pobre malo” (flojo, sin trabajo, que pretende sacar ventaja de la situación económica de los Zamacona), se van dando cuenta, conforme avanza la trama, de que tiene buen corazón; de hecho, toda la narrativa del filme se orienta a demostrar que a pesar de pertenecer al sector popular urbano, Renato no es un interesado, tramposo e irresponsable y, que, a diferencia del diputado Zamacona —quien tiene una doble vida— es transparente y se guía por sus sentimientos. No es que Renato haya cambiado, sino que siempre fue así. No vive en el campo pasando penurias pero, como se da cuenta Maru, “tiene una actitud muy chida frente a la vida”, es decir, en espíritu es como esos “pobres buenos” que merecen una oportunidad; en resumen, pasa de encajar de un estereotipo a otro.

En virtud de su clase social, Renato no dialoga en pie de igualdad con Maru y su familia: es un instrumento para evitar que los

²⁶ *Ibid.*, pp. 424, 425 y 427.

planes del diputado Zamacona y los de Maru se vengan abajo. En su propuesta de matrimonio, Maru le plantea a Renato ser “socios” sin ningún tipo de vínculo afectivo, y planea ella sola, sin considerar la opinión de su futuro esposo, una ceremonia nada más por la Iglesia (el divorcio es un trámite engorroso). Si el “enfoque legal” encuadra la discriminación en la violación a derechos, un acercamiento menos restrictivo considera que hay discriminación en el menosprecio hacia una participación que se juzga irrelevante en las relaciones con los otros.

Es en este sentido que Anthony Simon Laden, un estudioso del trabajo de Axel Honneth, hace una adenda a uno de los modos de reconocimiento que el frankfurtiano desarrolla: el de la igualdad jurídica dentro de la comunidad. En la igualdad jurídica, los individuos desarrollan la actitud de autorrespeto básico en su calidad de portadores de derechos. Al “respeto básico” de Honneth, que se ciñe a los contornos del derecho, Laden añade lo que denomina “respeto por entero igual”; esta clase de respeto reconoce al sujeto como participante absolutamente igual en la construcción del vínculo que comparte con los demás. En esta lógica, el respeto más allá de la esfera del derecho requiere de “niveles recíprocos” de “poder constructivo”.²⁷

Las personas poseen “poder constructivo” en la medida en que son capaces de establecer las fronteras, la importancia y la condición de su identidad, esto es, en la medida en que pueden “determinar qué características son socialmente significativas y cuáles son las consecuencias sociales de concebirse a sí mismos con

²⁷ Los términos originales son “fully equal respect” y “constructive power.” *Cfr.* Anthony Simon Laden, “Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition”, en Bert Van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 272 y 273.

esas características”; en síntesis, se trata del “poder de construir una identidad”. El “poder constructivo” se distribuye, o bien de manera recíproca, o bien de forma asimétrica. Cuando lo hace recíprocamente, otros tienen poder sobre la identidad de alguien en tanto ese alguien también tiene poder sobre ellos; si se reparte de modo asimétrico, un conjunto de personas moldea la identidad de otro grupo el que, por su parte, no cuenta con los medios para resistir de forma efectiva a la construcción que otros hacen de su identidad. En concordancia con lo anterior, Laden afirma que las personas o grupos con la capacidad de imponer la identidad de otros son los “poderosos”, y son los “impotentes” quienes poseen identidades específicas impuestas sobre ellos.²⁸

Con estos antecedentes, podemos afirmar que el tipo de relación en la que descansa el desprecio social como forma de discriminación es aquella en la que el “poder constructivo” se reparte de forma asimétrica. Un actor o instancia con “poder social” (dimensión de poder) determina la valía moral inferior (dimensión expresiva) de un individuo que no posee los medios suficientes para resistir este embate o para incidir del mismo modo sobre la identidad de los otros.

En lo que concierne a la discriminación por clase social, los sujetos de los estratos altos fabrican una identidad —o reproducen una imagen ya elaborada— para la clase baja desde el etnocentrismo (desde su lugar en el mundo como el centro de todo) y el prejuicio (el otro es, por naturaleza, inferior), es decir, degradan desde el estereotipo, sin notar la diversidad de matices y claroscuros de las historias personales. Los sujetos de clase desfavorecida, como revela el estudio de Saraví, también construyen estereotipos

²⁸ *Ibid.*, pp. 276 y 277.

de los peldaños superiores de la escala social; la diferencia es que esta identidad tiene mayores posibilidades de ser contestada por la clase alta, la que a menudo difunde, con los estereotipos sobre ella misma, una ideología que emplea a su favor: más vale pobre, pero de buenos sentimientos.

Es importante indicar que la desigualdad de poder produce un daño ligado a la falta de reconocimiento, no obstante que el “poderoso” identifique al “impotente” y se refiera a él en términos positivos. En otras palabras, la imposición de una identidad es una forma de desprecio, aun si los “impotentes” se adhieren a ella, o bien, aun si el “poderoso” otorga a otros la identidad de “portadores de derechos” (respeto básico) sin compartir su dominio,²⁹ sin espacios abiertos para escuchar su voz. En el caso de *¿Qué culpa tiene el niño?*,² aunque Maru y su familia no tienen facultades para negar u otorgar derechos, sí poseen un grado de poder que les permite imponer una identidad a alguien como Renato; es así que éste pasa de “pobre malo” a “pobre bueno”, desinteresado y recto, *pobre pero honrado*, alguien que, después de todo, merece interactuar con los ricos.

LA ESCUCHA DEMOCRÁTICA (LOS CAIFANES)

El cerebro humano es mucho más que una máquina funcionando de forma mecánica; es un órgano inserto en un sistema de relaciones sociales, capaz de emitir un juicio sobre los estímulos que se le presentan. La sobrevivencia humana está fundada en gran medida en el carácter “esencialmente evaluativo” del cerebro. Al tasar los estímulos en términos positivos o negativos, las personas

²⁹ *Ibid.*, pp. 277 y 278.

podemos recordar, aprender y tomar decisiones en el nivel de la biología, en dos esferas.⁵⁰

En la primera, el cerebro expresa el impulso humano de subsistencia, de seguridad, de tener alimento y las condiciones para reproducirse; el deseo de permanencia corporal hace que los individuos quieran controlar su entorno cercano y prefieran lo conocido, lo familiar, lo que se aprecia como seguro. Por esta razón, en situaciones perturbadoras, se activa un “mecanismo de disociación” por el que el sujeto descarta o se distancia de lo que le resulta desagradable (sucesos o personas), siguiendo un ímpetu adaptativo. Esto parece indicar que los prejuicios sociales o culturales tienen su origen en emociones muy primitivas que cumplían un servicio evolutivo en un momento dado: con ayuda de estas emociones se identificaba lo extraño y, por tanto, peligroso. Cuando los humanos vivían en colectivos pequeños y homogéneos, el cerebro tuvo que asimilar claves de auxilio mutuo entre los miembros del mismo clan y de sospecha hacia los extraños. Esta historia del papel del cerebro primitivo en los vínculos humanos originarios ha sido empleada para entender los motivos orgánicos de la hostilidad social hacia ciertos grupos. Adela Cortina acuñó el concepto de aporofobia (unión de los términos griegos *áporos*, pobre y sin recursos, y *fóbos*, miedo o aversión) para referirse al miedo a los pobres, un miedo que detona el rechazo detrás de la discriminación por clase social.⁵¹

A la par de esta propensión disociativa a la base de los prejuicios, en una segunda esfera de evaluación, el cerebro tiende a actuar a favor del bienestar de otros sin que medien relaciones de

⁵⁰ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 46.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 13, 48-50.

parentesco, amistad o simpatía. Los actos altruistas hacia desconocidos se explican por la “expectativa de reciprocidad”: las personas saben que, a mediano y largo plazo, es más rentable mantener una actitud cooperativa que empeñarse en obtener ganancias absolutas pues, si necesitaran ayuda de los demás, aumentan las probabilidades de que los otros acudan a su rescate. Así pues, aunque estamos conformados tanto para el egoísmo como para la cooperación, el “cerebro contractualista” ha ido ganando espacio en el proceso adaptativo.³²

Pero en la sociedad del contrato y la colaboración, terminan siendo excluidos los que no contribuyen al intercambio, los que no aportan a la sobrevivencia y la prosperidad. Quien queda fuera es el pobre en cada parcela de interacción. El requerimiento de reciprocidad, en principio de carácter biológico, toma tintes sociales a medida que la convivencia humana se vuelve más compleja. Los pobres se convierten en los “sin poder”, los que no tienen contactos y no pueden devolver favores, los que no tienen la capacidad para ser recíprocos y no apoyan a las habilidades de adaptación tanto biológicas y sociales. Por fortuna, en el cerebro no sólo operan los genes, sino que es un órgano con grandes habilidades plásticas para redirigirse, mediante el aprendizaje y la cultura, hacia el desarrollo de un sentido moral que supera el propio interés. Y es aquí donde entra el trabajo de las instituciones educativas formales e informales para reconducir a la biología, más allá del egoísmo y del deseo de cooperar, hacia el reconocimiento de la dignidad humana, de los “sin poder”. Para Adela Cortina, forjar “sujetos morales”, que son el fundamento de un orden democrático, es posible mediante el desarrollo de la “obligación interna”.

³² *Ibid.*, pp. 52 y 53.

Con este término, se alude a una especie de libertad moral que es independiente del mandato de grupo, a una “una fuerza interior” no vinculada a la supervivencia o la falsa reputación, sino al afán de una vida buena, en consonancia con la “propia conciencia”. Fragar una conciencia de este calibre requiere de un proceso educativo en el que el diálogo, la expresión y la escucha desempeñan un papel central.⁵³

En virtud de la homogeneidad de los espacios de convivencia, el diálogo entre personas de distinta condición es poco frecuente. La cinta *Los caifanes* narra un encuentro accidental a partir del cual se crea un escenario común. Es de noche, es invierno y son los últimos días de 1967. Paloma y Jaime, una pareja de jóvenes de clase alta, caminan en la periferia de la Ciudad de México en busca de un taxi tras salir de una reunión. De repente empieza a llover y corren a refugiarse en un auto que alguien dejó abierto. Ese auto pertenece a “Los caifanes” (el “Capitán Gato”, el “Estilos”, el “Azteca” y el “Mazacote”), cuatro mecánicos que trabajan en Querétaro pero vienen a la ciudad, su lugar de origen, a pasarla bien de cuando en cuando (caifán es un “sujeto preeminente en un barrio de ciudad”⁵⁴ o, si se prefiere, “el que las puede todas”).⁵⁵ Para la pareja, “Los caifanes” son seres extraños, figuras de un mundo inédito. La desconfianza de los primeros minutos se convierte pronto en curiosidad y fascinación para Paloma, quien convence a Jaime, siempre con muchas reservas (“parece que le echaron agua a la gasolina, ¿por qué?, porque no jala parejo”), de emprender las

⁵³ *Ibid.*, pp. 54, 55, 58, 67 y 68.

⁵⁴ Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española. En <https://dle.rae.es/caif%C3%A1n> (fecha de consulta: 11 de mayo, 2020).

⁵⁵ Definición del “Azteca”, uno de “Los caifanes”.

andanzas con sus nuevos conocidos. Y así comienzan las aventuras por la ciudad con “Los caifanes”, en un *road movie* nocturno.

El lenguaje es un elemento que distingue a los personajes de ambos grupos sociales. Mientras Paloma y Jaime hablan en inglés cuando no quieren ser entendidos, la forma de expresión de “Los caifanes” resulta críptica a la pareja. Y mientras Jaime vigila a Paloma y observa con desconfianza el entorno, su novia interactúa con los protagonistas de la noche, embelesada con el universo que descubre. La primera escala de la travesía es “El Géminis”, un cabaret de barrio; allí, hay una mujer con una pecera en forma de matraz a modo de sombrero, diablos, payasos, un oso que camina erguido, oficinistas, ancianos. Al final de “la pista hidráulica espacial”, se ubica el baño, al que Paloma llega custodiada por Jaime. En este sitio, una especie de refugio,⁵⁶ la muchacha se halla de pronto entre mujeres de maquillaje recargado, más cercano a la estética circense que al mundo real, quienes le preguntan, mientras se mira al espejo, “¿en dónde le taloneas?”. Paloma contesta que “en casa de La bandida” y comienza de este modo la conversación con las prostitutas del lugar. Una de ellas lee en voz alta un libro sobre el significado de los sueños; de acuerdo con esas líneas, los sueños evidencian el origen divino de las personas, incluso de las que se dedican, como ellas, a oficios tan reciamente mundanos. Mientras tanto, la cámara registra, en un breve pero potente paneo, los rostros profusamente decorados, la bisutería y las muecas de estas mujeres hasta encontrar el gesto de Paloma quien, detrás de una fumarola, las contempla extasiada. Los primeros y

⁵⁶ Claudia Rodríguez González, “Los caifanes. La conjunción de cine, teatro y filosofía”, en Carlos Oliva Mendoza y Luis Guillermo Martínez Gutiérrez [comps.], *Cine mexicano y filosofía*, México, UNAM/Ítaca, 2019, p. 49.

primerísimos planos dan cuenta, en la composición de la imagen, de la complicidad y cercanía que se establece entre ellas.

En medio de una trifulca, “Los caifanes”, Paloma y Jaime abandonan el cabaret. El siguiente episodio transcurre alrededor de una pequeña fuente, en la plaza de algún barrio antiguo, donde el “Capitán Gato” reflexiona sobre la suerte. “Primero nacer y la segunda parte es la suerte”; nacer en el lugar que nos tocó es producto de una lotería que define el escalafón social, hasta que “levantas los tenis y no te enteras de tu propio guateque cadavérico”. Pendiente de los dichos de “Los caifanes”, ya para entonces Paloma afirma “qué divino hablan, hasta parece otra lengua”, una lengua que ella muy pronto comprende y practica, no sólo con las palabras sino con la mirada, la gestualidad, los guiños.

Para aprender ese idioma, Paloma tuvo que escuchar y poner atención. Según Carlos Lenkersdorf, un antropólogo que convivió con los tojolabales y estudió su forma de organización política, en la lengua de esta etnia, escuchar no sólo implica oír con cuidado, ‘*ab*’, sino que también puede significar “oír, sentir, saborear, fumar, tener compasión”, entre otras cosas. Estos verbos se refieren a acciones que se comparten o se observan desde el punto de vista del otro. Escuchar es, entonces, un proceso de atención a lo que el otro dice, siente y percibe, es instaurar una “relación de reciprocidad del nosotros”; el término pretende disponer un acercamiento a la comprensión de otra cultura “desde la perspectiva de ella”.⁵⁷

Para Lenkersdorf, el hecho de escuchar tiende al emparejamiento y, por esta razón, reta a la sociedad dividida en estratos. Para decidir sobre asuntos colectivos, la autoridad tojolabal convoca a “la asamblea de escuchadores”; una vez expuesto el problema

⁵⁷ Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008, p. 122.

por la autoridad, ella misma pasa a formar parte de la asamblea. La dinámica consiste en que cada uno de los participantes expresa su punto de vista al grupo de personas que tiene cerca y van intercambiando lugares hasta hablar y escucharse todos. Una vez completado el proceso, se produce un “gran silencio”; lo que sigue es la relatoría de la asamblea y la identificación de un acuerdo. Por último, los disidentes presentan sus argumentos a fin de convencer a los otros y a su vez escuchan a quienes intentan persuadirlos. Si no se logra un consenso, una decisión unánime, la solución al problema planteado se posterga para una siguiente reunión.⁵⁸

La escucha es una práctica indispensable en el orden democrático de los tojolabales. Tras sus vivencias con ellos, Lenkersdorf propuso trasladar estos ejercicios a “las democracias occidentales”. Pero la asamblea tojolabal tiene un gran inconveniente: su aspiración al consenso; en colectividades plurales y diversas, se corre el peligro de que el consenso instaure una homogeneidad ficticia que pondría en peligro a la democracia misma.⁵⁹ Ni hablar de las dificultades operativas de este sistema para los grandes grupos.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 75, 76 y 81.

⁵⁹ Chantal Mouffe señala que el corazón de lo político en la democracia reside en el antagonismo perenne, ya que el poder no se puede erradicar y, por tanto, la emancipación nunca puede ser completa, tan sólo parcial o fragmentada en diversas emancipaciones parciales. La “objetividad social” —los acuerdos o un *pretendido* consenso— se articula mediante actos de poder (el poder es constitutivo de los participantes) que excluye siempre algunas parcelas de opinión, al menos de manera momentánea. Véase Chantal Mouffe, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, en *Social Research*, vol. 66, núm. 3, 1999, pp. 752-757.

Quizá es la homogeneidad de la sociedad tojolabal lo que hace posible las decisiones por consenso. Sin embargo, aun así, de acuerdo con la descripción de Lenkersdorf, en “la asamblea de escuchadores” hay disidentes a los que se necesita convencer y que a menudo ceden (“en Occidente [...] parece que cada uno está muy convencido de su opinión y poco o nada dispuesto a escuchar y a ceder”). Por otra parte, el propio Lenkersdorf hace una afirmación desafortunada sobre la aplicación de “la asamblea de escuchadores” en sociedades occidentales, frase que termina siendo despectiva hacia la comunidad tojola-

La esencia de “la asamblea de escuchadores”, sin embargo, puede recuperarse para las sociedades occidentales en el plano de la interacción y el diálogo informales, en la convivencia del día a día entre ciudadanos que se ven distintos. Hay otros tipos de escucha que, al contrario de la ejercida en “la asamblea de escuchadores” (que se emplea para zanjar asuntos comunes), surgen en el plano interpersonal y pueden extenderse a la discusión política; Dobson identifica tres. La primera es la *escucha compasiva*. Su práctica implica poner nuestra atención en el nivel cognitivo y emocional al servicio de la expresión del sufrimiento del otro. Esta clase de escucha es de tipo terapéutico y no resulta significativa en términos políticos al menos por dos razones: 1) las perspectivas de los participantes tienden a fusionarse a causa del grado de simpatía que despierta la situación aflictiva del hablante; 2) tras la escucha, no se toma acción para cambiar el contexto, pues el objetivo es que la persona que se expresa consiga cierto alivio en el nivel personal. En el ámbito social y político, la escucha *compasiva* tiene tan sólo un efecto amortiguador de las preocupaciones ciudadanas, pero no se plantea la transformación de las condiciones que dieron lugar al descontento.⁴⁰

El segundo tipo de escucha se denomina *catafática*. En ella, quien escucha lo hace desde sus propias categorías, las que son impuestas al hablante; aquí hay una resistencia a entablar un diálogo genuino y a prestar atención. La escucha *catafática* interrumpe, es rígida, se encuentra mediada por categorías estáticas, creencias e identidades fijas. Se dice que esta forma de oír corresponde a

bal, al declarar que: “Los animales políticos tienen que encontrar el caminar al caminar. Si los indios pueden, ¿podrán los no indios?”. *Ibid.*, pp. 79 y 86.

⁴⁰ Andrew Dobson, *Listening for Democracy. Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 64 y 65.

relaciones de dominación colonial, porque se fijan los parámetros del discurso del hablante sin permitir que los construya él mismo y se escucha nada más en apariencia; de este modo, se reproducen —y no se cuestionan— los vínculos de poder.⁴¹ Como es obvio, el diálogo *catafático* tampoco responde a la comunicación idónea en una sociedad democrática.

Hay una tercera clase de escucha a la que Dobson llama *apofática*. Consiste en la suspensión momentánea de las categorías de quien oye para abrirse hacia el hablante. Desde aquí, el propósito de la escucha es conectar con nuevos aprendizajes, lo cual no puede conseguirse si se reduce la experiencia del interlocutor a categorías establecidas de antemano por el oyente. En un ejercicio apofático, antes de intervenir, el escucha procesa la información del otro y formula preguntas para asegurarse si ha captado bien el sentido de su discurso. Dobson subraya que detener por un instante las creencias y juicios del oyente permite entender a quien habla en sus propios términos, desde su punto de vista, necesidades y pensamiento; al hacerlo, el escucha tiene margen para examinar también sus propios marcos conceptuales. La suspensión de las categorías de quien oye debe ser transitoria, porque no se quiere que éste se subsuma en las historias del hablante (como en una escucha *compasiva*), pero tampoco que sólo atienda a través de sus propias estructuras referenciales (como en la escucha *catafática*); lo que se busca es poner cierta “distancia crítica” en el diálogo para dar espacio a la construcción conjunta de significado.⁴²

La propuesta es, entonces, no sólo atender a los relatos de otros, sino cotejarlos y oponerlos a los nuestros y a otras narrativas sobre el mundo; si no lo hacemos así, no estamos comprendiendo de

⁴¹ *Ibid.*, pp. 66-68.

⁴² *Ibid.*, pp. 68 y 69.

verdad las historias de los demás, sólo les estamos “creyendo”. De ahí la diferencia entre la escucha afincada en la simpatía que únicamente reitera el significado del hablante, y la escucha empática; ésta última es capaz de “percibir el cuadro interno de referencia de otro con precisión [...] como si uno fuera la otra persona”, pero sin abandonar la conciencia que uno no es la otra persona. De esta manera, el escucha está vinculado al desarrollo y “co-creación de significado” entre él y el hablante; en esta práctica es esencial que el escucha no pretenda saberlo todo, pues eso cancelaría la apertura a otros testimonios.⁴⁵ En los ejemplos filmicos analizados, el personaje de Paloma en *Los caifanes* y también el de Renata en *Amar te duele* son modelos de escucha *apofática*: ambas detienen sus marcos de referencia habituales para atender a la producción de sentido que el intercambio verbal supone. La idea es que este proceso de escucha *apofática* en el encuentro interpersonal se desplace también a la discusión política.

La calidad de esta clase de convivencia, libre de prejuicios y etiquetas, es lo que sienta las bases de una democracia igualitaria y del diálogo en una dimensión pública más amplia. La apertura a la escucha *apofática* y su práctica pueden ser instrumentos muy poderosos para ir transmutando las tendencias neurológicas de aversión a lo extraño, para desafiar “el mandato biológico” del inconsciente primitivo y las convenciones sociales ampliamente aceptadas, para apuntalar el reconocimiento de los “sin poder”. En palabras de Adela Cortina:

[...] no bastan como móviles de la conducta ni el egoísmo ni siquiera el afán de cooperar. Es necesario ir más allá de ello, hacia el reconocimiento recíproco de la dignidad y hacia la compasión, que rompe barreras y se

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 69 y 70.

extiende universalmente. Que no viene como tal inscrita en los genes, instalada en el cerebro, pero la hemos bebido de tradiciones culturales que hacen de ella la experiencia humanizadora por excelencia.⁴⁴

Desde una perspectiva distinta a la de Lenkersdorf y Dobson, Leah Bassel, en su acercamiento a sectores marginales en Francia en la última década del siglo xx, sostiene una premisa similar: la escucha empuja a la igualdad política (y la igualdad política es concomitante a la igualdad material). Bassel argumenta que los individuos demandan ser vistos como entes políticos “capaces de tener voz”; quien es inaudible no existe, es el otro estigmatizado y silencioso que genera ruido, pero no expresión. Las voces silenciosas son resultado de una política de audibilidad que reparte de modo disparaje “los recursos narrativos”, de manera que la gente posicionada en las sombras del “orden simbólico” no cuenta con los medios para hablar de ellos mismos en sus propios términos.⁴⁵

Esa noche de invierno del ‘67 —a la víspera del movimiento social en contra del autoritarismo y las restricciones a la libre expresión— Paloma aprende a escuchar a “Los caifanes”, a verlos más allá de su apariencia, sus apodos y su clase social. Recorre con el “Estilos” —con quien se establece cierta atracción romántica— las calles del Centro Histórico, las vecindades y sus tenderos con serpentinas y faroles. “Nunca había estado en un lugar así. Me gusta”, dice ella. Y el “Estilos” le contesta: “quién sabe si le gustara teniendo que vivir aquí”. Aparece, entonces, de la nada, un vendedor de lotería vestido de chaqué, con sombrero y clavel en el ojal: otra vez la suerte. Les ofrece “el último de la noche y el pri-

⁴⁴ Cortina, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁵ Leah Bassel, *The Politics of Listening: Possibilities and Challenges for Democratic Life*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017, p. 6.

mero de la mañana”, antes de que la luz del día apague la magia, el breve lapso en que ambos estuvieron “fuera del mundo”.

Y sí, se acabó la noche de San Juan, salió el sol para alumbrar las diferencias. En el desayuno, Jaime golpea al “Estilos” porque piensa que pasó algo entre él “*that greaser*” y su novia, pero el incidente no se queda en una rencilla por celos, sino que trasciende a una bravata que descalifica a “Los caifanes” por su condición social. Son los sin nombre, los que huelen mal, los sin reputación y sin prestigio, los sin voz, pues Jaime no ha querido escucharla. “Ustedes, ni nombre tienen: Mazacote, Azteca, Gato, Estilos. Yo soy el arquitecto Jaime de Landa, yo sí tengo algo qué perder. Ustedes, ¿qué tienen? Mugrosos sin nombre”. El orden se restituye y, con él, las jerarquías.

CONCLUSIONES

La fuerza del enfoque legal de la discriminación radica en su exigencia para hacer efectivas necesidades vitales de los individuos, tales como la salud, el empleo o la educación. Por otra parte, la discriminación concebida como actitud que degrada a las personas, al negar su igual valía moral, denuncia las prácticas opresoras e injustamente excluyentes que minan el carácter democrático, vale decir, igualitario, de las sociedades.

Para autores como Deborah Hellman, el núcleo de la discriminación no es el daño físico o emocional a un individuo derivado de la degradación de su estatus, sino, como acabamos de apuntar, el reforzamiento de un sistema arbitrario de jerarquías. No obstante, los sentimientos de vergüenza y desvalorización —o las francas agresiones físicas— resultado de actitudes despreciativas pueden también menguar la estima de las personas hacia sí mismas (o

hacia gente de su grupo) y, en consecuencia, su capacidad para interactuar con otros en pie de igualdad. El desprecio social ahonda las diferencias materiales y, también, incide negativamente en la posibilidad del intercambio de puntos de vista libres de prejuicios, estigmas y reduccionismos.

La discriminación, a partir del enfoque del desprecio, tiene un peso significativo en la convivencia democrática porque pone los reflectores sobre las actitudes humillantes en ambientes informales, no controlados por reglas o instituciones, y donde los sujetos con poder social remarcan ideas culturalmente preconcebidas sobre el otro que entorpecen el diálogo racional. El caso específico de la discriminación por clase social es un ejemplo paradigmático. La dinámica de descalificaciones con base en prejuicios en torno a la condición social de alguien —la mayor parte de las veces, de los desaventajados— en un contexto de relaciones cara a cara, a menudo se replica en el diálogo público y más todavía cuando este discurso es sostenido por el grupo de poder dominante. Los estereotipos son ideológicos porque se inclinan por una relación específica de poder. Mediante los estereotipos, el grupo dominante quiere convencer de que es “moralmente superior” y mejor que “el otro” en todos los aspectos, del tal modo que hace pasar su autoridad, su “visión del mundo” como algo natural y que debe mantenerse.⁴⁶ Quien ostenta el dominio puede incluso tener en gran valía y consideración a los desposeídos, pero eso no quiere decir que se pongan las condiciones para que sean ellos mismos los autores de su propia identidad, ni que se abran espacios para que sean ellos, desde su perspectiva y no desde el etnocentrismo del poderoso, quienes definan en el espacio público sus características, su signi-

⁴⁶ Ramírez Berg, *op. cit.*, pp. 21 y 22.

ficado social y su destino. De la misma forma, los prejuicios sobre la riqueza, y la división tajante de los ciudadanos entre acaudalados y pobres, simplifican burdamente la realidad y borran toda una serie de matices que hay entre el estrato social más bajo y el más alto, tanto en lo que concierne a la situación material como a las elecciones de autorrealización.

Las películas que hemos discutido aquí recurren a personajes de los extremos de la escala social y, aunque objetivamente no aparezcan en la trama ni los más ricos ni los más pobres, la narrativa está planteada como un marcado contraste entre ambos. Mediante la altanería de los adinerados, las tres cintas reflejan la actitud social que pone en entredicho la igual valía moral de las clases bajas: éstas son encajonadas en estereotipos —relativos a sus ingresos económicos y a la cultura, al modo de vida e, incluso, al fenotipo racial asociado a ellos— y en parámetros dialógicos impuestos desde la dimensión de poder (escucha *catafática*), lo cual les impide expresarse en sus propios términos. Esta sensación de desprecio que experimenta la gente de menores recursos parece ser una constante, revelada en estudios de muy distintas procedencias, la cual se compensa, según se ilustra en los filmes analizados, con la exaltación de los buenos sentimientos. Así, se muestra la bondad de los pobres como un rasgo por sí mismo reivindicativo que los exime de la necesidad de reconocimiento social; este enfoque de conmiseración de los desaventajados (escucha *compasiva*) no les permite participar como iguales con otros ciudadanos en la producción de significados en el espacio público (*escucha apofática*), y tampoco apunta a transformar sus condiciones de vida.

En el cine mexicano, a menudo los modelos exhibidos de la clase alta y baja revelan que la única forma en que esta última puede obtener valía moral es preservando su posición social y la

nobleza de sus sentimientos, ambos consustanciales. Esta creencia tiene consecuencias para la vida pública: vuelve inaudible la voz de los desaventajados, frustra el diálogo y la convivencia democráticos, perpetúa las jerarquías, y legitima el *statu quo*; con ello, los individuos de las clases populares se mantienen excluidos como ciudadanos y, paradójicamente, siguen siendo considerados moralmente inferiores.

El bosquejo del vínculo interclase, no obstante, se presenta de manera más o menos compleja en cada cinta. En *¿Qué culpa tiene el niño?*, la vida del protagonista de clase baja gira en torno a la búsqueda de aprobación por parte de la familia rica, siempre y cuando no contradiga sus principios de honradez e integridad. En *Amar te duele*, en cambio, el joven del barrio es presentado con intereses propios y un proyecto de vida personal —compendiado en su pasión por el dibujo— que comparte con su novia acomodada. En *Los caifanes*, por su parte, se descubren formas estéticas de expresión del sector popular en la convivencia con personas de distinta condición. Esta última historia vislumbra la posibilidad de apertura de amplios espacios de audibilidad, de experiencias emocionales y culturales compartidas que retan los estereotipos de clase.

BIBLIOGRAFÍA

- Bassel, Leah, *The Politics of Listening. Possibilities and Challenges for Democratic Life*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.
- Das, Raju J., *Marxist Class Theory for a Skeptical World*, Leiden, Brill, 2017.

- Dobson, Andrew, *Listening for Democracy. Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Eidelson, Benjamin, *Discrimination and Disrespect*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Goffman, Erving, *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.
- Hellman, Deborah, “Discrimination and Social Meaning”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.
- _____, *When Is Discrimination Wrong*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- Honneth, Axel, “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- _____, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1995.
- Laden, Anthony Simon, “Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition”, en Bert Van den Brink y David Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.
- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- Moreau, Sophia, “What Is Discrimination?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010.
- Mouffe, Chantal, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, en *Social Research*, vol. 66, núm. 3, 1999.
- Nutini, Hugo G. e Isaac L. Barry, *Social Stratification in Central Mexico 1500-2000*, Austin, University of Texas Press, 2009.

- Ramírez Berg, Charles, *Latino Images in Film. Stereotypes, Subversion, Resistance*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 23^a ed. En <<https://dle.rae.es>> (fecha de consulta: 11 de mayo de 2020).
- Rodríguez González, Claudia, “*Los caifanes*. La conjunción de cine, teatro y filosofía”, en Carlos Oliva Mendoza y Luis Guillermo Martínez Gutiérrez [comps.], *Cine mexicano y filosofía*, México, UNAM/Ítaca, 2019.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.
- Ruiz, María Luisa, “‘Me enamoré de ti en un bazar’: Gender, Consumption, and Identity in ‘Amar te duele’”, en *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 43, núm. 1, 2010.
- Saraví, Gonzalo, “Miradas recíprocas: representaciones de la desigualdad en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 78, núm. 3, 2016.
- Sennet, Richard y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Solís, Patricio, *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, México, Conapred-Cepal-Segob, 2017.

REFLEXIONES FINALES

Enfrentar la discriminación incorrecta es asunto urgente, porque lastima, perpetúa el maltrato y la desigualdad. Además es inmoral, diluye el tejido social, a veces evita el crecimiento y la creación de riqueza. En muchos casos es ilegítima, dañina e injusta. Latinoamérica la padece en cada una de sus sociedades: desde México hasta Chile se discrimina a indígenas, mujeres, migrantes, afrodescendientes, pobres, homosexuales, jóvenes, ancianos y, si Luis Reyes Sáenz tiene razón, también a los animales no humanos. En la región también afecta a las instituciones y relaciones sociales más significativas: se discrimina en la familia, el trabajo, la fuerza pública, las instituciones gubernamentales y de justicia, y aún en nuestras relaciones más cercanas e íntimas, como lo resaltan en este libro Lucero Fragosó y Hazahel Hernández. Unos, muy sólidos, tratan a los otros como si fueran sombras.

En el primer capítulo defendimos que es central la discusión teórica del trato desigual para, a partir de ahí, intentar conceptualizarlo con la precisión que requiere el diseño institucional, la actividad legislativa, la judicatura y las ciencias sociales. Y es que, mientras más precisión conceptual logramos, más entenderemos

el fenómeno y mejor podremos combatirlo. Pero también advertimos que no tiene sentido esperar a que filósofos y teóricos alcancen un consenso sobre el tema para que, desde otras disciplinas, se acerquen a estudiarlo e intentar remediarlo: sería ridículo, por ejemplo, pausar la legislación sobre el asunto mientras no tuviéramos todo claro. La legislación y los trabajos en “campo” con los afectados directos, también caminan hacia la posible solución de este complejo problema.

Con lo dicho en mente, a lo largo de los textos caminamos por la discusión teórica y la aplicada, incluyendo temas de frontera. De la discusión teórica avanzamos ciertas líneas de investigación: que la discriminación no es incorrecta *per se*, que difícilmente lograremos hallar un elemento que, por sí sólo, explique cuándo es incorrecta. También describimos que, posiblemente, sea necesario elaborar una teoría pluralista o, cuando menos, lo suficientemente compleja como para incorporar los diferentes elementos de relevancia. Esa línea de investigación es central en el tema.

Revisamos también qué produce daños psicológicos como la vergüenza y la desvalorización, a los que debemos dar más atención teórica a la hora de determinar los perjuicios que produce la discriminación. Por supuesto, los daños psicológicos atentan contra la integridad de las personas; pero, en el caso del trato desigual que implica este tipo de males, hay cierta sutileza macabra que, aunque no atenta directamente contra derechos fundamentales, de cualquier manera produce un agravio inmenso que es difícil de cuantificar y dimensionar. Habrá que explorar el asunto no sólo desde la filosofía moral, sino también desde el estudio de las emociones.

La teoría de John Rawls es central en asuntos de justicia. Mucho se ha discutido sobre si los principios que propone el autor

bastan para combatir adecuadamente la discriminación incorrecta. Aquí se discutió que, seguramente, los principios aportan respuesta al problema “institucional” en la estructura base de la sociedad. Lo que no resulta claro es si dichos principios alcanzan para enfrentar la discriminación incorrecta en espacios privados. La discusión podrá parecer demasiado especializada y de interés sólo para quienes se dedican a Rawls. Sin embargo, dada la centralidad de las teorías de la justicia ideales, la respuesta que demos al problema dará mucha luz a la cuestión básica sobre cómo debe ser la estructura de los regímenes que lidian mejor con la discriminación incorrecta.

Las injusticias y daños específicos ocasionados por la discriminación ocuparon buena parte de la discusión en esta obra. Aunque los casos se amontonan en las cortes y los proyectos de investigación, aquí nos concentramos en los nexos perversos que se pueden tejer entre migración y discriminación; entre investigación social y sesgos valorativos discriminatorios; entre la defensa de las libertades en contra de la discriminación y la lucha por las conciencias; entre el progreso del conocimiento y la discriminación de los saberes; y, finalmente, entre los requisitos del derecho para castigar la discriminación y las exigencias de la moralidad política.

A partir de enfoques simplistas y poco sofisticados de la discriminación incorrecta, todos estos casos suelen ser pasados por alto como no problemáticos. Suponen desde ahí que los Estados no deben rechazar migrantes potenciales por razones discriminatorias; que las personas que diseñan las encuestas, que emplean la investigación social y el gobierno, utilizan las metodologías apropiadas en contra de los sesgos valorativos; que el Estado laico respeta la libertad religiosa de todas las congregaciones; que aumentar el acceso a la educación es compatible con el pluralismo cultural

en Latinoamérica; y que la judicatura castigue los casos de discriminación incorrecta que hacen daño a las víctimas. Sin embargo, debido a que la mayor parte de las relaciones sociales implican tratos desiguales, debemos estar alertas para distinguir cuándo nos encontramos frente a casos moralmente incorrectos y cuándo no. Por eso es necesario que conozcamos lo que nuestros principios morales requieren de nosotros y es en ese sentido que los enfoques simplistas encallan.

Así, gracias a la investigación conceptual y metateórica aplicada a problemas concretos de injusticia discriminatoria, adecuadamente delimitados, pudimos sugerir criterios ético-normativos para que los controles migratorios puedan visibilizar las prácticas discriminatorias. También detallamos posibles restricciones metodológicas para prevenir sesgos valorativos en instrumentos estadísticos para medir la discriminación. Dibujamos, asimismo, los contornos de mejores maneras de interpretar la neutralidad liberal y la laicidad para lidiar con conflictos de derechos, que pueden producir resultados discriminatorios. Además, anotamos maneras de disminuir el potencial de daño de la educación y el conocimiento académico dominante. Finalmente identificamos requerimientos morales y políticos aplicables al derecho para que éste sancione formas de discriminación que con frecuencia se le escapan.

En el libro también revisamos algunos temas que se encuentran en las fronteras de la discusión: por ejemplo, qué hacer frente a la cada vez más evidente crisis medioambiental. El asunto es de especial relevancia si tomamos en cuenta que, sin vida humana, la justicia es un sinsentido. Además, las teorías de justicia como las conocemos parten de asumir que en el mundo hay escasez moderada de recursos, pero ¿qué sucederá si en lugar de moderada, ésta

se vuelve severa? Nuestras ideas de justicia serán inservibles o, cuando menos, sufrirían enormes distorsiones. Por esto, y porque la supervivencia de nuestra especie está en juego, nos enfrentamos a un serio problema ¿será que podemos mantener el mismo esquema de derechos y, en específico, el de tener toda la descendencia que escojamos? El tema queda abierto a discusión. Otro asunto indispensable, tanto por sus consecuencias para la vida humana, como en sí mismo, es el trato que le damos a los animales no humanos. Aquí se propuso que, dadas algunas teorías sobre por qué es incorrecta la discriminación, deberíamos considerar que el trato que le damos a los (o a algunos de los) animales no humanos es trato desigual incorrecto. Si lo consideráramos así, por supuesto que tendríamos la obligación moral de transformar las estructuras que permiten tal discriminación. Finalmente vimos cómo el cine puede servirnos de espejo para encontrar en su reflejo lo peor de nuestros prejuicios y estereotipos. El cine nos proporciona distintas posibilidades de escuchar a las personas que discriminamos, y encontrar así maneras de trascender las relaciones discriminatorias en las que nos acorralan sociedades desiguales como las latinoamericanas, donde los que se sienten superiores, desprecian a los demás, como si fueran menos y, a partir de ahí, les dan trato de sombras.

COLABORADORES

SANDRA ANCHONDO PAVÓN. Profesora de Ética, Filosofía social y Antropología jurídica en el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana. Entre sus líneas de investigación actual están igualdad y no discriminación, derechos humanos de los grupos de atención prioritaria y filosofía y cine.

BERNARDO BOLAÑOS. Profesor-investigador del Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Sus líneas de investigación son: ética y derecho ambientales, así como migración inducida por causas ambientales.

ENRIQUE CAMACHO BELTRÁN. Profesor de la UNAM, de la Universidad Iberoamericana y la Universidad Panamericana. Sus líneas de investigación giran en torno a los problemas más urgentes de México como la migración, la corrupción, el nacionalismo, la legitimidad de las instituciones y la discriminación.

CECILIA CORONADO ANGULO. Profesora e investigadora del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, sus líneas de investigación son filosofía social, filosofía crítica, migración e instituciones sociales.

IMER B. FLORES. Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Algunas de sus líneas de investigación son: derecho constitucional comparado, derecho electoral, derechos humanos, Estado constitucional y democrático de derecho (ingeniería constitucional y experimentalismo democrático), jurisprudencia general y particular (comparada e integrada).

LUCERO FRAGOSO LUGO. Investigadora posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Sus líneas de investigación se enfocan en la filosofía política contemporánea aplicada a temas como corrupción, democracia y ciudadanía, en el análisis cinematográfico (en sus vertientes formal y social), las teorías del cine y el cine político.

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ. Es profesor investigador del Posgrado Interinstitucional en Derechos Humanos y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Sus líneas de investigación son dos al momento presente: filosofía de los derechos humanos y la democracia; y teorías no ideales de la justicia y no discriminación.

HAZAHEL HERNÁNDEZ PERALTA. Es doctor en Filosofía por la UNAM. Sus líneas de investigación son: discriminación, crueldad y emociones.

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT. Es profesor-investigador titular “D” en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana-Ciudad de México. Sus áreas de interés son la filosofía islámica, la historia intelectual de Medio Oriente, la teoría de la argumentación, la epistemología y la filosofía de la mente, teorías éticas y políticas y la ética de la migración.

ITZEL MAYANS HERMIDA. Profesora-Investigadora en teoría política contemporánea por el Instituto Mora. Sus líneas principales de investigación son la interrupción del embarazo, los derechos reproductivos de las mujeres, la razón pública y la laicidad del Estado así como las discusiones en torno a las teorías de la justicia y la democracia deliberativa.

ALEJANDRO MOSQUEDA ESPARZA. Investigador posdoctoral en el CIESAN de la UNAM. Sus líneas de investigación son ética, metaética, filosofía social y filosofía política.

LUIS MUÑOZ OLIVEIRA. Investigador del CIALC-UNAM. Sus líneas de investigación son justicia, igualdad, razonabilidad y tolerancia.

LUIS REYES SÁENZ. Maestro en Bioética por la Universidad de Nueva York. Sus líneas de investigación son justicia, ética animal, ética ambiental y filosofía de las discapacidades.

MOISÉS VACA PANIAGUA. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. Sus líneas de investigación incluyen el liberalismo político, el contractualismo, la injusticia histórica y los derechos de grupos usualmente desaventajados.

Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 9 de septiembre de 2022 en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., 5 de Febrero 2509, Col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec, México. Su composición y formación tipográfica, en tipo Walbaum de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La edición consta de 300 ejemplares en papel Snow cream de 60 gramos. La preparación de archivos electrónicos estuvo a cargo de Beatriz Méndez Carniado. El cuidado de la edición estuvo a cargo de María Angélica Orozco Hernández y Leticia Juárez Lorencilla.

Enfrentar la discriminación incorrecta es asunto urgente porque lastima, profundiza el maltrato y perpetúa la desigualdad. Además, es inmoral, diluye el tejido social, a veces evita el crecimiento y la creación de riqueza. En muchos casos es ilegítima, ineficiente, inequitativa, absurda, irracional, dañina e injusta. Latinoamérica la padece en cada una de sus sociedades: desde México hasta Chile se discrimina a indígenas, mujeres, migrantes, afrodescendientes, pobres, homosexuales, jóvenes, ancianos. Frente a tal estado de cosas, decidimos reunir en este libro distintos niveles de análisis teórico sobre el asunto; desde discusiones éticas sobre cuándo es incorrecta la discriminación, hasta la revisión no ideal de casos de injusticia, donde el trato desigual es nocivo: migración y fronteras, libertad de expresión, injusticia epistémica, tolerancia religiosa y Estado laico. También escogimos abordar algunos estudios que expanden la discusión a terrenos inexplorados: ¿el arte puede establecer maneras de escucha y de diálogo que nos extraigan de círculos discriminatorios inevitables?, ¿son los animales objeto de discriminación incorrecta?, si no tuviéramos opción, ¿cómo escoger entre no discriminar y salvar el planeta? Los textos que seleccionamos para formar parte de este volumen tienen distintos niveles de abstracción y dificultad. Unos pueden parecer demasiado teóricos y especializados y otros introductorios. Es la idea, discutir sobre el tema de la discriminación incorrecta en varios niveles y en distintos contextos.

ISBN 978-607-30-6346-3



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe