
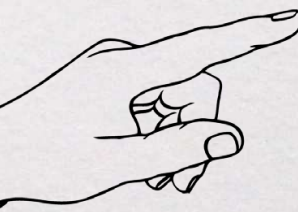




biblioteca de
signos

La **discriminación** en **serio:**



estudios de filosofía política
sobre discriminación
e igualdad de trato



Jesús Rodríguez Zepeda (Coordinador)

Con contribuciones de:

Corina Yturbe Calvo
Alejandro Sahuí Maldonado
Fabiola Rosas Santoyo
Mario Alfredo Hernández Sánchez
Norma Hortensia Hernández García
Ángel Octavio Álvarez Solís
Hazael Hernández Peralta
Martha De Haro Romo
Jesús Rodríguez Zepeda



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa



ediciones
del lirio



LA DISCRIMINACIÓN EN SERIO
ESTUDIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA
SOBRE DISCRIMINACIÓN E IGUALDAD
DE TRATO

biblioteca de
signos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

RECTOR GENERAL

Dr. José Antonio de los Reyes Heredia

SECRETARIA GENERAL

Dra. Norma Rondero López



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Rector

Dr. Andrés Francisco Estrada Alexanders

Secretario

Dr. Juan Manuel Herrera Caballero

Director

División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dra. Georgina López González

Jefa del Departamento de Filosofía

Consejo editorial

Biblioteca de Signos

Alejandra Capistrán-Garza/Freja Innina Cervantes Becerril

Max Fernández de Castro/Irma Hernández Bolaños

Margaret Lee Zoreda/Georg Leidenberger/Alma Mejía González

Héctor Muñoz Cruz/María Guadalupe Rodríguez Sánchez

Carmen Trueba Atienza

biblioteca de
signos

LA DISCRIMINACIÓN EN SERIO

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA

SOBRE DISCRIMINACIÓN E IGUALDAD

DE TRATO

Jesús Rodríguez Zepeda
(COORDINADOR)

Con contribuciones de:

Corina Yturbe Calvo

Alejandro Sahuí Maldonado

Fabiola Rosas Santoyo

Mario Alfredo Hernández Sánchez

Ángel Octavio Álvarez Solís

Hazael Hernández Peralta

Martha De Haro Romo

Jesús Rodríguez Zepeda

Norma Hortensia Hernández García

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA 
Unidad Iztapalapa Casa abierta al tiempo
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía

 **RINDIS**
Red de Investigación sobre Discriminación

 *Ediciones
del lirio*

Diseño de portada: Álvaro Luna Castillejos
Primera edición: 2021

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina,
Alcaldía Iztapalapa, 09340, Ciudad de México
Tel.; 55 5804-4600 ext. 2786
pubf@xanum.uam.mx

D.R. © Ediciones del Lirio S.A. de C.V.
Av. Azucenas 10, Col. San Juan Xalpa,
Alcaldía Iztapalapa, 09850, Ciudad de México
edicione@yahoo.com.mx

Derechos reservados conforme a la ley.
ISBN UAM: 978-607-28-2269-6
ISBN EDICIONES DEL LIRIO: 978-607-8785-70-4

Este libro ha sido dictaminado, de manera anónima, por dos especialistas
en el tema externos a la UAM-Iztapalapa.

IMPRESO EN MÉXICO

PRINTED IN MEXICO

CONTENIDO

Introducción JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA	9
Discriminación por orientación sexual: una mirada desde Foucault CORINA YTURBE	27
Constituciones reflexivas: igualdad y no discriminación ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO	57
De la representación a la discriminación: la pornografía violenta como práctica reguladora de la sexualidad FABIOLA ROSAS SANTOYO	87
¿Nuevos derechos para nuevos sujetos de discriminación? La accesibilidad y la vida independiente como derechos emergentes en el modelo social de la discapacidad MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ	111
La población que envejece: agotando la existencia sin lugar para vivirla NORMA HORTENSIA HERNÁNDEZ GARCÍA	137

La cuestión racial en el debate público mexicano y algunos extravíos de la <i>blanquitud</i> ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS	175
Discriminación e igualdad. Sobre el concepto de <i>discriminación simbólica</i> HAZAHEL HERNÁNDEZ PERALTA	211
Conceptos peyorativos y lenguaje discriminatorio MARTHA DE HARO ROMO	239
¿Es posible justificar un enfoque rawlsiano de la <i>no</i> discriminación? JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA	261
Acerca de las autoras y autores	295

INTRODUCCIÓN

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIVERSIDAD IZTAPALAPA

A l despuntar el siglo XXI, John Rawls, en su obra *Justice as Fairness: A Restatement*, reconocía que su teoría de la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*) había obviado el tema crucial de la discriminación —“la raza y el género”, en especial— en su argumento acerca de lo que debería ser una sociedad justa o “bien ordenada”. Sin ulterior desarrollo, hizo notar, con un sentido autocrítico más bien infrecuente en su obra, que en su concepto de *posición originaria* no había considerado como posiciones relevantes las categorías de *género* y *raza*, es decir, las categorías centrales del debate social y político sobre la discriminación en Estados Unidos del último cuarto del siglo XX. “Una omisión”, escribía el filósofo de Harvard, no es, sin embargo, “un error”, y postulaba la pertinencia de una reformulación de su concepción de la justicia para articular los valores políticos fundamentales capaces de justificar las instituciones necesarias para la igualdad tanto de las mujeres como de las minorías.¹ Nunca llevó a cabo esta reformulación. No le

¹ John Rawls (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press. El texto de Rawls es el siguiente: “Los serios problemas que surgen de la discriminación y las distinciones basadas en el género

alcanzó la vida —si realmente tuvo esa intención— para desarrollar las escasas notas que escribió al respecto, y que, salvo algunas líneas en su paradigmática *Teoría de la justicia*, de 1971, y párrafos incidentales en otras obras, es prácticamente todo lo que la gran teoría que hizo renacer a la filosofía política en el siglo xx estableció sobre la injusticia discriminatoria.

El ejemplo de Rawls hace explícita una consideración que, en la filosofía académica a escala internacional, así como en la que se lleva a cabo en el mundo de habla española, era ya un lugar común: la discriminación no era un tema filosófico-político de primer orden, es decir, un problema de injusticia estructural. Las críticas académicas a Rawls sobre la base de la existencia de grupos subalternos que no se pueden ajustar a las reglas deontológicas de su modelo de justicia habían preferido cursar los senderos del comunitarismo, del multiculturalismo y de los discursos de las identidades y de la diferencia, pero no se habían tomado con seriedad la exigencia del derecho humano a la no discriminación como un postulado de justicia básica para cualquier sociedad contemporánea. Esto, no obstante que, como señalara en su momento Ariel Kaufman, al cierre del siglo xx y en el arranque del xxi, una poderosa corriente antidiscriminatoria se extendía por todas las sociedades, y que en todas las naciones democráticas se desplegaban legislaciones e instituciones cuyo

y la raza no están en nuestra agenda, que consiste en presentar ciertos principios de justicia y luego contrastarlos con unos cuantos problemas clásicos de justicia política, conforme estos serían planteados en el marco de la teoría ideal. Esto es, en efecto, una omisión en *Teoría [de la justicia]*, pero una omisión no es en cuanto tal un error, ni en esa agenda de trabajo ni en su concepción de la justicia. Que sea un error depende de qué tan bien esa concepción articula los valores políticos necesarios para lidiar con estas cuestiones. La justicia como imparcialidad, así como otras concepciones liberales similares, ciertamente serían profundamente defectuosas si carecieran de los recursos para articular los valores políticos esenciales para justificar las instituciones legales y sociales requeridas para asegurar la igualdad de las mujeres y de las minorías” (66).

propósito era cerrar la brecha de desigualdad que abren las relaciones de dominio discriminatorio.²

No ha existido, desde luego, un silencio completo sobre la agenda de no discriminación en la filosofía política, pero la ausencia de grandes obras de referencia sobre el tema muestra, por si fuera necesario ejemplificarlo, que su tratamiento conceptual ocupó espacios laterales y de escasa influencia. Lo paradójico es que, durante mucho tiempo, a la creciente importancia de la agenda de no discriminación en la vida pública de las sociedades de nuestra época sólo le correspondieron tímidos desarrollos conceptuales y normativos.

No cabe duda de que existe una deuda intelectual de la filosofía política con el estudio crítico de la desigualdad de trato o discriminación. Una deuda que sólo puede saldarse si se acepta el postulado de que la discriminación es entitativamente distinta de la desventaja socioeconómica que tanto ha atraído el interés de las teorías contemporáneas de la justicia —incluido el del propio Rawls— y de los discursos identitarios y diferenciadores que no se emplazan en el lenguaje de los derechos humanos. Tanto la discriminación —una forma de desigualdad y dominio— como la no discriminación —una forma de igualdad sustantiva y un derecho humano— ameritan un análisis propio que permita formular los modelos críticos y normativos pertinentes para enfrentar y eliminar esas relaciones arbitrarias e inaceptables. La autocrítica rawlsiana sobre ese largo silencio, aun cuando incompleta y por ello abstracta, arroja un resultado intelectualmente positivo para la filosofía política que practicamos en nuestros días: reconoce la legitimidad intelectual y académica de los estudios críticos de la filosofía práctica que toman a la discriminación y a la no discriminación como sus objetos de estudio especializados.

² Ariel Kaufman (2010). *Dignus Inter Pares. Un análisis comparado del derecho antidiscriminatorio*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.

No es que la discriminación careciese de trabajos filosóficos en el espacio académico en el que se produjo la obra de Rawls ni en otros espacios de producción filosófica. En el circuito anglosajón, los estudios filosóficos sobre discriminación se remiten a la década de 1970, aunque nunca se estabilizaron bajo la forma de una problemática paradigmática o dominante en el terreno de la filosofía académica, si bien en años recientes han tomado un nuevo impulso. En nuestro espacio nacional, los estudios filosóficos sobre discriminación empiezan a tener un recorrido serio y creciente en el mundo académico a inicios del siglo XXI. Su despliegue forma parte de lo que en otro momento hemos denominado “la construcción de una razón antidiscriminatoria”.³ Lo destacable de nuestra experiencia académica es que tales estudios filosóficos se han hecho en diálogo y trabajo común con expertos de otras disciplinas académicas. En su construcción como paradigma intelectual, los estudios filosóficos sobre discriminación han dialogado con otras formas de conocimiento científico y han aprendido de ellas. Por ello, ahora hacemos análisis filosóficos acerca de la discriminación no respecto a premisas especulativas, sino con atención a los resultados del derecho, la sociología, la antropología, la ciencia política, la administración pública, la economía, la historia, la psicología, la lingüística y las teorías del discurso, así como un amplio elenco de disciplinas intelectuales. La impronta que el trabajo interdisciplinario ha dejado en la filosofía de la discriminación es uno de sus rasgos irrenunciables de identidad.

Aun así, siguen siendo escasos los estudios estrictamente filosóficos sobre el fenómeno discriminatorio y los modelos normativos que se le pueden contraponer. Esta escasez es la que tratamos de paliar en una medida significativa con esta

³ Jesús Rodríguez Zepeda y Teresa González Luna Corvera (coords.) (2014). *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

publicación. No se trata, por supuesto, de analizar una temática intelectualmente novedosa sólo por el afán de originalidad. Nos interesa, más bien, una virtud de adecuación y pertinencia respecto de nuestro tiempo. Si la filosofía política, sobre todo en sus grandes momentos, ha sido siempre una gran testigo intelectual de su época, las filósofas y los filósofos políticos de la nuestra están comprometidos con la crítica y la reflexión de los grandes problemas que nos circundan. Y la discriminación es, a todas luces, uno de estos problemas.

La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e desigualdad de trato es varias cosas a la vez. En primer lugar, es el resultado de un proyecto de investigación en el que participan filósofas y filósofos dedicados profesionalmente a la enseñanza e investigación de la filosofía política en México. Así que se trata de un proyecto estrictamente disciplinario, si por disciplina se entiende un trabajo especializado orientado a la enseñanza y la investigación en un espacio académico relativamente bien delimitado, lo cual implica que los lenguajes teóricos y los sistemas conceptuales que aquí aparecen, si bien, como ya se dijo, están informados por los análisis de otras disciplinas, son inconfundiblemente filosóficos. Se trata, en segundo lugar, también de una obra intergeneracional. El proyecto de investigación base de esta obra integra a personas que tenemos décadas de trabajo académico con figuras intelectuales emergentes que empiezan a ocupar posiciones significativas en el mundo académico. La renovación generacional es también innovación intelectual: la juventud no está desligada de la curiosidad y búsqueda de respuestas novedosas a los problemas de la vida pública que caracteriza a buena parte de las contribuciones que aquí se publican. Queremos creer que tampoco la experiencia acumulada es un obstáculo para que quienes sumamos más tiempo en el trabajo filosófico nos abramos a las nuevas deliberaciones que pueblan el terreno político. Finalmente, se trata de un proyecto que refleja cómo la filosofía política contemporánea registra una creciente presencia académica de

mujeres. El contenido de los textos, como el resto de las actividades humanas, no es indiferente al género de las autoras y los autores. Así que la diversidad temática y conceptual que la persona lectora encontrará en esta obra no sólo se alimenta de la variedad de posturas filosóficas y modelos de argumentación formados con cada biografía intelectual, sino también de su emplazamiento de género y de otras adscripciones que siempre dejan marca en las narrativas intelectuales. Ello explica que la obra sea radicalmente plural dentro de su unidad temática. No podría ser de otra manera, si realmente se trata de tomarnos la discriminación en serio.

La persona familiarizada con las obras de referencia de la filosofía de nuestra época tendrá presente el título de una acreditada obra de Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*, que se vertió al español con el título —nada desafortunado— de *Los derechos en serio*.⁴ En esa obra, el ilustre filósofo del derecho proponía tomarse con seriedad los derechos, no porque otras disciplinas lo hagan de manera ligera o superficial, sino porque el discurso racional sobre los fundamentos y la justificación teórica de los objetos del conocimiento son una cualidad de seriedad epistemológica propia de la filosofía. Por ello, parafraseando la intención de Dworkin, nos hemos propuesto una mirada seria sobre la discriminación, es decir, buscamos articular enfoques que atiendan a los fundamentos de su objeto intelectual y justificaciones que muestren la racionalidad de sus modelos normativos. La filosofía sólo tiene como instrumento de acreditación de sus discursos la persuasión racional. Ésta es la que hemos tratado de poner como base de los diferentes trabajos que convergen en nuestro estudio crítico de la discriminación.

⁴ Ronald Dworkin (1977). *Taking Rights Seriously*. Massachusetts: Harvard University Press. La traducción al español se publicó como *Los derechos en serio* (2002), traducción de María Guastavino, Madrid: Ariel.



La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato es una obra que integra nueve estudios de filosofía política que pasan revista a diferentes problemas y discusiones de la agenda conceptual de la discriminación. Su variedad exhibe la vitalidad de los estudios contemporáneos sobre este fenómeno, mientras que la diversidad de sus enfoques es muestra de la venturosa pluralidad de emplazamientos teóricos y analíticos con los que se practica la filosofía política en nuestro espacio académico.

La primera contribución, “Discriminación por orientación sexual: una mirada desde Foucault”, está a cargo de la profesora Corina Yturbe. La autora propone que, para pensar el problema de la exclusión y dar visibilidad a los problemas de la marginalidad y las desigualdades no sólo con el fin de describirlos y explicarlos, sino también para poner en el debate académico, social y político el carácter político de la exclusión, la obra de Foucault se convierte en un marco de referencia teórico y político obligado. En su texto, justamente con el propósito de formular una manera específica de pensar la cuestión de los excluidos, se expone primero qué entiende Foucault por *sexualidad* y cómo se inscribe en ese contexto la noción de *homosexualidad*. Después se hace referencia al contexto mexicano, para lo cual se retoman las ideas de José Joaquín Blanco y Carlos Monsiváis, con el fin de mostrar que los problemas enfrentados por Foucault no eran muy distintos de los que aquí, en México, se presentaban. Con un juego de imágenes entre la obra filosófica de Foucault y la aparición de la discusión cultural y política sobre la diversidad sexual en México, el estudio delinea los alcances de la discriminación fundada en la orientación sexual y sus profundas estigmatizaciones.

En la segunda contribución, titulada “Constituciones reflexivas: igualdad y no discriminación”, Alejandro Sahuí Maldonado formula un modelo crítico y normativo de constitución

que muestra el encuentro de la filosofía política con la teoría constitucional. Este texto plantea una relación problemática entre constituciones, desigualdad y discriminación. De acuerdo con el autor, las constituciones solapan formas graves de discriminación, pese a que declaren estar enfáticamente en su contra. Por ello, sugiere, como hipótesis, la posibilidad de rescatar su núcleo normativo, a saber: las autonomías privada y pública de las personas, atadas a los derechos humanos y la democracia, respectivamente, pero sin replicar los mismos diseños institucionales, directrices y reglas que están históricamente en la base del modelo. Sahuí sostiene que, si las constituciones se analizan con mirada prevenida y escéptica, aunque optimista, cabría considerar que quizás existan ciertos defectos estructurales, debidos no tanto a los principios y valores que enmarcan el proyecto, sino a una asunción ligera e irreflexiva, históricamente ingenua, de presupuestos y contextos de aterrizaje institucional.

La tercera contribución, a cargo de Fabiola Rosas Santoyo, lleva por título “De la representación a la discriminación: la pornografía violenta como práctica reguladora de la sexualidad”. En ésta, la autora sostiene que la pornografía conforma un discurso hegemónico sobre la sexualidad que se evidencia a través del éxito de la producción y aceptación incluso de sus versiones más extremas. En su pretensión de crear una forma de expresión libertaria de la sexualidad, la pornografía radical combina la significación de lo sexual con una manera específica de concebir el poder y el ejercicio de la violencia. De este modo, argumenta la autora, la pornografía se constituye como una práctica de discriminación gracias a la proyección reiterada de imágenes en las que se daña a una o varias personas en función de su género. Por ello, la autora parte del argumento de que su importancia no puede reducirse a un asunto de arbitrio individual en torno a la sexualidad de los participantes. El propósito que guía este estudio es el de analizar en qué consiste el proceso de discriminación que se deriva de esta práctica protegida bajo el principio de la libertad de expresión, así como señalar

su potencial como estructura simbólica que permea nuestro imaginario contemporáneo sobre la sexualidad. Finalmente, el argumento busca delinear un horizonte jurídico, al aterrizar el planteamiento de una posible regulación, a la vista del perjuicio derivado de la representación de una sexualidad femenina enajenada.

Mario Alfredo Hernández Sánchez presenta, en la cuarta contribución, el estudio titulado “¿Nuevos derechos para nuevos sujetos de discriminación? La accesibilidad y la vida independiente como derechos emergentes en el modelo social de la discapacidad”. En éste, pretende responder a la pregunta acerca de si resulta viable la formulación de nuevos derechos humanos a partir de paradigmas vanguardistas que revelan formas de discriminación históricamente construidas y largamente invisibilizadas, como el modelo social de la discapacidad. Según el autor, este modelo convierte esta característica, y las desigualdades que históricamente se le han asociado, en temas de interés público que requieren una corresponsabilidad social sobre la base de un enfoque de derechos humanos. De acuerdo con Christian Courtis, el autor sostiene que, en el contexto del modelo social, se habrían formulado dos nuevos e irreductibles derechos humanos, a saber: el derecho a la accesibilidad y el derecho a vivir en forma independiente y a ser incluida la persona en la comunidad. Tales derechos no se plantean sólo como protecciones específicas para las personas con discapacidad, sino que aparecen como exigencias de interés general. En su argumentación, el autor procede en tres etapas. Primero, recupera los elementos normativos que fundamentan el modelo social como un nuevo paradigma para el reconocimiento de los derechos, en general, y de la agencia política, en particular, de las personas con esta característica, a contracorriente de las visiones de prescindencia o médica. Luego, expone y analiza la afirmación de Courtis sobre los nuevos derechos que se formularían desde el modelo social de la discapacidad, es decir, la accesibilidad y la vida independiente. Finalmente, ofrece una ponderación sobre las ventajas y

desventajas de plantear nuevos derechos para poblaciones específicas en contextos de discriminación estructural.

La quinta contribución está a cargo de Norma Hortensia Hernández García y lleva el título de “La población que envejece: agotando la existencia sin lugar para vivirla”. El propósito del estudio es identificar una problemática de la subjetividad en su dimensión corporal: el rechazo a la vejez. Este problema se manifiesta de diferentes maneras, algunas muy sutiles, que van desde la disrupción que nos desvincula de nuestras comunidades inmediatas, hasta la ruptura con nosotros mismos, dando lugar a formas de relación violentas, así como a la ausencia de colaboración conjunta en el ritmo común de una vida cívica capaz de dar marco a la acción colectiva en las urbes contemporáneas. La autora desea reflexionar, en particular, sobre las formas de exclusión que sufre la población envejecida en las ciudades. Para ello, toma como objeto de reflexión la dificultad de establecer los lindes específicos que determinan la identidad de los adultos envejecidos. Lo que mueve a la autora a tratar el tema del envejecimiento en la urbe no son los valores estadísticos que anuncian una mayor explosión demográfica y un agotamiento de los recursos para apoyar a la población en general, sino señalar una contradicción crucial de la urbe moderna, a saber: que gracias a la infraestructura y las condiciones generales de desarrollo de las ciudades, se ha alcanzado un alto margen en la expectativa de vida de las personas y, sin embargo, los adultos mayores parecen estar expulsados —por el ritmo imperante— de un lugar en el cual desarrollar su individualidad. Ésa sería la idea de una existencia que no halla lugar para realizarse.

El profesor Ángel Octavio Álvarez Solís presenta la sexta contribución: el estudio titulado “La cuestión racial en el debate público mexicano y algunos extravíos de la *blanquitud*”. Su argumento parte del registro de que el debate público mexicano experimenta una transformación sustantiva acerca de las formas de argumentación, los objetos de discusión y los vocabularios críticos para discutir temas que eran analizados únicamente por

académicos o especialistas interesados en materia discriminatoria. En su opinión, problemas como el racismo, el privilegio, la movilidad social o los límites morales y políticos de la libertad de expresión son tópicos ya habituales de la “breve discusión” pública sobre la discriminación en México, pero están sujetos a una suerte de “automatismo conceptual” en el que los conceptos, las teorías y los supuestos normativos con los cuales se articula la discusión antidiscriminatoria no han tenido una pausa metodológica o de reflexividad epistémica para evaluar la fundamentación, la pertinencia y la razonabilidad de los términos utilizados. Señala de manera crítica que uno de los resultados de estos análisis, basados casi siempre en bibliografía reciente de la academia estadounidense, es que la explicación del origen de algunas actitudes discriminatorias de los mexicanos debe localizarse en el clasismo y la pobreza, y no en una especie de racismo estructural. Este texto intenta contribuir a esa discusión desde un lugar conceptual: analiza epistemológicamente algunos de los conceptos teóricos de la cuestión racial en el país. La primera sección plantea la cuestión racial como parte de una agenda que cada vez adquiere más notoriedad en el debate público mexicano. La segunda analiza el concepto de *blanquitud* y su rendimiento epistemológico, para evaluar comportamientos discriminatorios y estructuras profundas de desigualdad de trato.

El séptimo estudio está a cargo de Hazahel Hernández Peralta y lleva por título “Discriminación e igualdad. Sobre el concepto de *discriminación simbólica*”. En éste, el autor discute la relación de la discriminación con el valor de la igualdad. Defiende que, de la concepción de la igualdad jurídica, se pueden desprender exigencias normativas acerca de cómo los miembros de una sociedad democrática deben relacionarse entre sí. Tales exigencias permiten problematizar conductas discriminatorias que, si bien no transgreden ningún derecho fundamental, expresan mensajes sociales degradantes. El autor sostiene que una sociedad democrática comprometida con promover la igualdad

jurídica no puede dejar de lado estos comportamientos, pues atentan contra uno de sus valores centrales. Finalmente, analiza la relación de las conductas en cuestión con un enfoque dominante sobre la discriminación, el cual se centra en los daños que esta última provoca en la dimensión de los derechos fundamentales, y brinda argumentos para considerar que ambos acercamientos sobre la discriminación son compatibles, tanto en una dimensión normativa como en una descriptiva. En suma, el estudio busca la acreditación de un concepto, el de *discriminación informal*, que no se sustancia en los marcadores de grupos delimitados y derechos humanos violados para tipificar el acto discriminatorio, pero que, en el contexto cultural, es concurrente en el daño a la integridad de las personas en magnitudes equivalentes a la propia discriminación formal.

Martha de Haro Romo es la autora de la octava contribución a la obra. Su estudio se titula “Conceptos peyorativos y lenguaje discriminatorio”. El artículo pretende la fundamentación filosófica de algunos de los conceptos utilizados en la discusión acerca de la libertad de expresión y sus límites; en concreto, de los llamados “conceptos peyorativos” relacionados con lo que algunas veces se ha denominado “lenguaje discriminatorio”. La finalidad de este texto es hacer explícitos algunos presupuestos utilizados al enfrentar el terreno incierto de lo que los discursos *hacen* en el mundo, especialmente cuando son propagados desde la autoridad y suponen ciertos lugares de emisión y algunos contextos específicos. Para esto, retoma la terminología de Austin en cuanto a los actos de habla como acciones extramentales que constituyen realidades de la esfera pública y crean efectos en el mundo. Luego, se detiene en aquellos actos de habla que, por su naturaleza, pueden ser concebidos como “peyorativos” y que suelen ser englobados en la categorización general de discursos de odio o peligrosos. La autora previene contra el error de definir y categorizar estos discursos por el simple uso de palabras “combativas” y confundir estos términos con lo que se ha llamado *lenguaje discriminatorio*, como aquel que atenta de manera

directa e incuestionable contra el derecho al honor y la integridad moral de un agente social. Argumenta, por último, acerca de la utilidad de distinguir entre la mera emisión de palabras y la construcción situada, social y política de los discursos. Esta distinción sirve para discutir de manera robusta la fundamentación jurídica de ciertas tesis, la relevancia del emisor cuando éste ostenta una posición de poder y la continuidad entre la violencia física y los discursos.

En la última contribución, Jesús Rodríguez Zepeda presenta el estudio titulado “¿Es posible justificar un enfoque rawlsiano de la *no* discriminación?” Se trata de un estudio con un propósito doble: por una parte, ofrece una revisión crítica de la manera en la que John Rawls enfrentó el tema de la discriminación en distintos pasajes de su obra. El autor señala que este segmento crítico no arroja, en realidad, una propuesta novedosa, pero posee la virtud de articular argumentos de distintas fuentes, lo que le da una cualidad ordenadora respecto de esa línea de discusión. En este sentido, revisa las críticas de autoras y autores como Robert P. Wolff, Amartya Sen, Brian Barry, Susan Moller Okin, Will Kymlicka y Martha Nussbaum, a propósito de las omisiones y equivocaciones de Rawls respecto del estatuto de la discriminación como un problema de justicia básica y de la identificación de los grupos históricamente discriminados como categorías desaventajadas representables en su concepto crucial de posición originaria. En la parte propositiva del estudio, se plantea justificar una posición conceptual frente a la discriminación, entendida como un problema de justicia básica, que admita un enfoque rawlsiano o, mejor dicho, de inspiración rawlsiana. Aunque parece un desarrollo paradójico respecto del primer punto de vista, aquí se sostiene que, al menos dos argumentos de Rawls, pueden acreditarse como recursos persuasivos en favor del principio de *no* discriminación e incluso del de acción afirmativa: uno, la idea moral de que la identificación de una posición arbitrariamente desaventajada opera como principio ordenador de la justicia e, incluso, del tratamiento preferencial

y, el otro, la idea de que una desventaja estructural inmerecida exige siempre compensación para el grupo que la padece. En breve, el autor sostiene que es justificable un rawlsianismo antidiscriminatorio, que surge del enunciado normativo de que las desventajas estructurales inmerecidas exigen un esquema de compensaciones en favor de los grupos menos aventajados en el diseño de la estructura básica de la sociedad.



El posgrado en Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y la Red de Investigación sobre Discriminación (Rindis) convocaron y animaron, entre 2019 y 2020, el proyecto de investigación *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*, cuyos resultados habrían de dar contenido al libro colectivo del mismo nombre que ahora se pone a disposición y se sujeta a la crítica de las personas lectoras. El trabajo de investigación usual de la Rindis es de corte interdisciplinario, debido a que el propio objeto de investigación que la articula —la discriminación o desigualdad de trato— no admite miradas unilaterales. Sin embargo, en esta ocasión, más que un tema o problema específico de la compleja agenda discriminatoria, se trató de investigar sobre los fundamentos y justificaciones conceptuales del lenguaje y realidad política de la *no* discriminación y la igualdad de trato, y ello exigió la participación de profesionales de la filosofía política. Ésa fue la intención de discutir “en serio” la discriminación.

La idea de llevar a cabo una investigación a varias voces sobre la filosofía política de la discriminación apareció, casi de manera natural, durante los trabajos del *XVI Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política*, celebrado en la Universidad Autónoma de Campeche en octubre de 2019. Allí,

durante los trabajos del eje temático “Un universo de discriminación: racismo, sexismo, clasismo y otras desigualdades”, coordinado por el profesor Óscar Almario y por el coordinador de la presente obra, varias personas académicas dedicadas a la filosofía política coincidimos en la necesidad de contrastar y aunar los estudios de filosofía que hacíamos en nuestros respectivos ámbitos universitarios. La convocatoria a otras personas estudiosas de este tema fue el paso lógico siguiente.

Las tesis, conceptos y argumentos que la persona lectora encontrará en este libro fueron, en primera instancia, discutidos —como avances de investigación— en el Foro académico: *La desigualdad vista a fondo: discursos filosóficos sobre discriminación e igualdad de trato*, que se celebró el 4 de septiembre de 2020. Este encuentro se llevó a cabo de manera virtual mediante la plataforma *Zoom* y con transmisión en vivo a través del canal de Youtube de la Red de Investigación sobre Discriminación. Allí mismo, junto con otros materiales, ha quedado anidada la grabación de ese foro académico.⁵ Los argumentos en su versión final se pueden revisar, desde luego, en esta obra publicada, pero la discusión viva y dinámica, propia del proceso de investigación, puede atestiguararse en el mencionado canal de Youtube de la Rindis.

El proyecto de publicación preveía diez y no nueve contribuciones. Echamos de menos el texto final de la profesora Valeria López Vela, quien participó en el proyecto desde un inicio y tuvo una presencia activa como ponente en nuestro foro académico de discusión de los avances de investigación. Un golpe familiar, duro e irremediable, le hizo imposible terminar con nosotros el trayecto en el que puso su talento y entusiasmo. Le mandamos un abrazo solidario y deseamos que pronto encuentre sosiego y tranquilidad.

⁵ Puede verse en: <https://www.youtube.com/channel/UCSJw6JVSU-N3rtJjP7KNb-A>

Como coordinador tanto del proyecto de investigación como del libro que recoge sus resultados, manifiesto reconocimiento y gratitud a las personas e instituciones que hicieron posible esta empresa colectiva. Por supuesto, en primer lugar, debo agradecer a las autoras y autores de la obra. No sólo trabajaron con empeño y seriedad en los cortos tiempos disponibles, sino que lograron una calidad académica que hace de esta obra una fuente de consulta para revisar las nuevas tendencias de la filosofía política en el mundo de habla hispana. Agradezco también a mi colega Teresa González Luna, coordinadora nacional de la Rindis, por haber autorizado y apoyado la convocatoria a este proyecto de investigación por parte de esa red. Enseguida, debo agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, donde se hospeda el posgrado en Filosofía Moral y Política que convocó a estos trabajos. Este departamento, mediante su coordinación editorial, a cargo de la profesora María Guadalupe Rodríguez Sánchez, también hace posible la publicación impresa de la obra y una edición digital de la misma. Igualmente, expreso mi reconocimiento y gratitud a las dos personas académicas que, de manera anónima, leyeron el manuscrito de la obra y sugirieron correcciones y mejoras. Todas sus propuestas de corrección y aclaración han sido incorporadas en la versión final.

En especial, deseo reconocer que, para la conducción del proyecto, ha sido imprescindible el apoyo del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). El proyecto “La injusticia discriminatoria: de la conceptualización a la métrica” (CB A1-S-31499), financiado por la Convocatoria de Ciencia Básica 2017-2018, nos dotó con los recursos que permiten la publicación de la obra. No dejo de agradecer, más en general, aunque con igual sinceridad, el apoyo de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, por facilitar las condiciones que hacen posible mis tareas regulares de docencia e investigación, y,

además, por otorgar los recursos que hicieron posible la realización del foro académico digital donde se discutieron los avances de investigación. En particular, quiero expresar mi profundo y permanente agradecimiento al trabajo de Andrea Arellanes y Víctor Irving Ayala, filósofa y filósofo jóvenes, quienes no sólo lograron que el seminario digital y el resto del proyecto se planificaran y efectuaran de manera fluida y profesional, sino que también han facilitado las condiciones cotidianas para prácticamente todo mi trabajo profesional de los últimos años.

DISCRIMINACIÓN POR ORIENTACIÓN SEXUAL: UNA MIRADA DESDE FOUCAULT

CORINA YTURBE
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Para pensar la exclusión y dar visibilidad a los problemas de la marginalidad y las desigualdades, no sólo con el fin de describirlos y explicarlos, sino también para poner en el debate académico, social y político el carácter político de la exclusión, la obra de Foucault se convierte en un marco de referencia obligado. En lo que sigue, justamente para proponer una manera de pensar la cuestión de los excluidos, expondré primero qué entiende Foucault por *sexualidad* y cómo se inscribe en ese contexto la noción de *homosexualidad*. Después, haré referencia al contexto mexicano, retomando las ideas de José Joaquín Blanco y Carlos Monsiváis, con la finalidad de mostrar que los problemas enfrentados por Foucault no eran muy distintos de los que aquí, en México, se presentaban.

1. En general, suelen distinguirse en la obra de Foucault tres etapas intelectuales. La primera, centrada en la pregunta por el saber qué se reconoce por el nombre de *arqueología*. Pertenecen a esta etapa (1961-1969) las obras que van de *La historia de la locura* (1961, 1972), pasando por *Las palabras y las cosas* (1966) a *La arqueología del saber* (1969). La segunda, caracterizada como

genealogía, comienza a elaborar la pregunta por el *poder* en textos como *El orden del discurso* (1971) o *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) y encuentra su momento fundamental en *Vigilar y castigar* (1975) y en el primer volumen de su historia de la sexualidad: *La voluntad de saber* (1976). Finalmente, la tercera anuncia ya tres cuestiones: *gubernamentalidad, tecnologías del yo y biopoder*, a partir de 1978, y encuentra su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *El uso de los placeres y El cuidado de sí* (1984), publicados un mes antes de su muerte. El cuarto volumen que culmina el vasto proyecto de Foucault, *Las confesiones de la carne* (2019), permaneció inédito durante treinta y cuatro años.

2. El proyecto inicial de la serie de estudios de la historia de la sexualidad, que expone en *La voluntad de saber*, no era reconstituir la historia de las conductas y de las prácticas sexuales, ni analizar las ideas (científicas, religiosas o filosóficas) a través de las cuales se representaron esos comportamientos; era comprender cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había constituido algo así como una *experiencia de la sexualidad*, noción familiar y que, sin embargo, no aparece antes del principio del siglo XIX.

Hablar de la sexualidad como de una experiencia constituida históricamente suponía emprender la genealogía del sujeto deseante, del hombre del deseo, y remontarse no sólo a los inicios de la tradición cristiana, sino a la filosofía antigua. *La historia de la sexualidad* es una genealogía de cómo se ha formado la experiencia moderna de la sexualidad, analizando las relaciones de un orden en el que el conocimiento y el poder se entrecruzan.¹ Foucault entiende su trabajo en términos de

¹ “[...] parecía difícil —escribe Foucault— analizar la formación y la evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer, por

lo que él llama *problematizaciones* y *prácticas*. La historia de las problematizaciones es la historia de cómo las cosas se convirtieron en problemas: el análisis de diferentes modos en los que el ser se da necesariamente al pensamiento y las prácticas que dan forma al pensamiento (Foucault, 1977).² El dominio de las prácticas se extiende del orden del saber al orden del poder. En el caso de la homosexualidad, Foucault describe una manera de interrogar a la cultura para determinar cuándo y en qué circunstancias la homosexualidad se convirtió en problema. Su objetivo es producir un análisis que pueda demostrar el proceso de objetivación mediante el cual los otros puedan reconocerse y expresarse como homosexuales, porque lo que debía superarse no era la homosexualidad sino la represión que impedía vivirla. Para superar la represión, era necesario conceptualizar el modo en el que los seres humanos han sido históricamente gobernados y limitados. Así, Foucault muestra los diferentes modos en los que los seres humanos son constituidos como sujetos. En sus propias palabras:

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. (Foucault, 2008: 241)

lo que toca al deseo y al sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico. Sin emprender, pues, una ‘genealogía’” (Foucault, 1987a: 9).

² “Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)” (Foucault, 2008: 1007).

Estos tres modos de objetivación son: 1. los saberes que pretenden acceder al estatus de las ciencias; 2. las prácticas que dividen (“prácticas divisorias”): loco/cuerdo, sano/enfermo, el criminal/los “buenos muchachos”, y 3. el modo en el que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una *sexualidad*. “Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mis investigaciones” (Foucault, 2008: 242).

Una vez que se logre mostrar “cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un número de prácticas, que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc.” (Foucault, 2009: 1036), es posible

[...] intentar desasirse del poder de imposición y desasirse también, en la contingencia de su formación histórica, de los sistemas de pensamiento que nos resultan familiares en la actualidad, que nos parecen evidentes y que forman parte de nuestras percepciones, actitudes y comportamientos. Después es preciso trabajar en común con personas implicadas en la práctica, no sólo para modificar las instituciones y sus prácticas, sino también para reelaborar las formas de pensar. (Foucault, 1996: 147)³

3. Foucault no se propone hacer una “teoría” del poder, es decir, no pretende ser una descripción descontextualizada, ahistórica y objetiva, ni una generalización que pueda aplicarse a toda la historia. Más bien, propone un análisis del poder cuya finalidad es desprenderse de la concepción jurídico-discursiva, basada en

³ “El trabajo del intelectual no es modelar la voluntad política de los otros: es, por medio de los análisis que ha hecho en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir las costumbres, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y partir de esta problematización (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano)” (Foucault, 2009: 1013).

las categorías de ley y soberanía, las cuales son insuficientes e inadecuadas para comprender los mecanismos del poder disciplinario. En la cárcel, pero también en los hospitales, las escuelas y las fábricas, esta forma de ejercicio del poder no funciona a partir de la ley, sino en torno a la norma. En su obra, encontramos una serie de análisis —en gran parte históricos— acerca del funcionamiento del poder:

Por poder me parece que es necesario entender, primero, la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. (Foucault, 1977: 112-113)

El poder no es una cosa, sino algo que se ejerce: “el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1977: 112 y *cfr.* 114-118); las relaciones de poder no son trascendentes, sino inmanentes a otros tipos de relaciones; de la misma manera que el poder se forma desde abajo; las relaciones de poder lo hacen en la base de la sociedad, y son intencionales, no subjetivas. Su inteligibilidad se deriva de esta intencionalidad: “están atravesadas de parte a parte por un cálculo, no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción decisión de un sujeto individual” (Foucault, 1977: 115); donde hay poder, hay resistencia.

4. Para hablar de los excluidos, de los discriminados —y en particular de los homosexuales—, empezaré por presentar brevemente cómo construye Foucault la historia de la sexualidad y el lugar que fueron ocupando, a lo largo de la historia, los locos, los prisioneros, los anormales, los homosexuales, es decir, los “diferentes”, los excluidos. La noción de *exclusión* le sirvió a Foucault para:

[...] caracterizar esbozar de manera bastante difusa el estatus que en una sociedad como la nuestra se da a los delincuentes, las minorías étnicas, religiosas y sexuales, los enfermos mentales, los individuos que quedan fuera de los circuitos de producción o de consumo; en síntesis, a todos los que podemos considerar como anormales o desviados.

El problema con esta noción es que parece perder las relaciones de poder que le sirven de basamento y la hacen posible:

[...] no solo omite el mecanismo histórico, político, de poder, sino que existe el peligro de incurrir en un error en lo concerniente a la instancia que excluye, porque la exclusión (parece) referirse a algo así como un consenso social que rechaza, cuando en realidad, detrás de esto hay tal vez unas cuantas instancias de poder perfectamente especificadas y por consiguiente definibles que son responsables del mecanismo de la exclusión. (Foucault, 2016b: 18-19)

El método genealógico de Foucault es una especie de historia que toma en cuenta el contexto cultural para pensar la constitución del conocimiento y los discursos, así como los dominios del objeto. La genealogía sirve para llevar a cabo el análisis de las formas de ejercicio del poder en términos de estrategia y tácticas de poder. Se trata de situar el saber en el ámbito de las luchas. Con este método, Foucault pretendía descubrir

el sistema de pensamiento —el tipo de racionalidad— que subyace a ciertas prácticas en un momento histórico y geográfico determinado. El método fue utilizado para construir una historia de la sexualidad, analizando el funcionamiento de las relaciones en un orden en el que el saber y el poder se refuerzan mutuamente:

Se trataba de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una “experiencia”, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones. El proyecto era por tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia —si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. (Foucault, 1987a: 7-8)

La genealogía, entonces, permitiría despejar la forma en la que el hombre occidental llegó a reconocerse como sujeto de deseo, y así comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una *sexualidad*.

En la concepción de Foucault, la verdad no existe fuera del poder o si se carece de él. La verdad se produce de acuerdo con múltiples relaciones y luchas por el poder, disputas constantes que producen efectos en los individuos, en las instituciones y en el dominio del saber. Cada sociedad construye su régimen de verdad, lo que equivale a decir que cada sociedad produce históricamente los rituales y mecanismos que permiten aceptar lo verdadero y rechazar lo falso. La verdad, por tanto, no se encuentra fuera del poder ni carece de efectos de poder. Y esto conduce a la política. Foucault señala:

[...] el problema político fundamental del intelectual no es la crítica de los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia,

sino la posibilidad de constituir otra política de la verdad. [...] No se trata de liberar la verdad de otro sistema de poder, sino de separar el poder de la verdad de sus formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales). (Foucault, 2009: 114)

Los discursos sobre el sexo no son la mera proyección de mecanismos de poder. Los discursos pueden ser instrumentos de poder, efectos, obstáculos, puntos de resistencia. Por tanto, la sexualidad puede describirse como un punto de pasaje particularmente denso en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, padres e hijos, educadores y alumnos, administradores y población. A partir del siglo XVIII, en el interior de la expansión generalizada de la producción y proliferación de los discursos sobre la sexualidad, Foucault señala cuatro grandes conjuntos estratégicos, en los que el poder y el saber se combinan en mecanismos específicos construidos en torno a la sexualidad:

1. *Histerización del cuerpo de la mujer*: se trata de un triple proceso por el cual el cuerpo femenino se analiza como integralmente saturado de sexualidad, se integra al campo de las prácticas médicas y, finalmente, se establece su comunicación orgánica con el cuerpo social, el espacio familiar y la vida de los hijos. 2. *Pedagogización del sexo del niño*: todos o casi todos los niños se entregan a prácticas sexuales “indebidas” que conllevan peligros morales y físicos individuales y colectivos. Los padres, las familias, los educadores y los médicos deben, por tanto, hacerse cargo de estas actividades potencialmente peligrosas. 3. *Socialización de las conductas procreadoras*: socialización económica para incitar o frenar la fecundidad de las parejas, socialización política de la responsabilidad de la pareja, socialización médica del control de los nacimientos. 4. *Psiquiatrización del placer perverso*: el instinto sexual fue aislado como un instinto biológico y psíquico autónomo; sus formas anómalas fueron analizadas clínicamente; las conductas

fueron normalizadas y patologizadas; se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías. (Foucault, 1977: 127-128)

En otras palabras, a lo largo del siglo XIX, en la preocupación por el sexo “se dibujan cuatro figuras, objetos privilegiados del saber, blancos y anclajes para las empresas del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja maltusiana, el adulto perverso; cada una es el correlato de una de esas estrategias que, cada una a su manera, atravesaron y utilizaron el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres” (Foucault, 1977: 128). En todas estas estrategias no se trata de luchar contra la sexualidad o de ocultarla, sino de producirla.

Foucault concibe la sexualidad no como una especie dada por naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir: se trata de *un dispositivo*, un dispositivo histórico (Foucault, 1977: 129). Después de hacer un examen crítico de la “hipótesis represiva” —a la vez histórica, teórica y política— se propone colocarla “en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir el siglo XVII [...] se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana” (Foucault, 1977: 18). Foucault muestra cómo la historia de la sexualidad en las sociedades modernas occidentales a partir de los siglos XVII y XVIII no es la historia de una represión continua, sino de la incitación constante a hablar de sexo, a difundir la sexualidad en el discurso: “entre sus emblemas, nuestra sociedad lleva el del sexo que habla. Del sexo sorprendido e interrogado que, a la vez constreñido y locuaz, responde inagotablemente” (Foucault, 1977: 95). Foucault se pregunta “[¿]por qué nosotros europeos, desde hace siglos, hemos querido y queremos saber la verdad sobre nuestra sexualidad y no cómo conseguir la intensidad del placer?” (Foucault, 2009: 803); “por qué esta cacería de la verdad del sexo,

de la verdad en el sexo, ¿cuál es la historia de esta voluntad de verdad?” (Foucault, 1977: 104-105).

La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo. Ha sido considerablemente transformada: de la práctica de la penitencia, a la pedagogía del siglo XVIII y a la medicina del XIX. La ciencia impulsaba la confesión de la sexualidad y la puesta en palabra del deseo, pero siempre como una nueva forma de control. Los discursos sobre la verdad del sexo fueron construidos por los rituales de la confesión que se hicieron funcionar en los esquemas de la regularidad científica.

Siguiendo el esquema histórico tradicional, según el cual la historia se desarrolla en tres tiempos, tramos o periodos (1. la Antigüedad griega y romana, 2. el Cristianismo y 3. la modernidad), en cada uno de los cuales la sexualidad se vivía de una manera diferente, Foucault retoma esta historia en términos de una cronología de la formación de lo que él llama *dispositivo de la sexualidad*, para analizar la cronología de las técnicas de saber-poder y la cronología de su difusión. En la Antigüedad griega y romana,⁴ la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente. El discurso existente era en forma de arte erótico. Por su parte, en el cristianismo se impone, por primera vez en la historia de Occidente, una gran prohibición sobre la sexualidad, en la que se niega el placer y, de la

⁴ En los siguientes volúmenes de la *Historia de la sexualidad* Foucault analiza con más detalle la Antigüedad clásica y la irrupción del cristianismo en Occidente. En *El uso de los placeres* expone la forma en la que el pensamiento filosófico y el discurso médico de la Grecia clásica formularon una práctica particular de los placeres; en *La inquietud de sí* analiza los textos griegos y latinos de principios de la era cristiana en torno a la ética del cuidado de sí, para continuar con el estudio sobre una hermenéutica del sujeto. El último volumen —*Las confesiones de la carne*— es el análisis, a partir de los textos de los Padres de la Iglesia cristiana primitiva, de la sedimentación de las técnicas y mecanismos que hicieron de “la carne” un modo de subjetivación y un conjunto de preceptos de ética sexual.

misma forma, el sexo. Esta negación condujo a un silencio sobre la sexualidad fundado esencialmente en prohibiciones morales. El ascetismo cristiano de la sexualidad fue retomado, en el siglo XVI, por la burguesía en situación de hegemonía económica y cultural; el rechazo del sexo del cristianismo, la prohibición, fue aplicado de forma más severa con medios más rigurosos, lo que prolongó esta situación hasta el siglo XIX, momento en el que Freud empieza “a destapar el velo” (Foucault, 2009: 804). En este momento histórico, tiene lugar una reformulación del discurso sobre la sexualidad en términos médicos, al separar la medicina del sexo de la medicina del cuerpo: “[se] aisló un ‘instinto’ sexual susceptible de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos” (Foucault, 1977: 143). Estos descubrimientos “científicos” permitieron vincular la sexualidad a una forma poderosa de saber.

Se constituye, así, la historia de la sexualidad en Occidente, al estudiar los mecanismos de represión, prohibición, de lo que se rechaza, se excluye, se niega, y al hacer del cristianismo el responsable de este gran rechazo occidental de la sexualidad. Foucault le objeta a este esquema el lugar privilegiado que se le concede a la prohibición y a la negación, los cuales condujeron a un silencio sobre la sexualidad, fundado esencialmente en prohibiciones morales, al considerar “más interesante y más enriquecedor: hacer la historia de la sexualidad partiendo de lo que la ha motivado y la ha incitado, más de lo que ha prohibido” (Foucault, 2009: 804). La historia de la sexualidad en el mundo occidental después del cristianismo debe construirse desde los mecanismos de poder más que desde las ideas morales y las prohibiciones éticas.⁵

⁵ Foucault señala que el papel real del cristianismo en la historia de la sexualidad estaba relacionado no con prohibiciones y rechazos, sino con la puesta en marcha de un mecanismo de poder y control (a través del aparato de la pastoral), que también eran mecanismos del saber sobre los individuos y, a su vez, un saber de los individuos por sí mismos en cuanto tales.

Cuando Foucault estudia las relaciones históricas entre el poder y el discurso sobre el sexo, intentará deshacerse de una representación jurídica y negativa del poder, renunciando a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía. Según él, el análisis histórico de la relación entre sexo y poder revela la presencia de una verdadera “tecnología del sexo”, mucho más compleja y positiva que el efecto de una mera prohibición:

[...] al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de formar otro enrejado de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder. Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey. (Foucault, 1977: 111)⁶

Foucault se aboca, entonces, a hacer una cronología de la formación del dispositivo de la sexualidad: la cronología de las técnicas de saber-poder y la cronología de la difusión de éstas.

En el siglo XVIII, en una sociedad secularizada, nace una nueva tecnología del sexo, independiente del tema del pecado y de la institución eclesiástica; esta tecnología se articula en torno a tres ejes: la pedagogía, la medicina y la demografía, y habilita otras modificaciones: la formación de la teoría de la degeneración y, más tarde, del psicoanálisis. La teoría de

⁶ “Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. [...] porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza —que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal— se habilitaron poco a poco en el orden del poder político” (Foucault, 1977: 124-125).

la degeneración permitió vincular la noción de *perversión* con la de *herencia*. “El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el sólido núcleo de las nuevas tecnologías del sexo” (Foucault, 1977: 144). La noción de *degeneración* permite aislar, recortar una zona de peligro social y darle, al mismo tiempo, un estatuto de enfermedad, un estatuto psicológico (Foucault, 2001: 116). El psicoanálisis rompió con el sistema de la degeneración; retomó el proyecto de una tecnología médica propia al instinto sexual, pero liberada de sus correlaciones con la noción de *herencia* y, por lo tanto, de todo racismo o eugenismo (Foucault, 1977: 144).

5. Si durante el Renacimiento la homosexualidad era condenada por razones religiosas, en la Época Clásica, en la modernidad, se la condena por razones morales: la homosexualidad es el amor de la sinrazón, por lo que poco a poco ocupa un lugar entre las estratificaciones de la locura (Foucault, 1967: 141-142). Los homosexuales son internados junto con quienes padecen enfermedades venéreas, los desenfrenados, los prodigos (Foucault, 1967: 146).

Recordemos que lo que quiere comprender Foucault es cómo ciertos comportamientos sexuales se convierten, en un momento dado, en problemas y dan lugar a análisis, para constituirse en objetos de saber. “Lo interesante —nos dice Foucault— no es tanto una historia social de los comportamientos sexuales una psicología histórica de las actitudes con respecto a la sexualidad, como una historia de la problematización de dichos comportamientos” (Foucault, 2016a: 132). Hay dos momentos históricos de la problematización de la homosexualidad como monosexualidad, es decir, de las relaciones entre hombre y hombre y hombres y muchachos: el periodo griego, helenístico, que termina durante el Imperio romano. Su hipótesis es —aunque sea una práctica corriente— que, si hablaron mucho de esto, es porque constituía un problema. En las sociedades

europas, la problematización fue mucho más institucional que verbal: desde el siglo XVII se aplicó un conjunto de medidas, persecuciones, condenas, contra los que en ese momento se denominaban *sodomitas*. Es una historia en tres tiempos: el primer nivel es que desde la Edad Media existía una ley contra la sodomía que se sancionaba con la pena de muerte; el segundo es la práctica policial contra la homosexualidad: detención relativamente masiva de homosexuales en ciertas zonas de las ciudades, y el tercero es la entrada, a mediados del siglo XIX, de la homosexualidad al campo de la reflexión médica, con la invención de categorías para patologizarla; sin embargo, éstas eran igualmente categorías de defensa, en nombre de las cuales podían reivindicarse derechos. Como lo mostrará Foucault, no hay una permanencia, una esencia, a través del tiempo, de lo que designamos con el término *homosexual*. En su *Historia de la sexualidad*, Foucault describe la invención que hizo posible que el discurso psiquiátrico de finales del siglo XIX, en “una nueva cacería de las sexualidades periféricas, produ[jera] una *incorporación de las perversiones* y una *nueva especificación de los individuos*” (Foucault, 1977: 56), creando el personaje homosexual:

El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje (no un sujeto jurídico, como era el caso de los actos prohibidos de la sodomía): un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida [...]. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó [...] no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo los masculino y lo femenino. (Foucault, 1977: 57)

Es así como la homosexualidad pasó a la esfera de la medicina, la psiquiatría y el psicoanálisis, para ocupar un lugar en la medicina de la sexualidad, la cual pretendía clasificar, designar

las sexualidades aberrantes; este discurso psiquiatrizado de las prácticas homosexuales se convirtió en el régimen de verdad de la sociedad europea: “La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino darle una realidad analítica, visible y permanente” (Foucault, 1977: 57). No se trataba de excluir esas múltiples sexualidades aberrantes, sino “de la especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo” (Foucault, 1977: 57-58). Así, “la homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault, 1977: 56-57); Foucault buscará comprender los mecanismos que la producían y las consecuencias de la consideración de la homosexualidad como algo anormal, o patológico, y de los homosexuales como individuos peligrosos porque el poder se ejercía basado en la sexualidad: “la otra gran transgresión sexual (junto con el incesto) es la homosexualidad” (Foucault, 2001: 99). En suma, el poder sobre la homosexualidad se ejerció cuando ésta se convirtió en un objeto para la medicina. Desde esta perspectiva, la homosexualidad se consideró como una injuria, una disfunción o un síntoma del cuerpo o del comportamiento. A partir de esta “medicalización de la homosexualidad”, los homosexuales dejan de ser vistos como criminales, con el argumento de que eran “enfermos” que debían ser tratados por la medicina “científica”. En realidad, de lo que se trataba era de normalizar la homosexualidad mediante la medicina.

6. Cuando Foucault empezó a escribir, a finales de la década de 1950, era una época de represión, un momento en el que los homosexuales no tenían derecho a ser lo que son, un periodo en el que debían vivir en la vergüenza y en la clandestinidad. Y

Foucault fue víctima de la violencia represiva. Como señala uno de sus biógrafos, Didier Eribon, el trabajo de Foucault,

[...] es el trabajo sobre sí mismo que debe hacer un homosexual para resistir a la opresión cotidiana, a la omnipresencia de las tecnologías disciplinarias. Este ejercicio sobre sí, esa “práctica de sí” tomó sin duda en Foucault la mediación del trabajo histórico: la investigación en el pasado de nuestra civilización para cuestionar la evidencia de las particiones en las que se fundan la psicología y la psiquiatría, para interrogar las formas de exclusión en las que se funda una sociedad, etc. (Eribon, 1995: 43)

A comienzos de la década de 1980, Foucault se desplaza hacia una arena política y se propone crear y defender espacios nuevos para las minorías, entre las que sobresale su preocupación por los grupos homosexuales. Estaba interesado en gestar una suerte de “cultura gay” a partir de nuevas formas de constitución de sí mismo, que incluyeran, entre otras cosas, la experimentación con el placer.

Foucault invita a no reducir la cuestión de la homosexualidad al problema del “¿quién soy? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?”, sino más bien preguntarse: “a través de la homosexualidad ¿qué relaciones pueden establecerse, inventarse, multiplicarse, modularse?” (Foucault, 2016a: 88). En otras palabras, el problema no es descubrir en uno mismo la verdad de su sexo, sino más bien utilizar en lo sucesivo su sexualidad para llegar a una multiplicidad de relaciones: “la homosexualidad no es una forma de deseo, sino algo deseable” (Foucault, 2016a: 88): “Interrogarnos sobre nuestra relación con la homosexualidad es desear un mundo donde esas relaciones sean posibles, más que tener simplemente el deseo de una relación sexual con una persona del mismo sexo, aunque esto sea importante” (Foucault, 2016a: 136).

Lo que Foucault debió superar no fue su homosexualidad, sino la represión que le impedía vivir su homosexualidad. Su obra puede leerse como un rechazo de los poderes de la normalización, para crear una forma de vida homosexual. Para él, el movimiento homosexual tiene más falta de un arte de vivir que de una ciencia o de un conocimiento científico:

La sexualidad forma parte de nuestras conductas. Forma parte de la libertad de la que disfrutamos. La sexualidad es algo que creamos nosotros mismos: es nuestra propia creación, mucho más que el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo. Debemos comprender que, con nuestros deseos, se instauran nuevas formas de relación, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creativa. [...] No tenemos que descubrir que somos homosexuales. Debemos más bien crear un modo de vida gay. (Foucault, 2016a: 200-201)

Foucault no rechaza la reivindicación de los derechos políticos o de las libertades públicas relativas a la sexualidad, pues para él es esencial que cualquier individuo cuente con la posibilidad y el derecho de elegir su sexualidad. En su desarrollo, la homosexualidad tiende a enmarcarse en el problema de la amistad. Cuando, a partir del siglo XVIII, desaparece la amistad, la homosexualidad se tornó problemática: entra en conflicto con la policía, con las leyes.

Según Foucault, lo que vuelve “perturbadora” la homosexualidad es el modo de vida homosexual, más que el acto sexual mismo, que no se ajusta a la ley o a la naturaleza, que no se amolda a los esquemas normativos. El problema está en que unos individuos empiecen a amarse: lo que hay de inquietante es el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería. Son relaciones que introducen el amor donde deberían estar

la ley, la norma o el hábito. Son relaciones intensas, vínculos y tratos que no se parecen a lo que está institucionalizado.

Sin olvidar el horror del sida, desde principios de la década de 1970 se ha producido un efectivo proceso de liberación, aunque la cuestión ni en ese momento ni ahora está completamente resuelta. “Debemos ir más allá —escribe Foucault— y uno de los factores de estabilización pasa por la creación de nuevas formas de vida que se establecerán a partir de nuestras opciones sexuales, éticas y políticas” (Foucault, 2016a: 212). Estas palabras de Foucault pueden leerse como un anuncio de los cambios en el movimiento homosexual. Además de la alianza —con frecuencia conflictiva— con los movimientos feministas, se ha dado toda una eclosión de la sexualidad, siempre en lucha contra la discriminación y en busca de la garantía de la libertad.

7. Desafortunadamente, a pesar de importantes cambios respecto a las cuestiones sexuales, en muchos contextos se sigue considerando la homosexualidad como una anormalidad. En algunos países, sigue siendo un crimen y ha sido objeto de duras condenas y desaprobación social, que se basan en justificaciones morales o religiosas, con repercusiones jurídicas. En otros, es una condición que limita los derechos y las libertades. Si volvemos la mirada a México, podemos ver que las experiencias no han sido muy distintas.

Una premisa fundamental de la historia de la sexualidad de Foucault es aquella según la cual la sexualidad es una estructura social y, por tanto, histórica. Es una “construcción social”. Su conocimiento se construye de distintos modos en diferentes culturas, en virtud de lo cual lo que entendemos por sexualidad en una circunstancia particular está moldeado por distintas formas de conocimiento. Ser homosexual o gay no es ajustarse a determinada esencia, sino ocupar una posición en un campo de relaciones históricamente singulares que afectan la conducta sexual y las divisiones de género, donde la identidad masculina se

define por oposición a otras formas de identidad, entre ellas, la identidad homosexual. Ésta, del mismo modo que la identidad racial o de género, no es algo dado naturalmente, sino el resultado de un proceso complejo de construcción social.⁷

En 1979 aparece en el suplemento cultural *Sábado* del diario *Unomásuno*, de la Ciudad de México, un ensayo de José Joaquín Blanco (cronista, dramaturgo, ensayista, narrador y poeta): “Ojos que da pánico soñar”. Se trata de un testimonio valiente al salir públicamente del clóset. Es una reflexión —política e histórica— sobre los efectos del mercado en la comunidad homosexual y la indignación ante la conciencia de que se ha alcanzado la tolerancia, pero no la aceptación, por parte de la comunidad heterosexual dominante.

Igual que Foucault, José Joaquín Blanco parte del supuesto de que la homosexualidad “—como cualquier otra conducta sexual— no tiene esencia, sino historia” (Blanco, 1981: 183). No intenta decir qué es la homosexualidad, sino únicamente mostrar el contexto de los homosexuales en la Ciudad de México mediante la tarea de exponer y discutir, pública y personalmente, algunos puntos de vista sobre su historia actual (finales de la década de 1970 y principios de la de 1980), en la Ciudad de México, y mostrar algunas notas de lo que prevé como futuro de los movimientos homosexuales. Su tesis es que los homosexuales mexicanos de hoy (no los de ayer ni los de mañana):

[...] al sufrir las persecuciones, represiones, discriminaciones del sistema intolerante, necesariamente estamos viviendo una

⁷ José Joaquín Blanco y Carlos Monsiváis no son, desde luego, los únicos que se han ocupado de las identidades sexuales, en particular de la homosexualidad. Aun cuando las tesis de Foucault están presentes en varios de los intentos por hacer una historia de la sexualidad en México, será necesario analizar los principios de aquellos que se han propuesto esta tarea en los últimos años; por citar sólo algunos: Gabriela Cano, Jeffrey Weeks, así como el intento colectivo de narrar la historia de la comunidad gay en México de Schuessler y Capistrán.

marginalidad que, además de su joda, tiene sus beneficios. Los valientes beneficios del rebelde, que no son intrínsecos a opción sexual alguna sino a una opción política. (Blanco, 1981: 185)

Un problema que recorre el ensayo es, justamente, el de no perder la rebeldía a cambio de la tolerancia de consumo; si bien las democracias capitalistas no han buscado exterminar la diferencia de los homosexuales, ni imponer normas sobre con quién hacer el amor, pero sí cómo hacerlo: “una sexualidad hedonista de consumo, prefabricada y sobrestimulada con recursos tecnológicos, en la que el sexo se banaliza y se cosifica, y ya no importa ninguna transgresión sexual porque el sexo, como todo el cuerpo, ha dejado ahí de tener importancia” (Blanco, 1981: 184).

Un segundo problema, también político, es que se está hablando de los homosexuales de la clase media. Es muy distinta la homosexualidad en la miseria, en el barrio, en la insalubridad, así como la de los desempleados, los desnutridos, sin acceso a las mínimas garantías civiles. La opción homosexual es un privilegio asequible sólo a partir de determinado nivel de ingreso. Muchos homosexuales se niegan a serlo porque eso les complicaría la supervivencia: además de enemistarse con sus familias y sus conocidos, sus posibilidades de trabajo son nulas:

[...] un privilegio impersonal e irreversible, el desarrollo de nuestra clase media, que de repente permite a muchas personas, que de otro modo no habrían tenido otra opción que reprimirse y acatar normas estrechas, decidir con mayor libertad sus vidas. [Pero no deja de reconocer] se nos humilla, se nos extorsiona, se nos identifica y mezcla con criminales; muchos de nosotros han sufrido razzias, vejaciones callejeras y dentro de las celdas policíacas, golpes, amenazas [...]. Se nos constela con todo tipo de adjetivos cobardes, cochinos, débiles, serviles, sofisticados, asaltabraguetas, etcétera. (Blanco, 1981: 187-188)

A diferencia de muchos otros homosexuales, que asumían una identidad de acuerdo con la mayoría de los valores negativos asociados a su elección sexual por el discurso dominante de la época (enfermedad, anormalidad, inversión), José Joaquín Blanco reivindica su rechazo del modelo dominante de la sociedad y de las demandas de aceptación integradas: “El saber que la sociedad nos desprecia pudo trocarse en desprecios a sus premios y sus trampas [...]. En avenidas nocturnas rompimos barreras de clase, de religión, de nacionalidad, de partido” (Blanco, 1981: 189). En ese momento empieza a ser posible hacer elecciones sexuales, creadoras de modos de vida, denunciando a aquellas instituciones que habían marginado y patologizado la homosexualidad: medicina, psiquiatría, psicoanálisis, derecho, religión. Los movimientos de liberación de la década de 1970 abandonaron la palabra *homosexual* por su carga patológica y por ser una nominación que hace el *otro* sobre uno mismo, para reivindicar el término *gay* como algo positivo. Este concepto facilita una mejor comprensión de la forma en la que los individuos se conciben realmente a sí mismos y entienden su comportamiento sexual. Foucault dice:

[...] es preciso empeñarse en ser gay [...] Ser gay significa que esas elecciones sexuales se difunden a través de toda la vida, y es también una manera determinada de rechazar los modos de vida propuestos, hacer de la elección sexual el operador de un cambio de existencia. (Foucault, 2016a: 136)

Aunque José Joaquín Blanco prevé que habrá una expansión del reconocimiento de la sexualidad diferente, un mejor futuro para los gays de su momento, ello se dará bajo ciertas condiciones:

Somos muchas veces sin darnos cuenta y sin haber colaborado voluntariamente en ello, más libres y más fuertes que nuestros

semejantes de hace dos décadas, como una creciente población homosexual con nivel de consumo y algún peso en la opinión pública. Es predecible que nuestra “marginalidad” deje de serlo [...]. Nuestros ojos no causarán pánico, sino la amabilidad de que “el cliente siempre tiene la razón”. (Blanco, 1981: 138)

8. Carlos Monsiváis escribió muchas crónicas y ensayos sobre la disidencia sexual, el ambiente gay y la historia de la homosexualidad en México durante el siglo xx, en los que se esfuerza por describir y hacer visible una historia que permaneció oculta durante mucho tiempo. Es de notar que los registros, testimonios y escritos sobre la visibilidad social de la disidencia sexual no son abundantes:

¿Cómo se explica en el siglo xx mexicano la ausencia de leyes y reglamentos dedicados a las minorías sexuales, y la escasez de artículos, libros, personajes literarios e incluso representaciones caricaturales de los gays? La hipótesis general es sencilla: nombrar, referir, novelar, dibujar a los invertidos, implica, por la acción divulgatoria, alguna complicidad con el hecho monstruoso. (Monsiváis, 2012: 86)

Monsiváis tiene que completar los pocos registros periódicos y policiacos con los testimonios de amigos, conocidos y personajes de “ambiente gay” mexicano. Por la información disponible, se centrará en un sector de las clases medias y de la burguesía. Sin embargo, a lo largo de los años, Monsiváis hace innumerables viajes a distintos estados del país, lo que ayuda a difundir y a conservar las creencias y las costumbres de la cultura popular.⁸ Monsiváis narra varios ejemplos de amistad

⁸ Como señala Monsiváis, en gran contraste con lo que sucede en Estados Unidos y Europa, los estudios en las ciencias sociales en América Latina no han progresado a la par de los logros sociales y políticos contemporáneos de las minorías sexuales (Monsiváis, 2020: 86).

masculina, de esa complicidad afectiva libre de toda sospecha que predominó antes de que “lo indecible” se verbalizara (*cfr.* Brito, 2012). Recordemos que Foucault defiende la amistad como una de las maneras en la que los homosexuales pueden llegar a relaciones intensas, al margen de relaciones institucionalizadas, de familia, de profesión, de camaradería obligada.

En sus reflexiones, Monsiváis marca tres momentos fundamentales: el primero es un escándalo social en 1901, a través del cual los homosexuales hacen su entrada en la historia: se trata del famoso “baile de los 41”, cuyos participantes son castigados no por violentar las leyes civiles, sino por infringir las leyes naturales. La legitimidad del castigo descansa en normas sociales consideradas superiores a cualquier ley.⁹ “No hay tal cosa —escribe Monsiváis— como “salir del clóset” antes de 1920. La opresión es tan desmedida que fuera del clóset comienza literalmente el abismo de la pérdida de todo respeto” (Monsiváis, 2020: 84).

De acuerdo con Monsiváis, cuando estalla la Revolución mexicana, el movimiento armado significó lo mismo un estallido de energía social contra las nociones de decencia católica y porfiriana, que la entronización del culto al machismo. El segundo momento es la creación y expresión artística, entre la década de 1920 y 1930. El linchamiento moral no desaparece. En 1930, los pintores revolucionarios del grupo 30-30 le exigen al gobierno la renuncia de varios funcionarios y, de paso, la cacería de una orientación sexual. Esta queja lleva a la instalación en la Cámara de Diputados de un Comité de Salud Pública.

El nacionalismo cultural es el enemigo implacable que, con su teoría de las virtudes de la raza, fundamenta lo ejercido con cho-

⁹ La homofobia en México tiene una larga historia: Héctor de Mauleón (2015: 375) recuerda que “Nezahualcóyotl moralizó Texcoco a través de una ordenanza que mandaba sacar los intestinos a los homosexuales”.

teos y agresiones: ese rencor activo contra lo diferente, que sólo exalta la conducta admitida. (Monsiváis, 2020: 56)

Si siempre han existido, sólo a partir de la década de 1940 comienza a notarse la alta frecuencia de los crímenes de odio contra homosexuales: “se agudizan el miedo y el asco y el machismo ofendido exige el sacrificio del corruptor” (Monsiváis, 2020: 119).¹⁰

Al finalizar el siglo, cuando irrumpe la identidad gay, empieza el momento de la reivindicación política y social. A partir de estos tres momentos, Monsiváis se centra en la construcción social de la identidad gay mexicana.

A partir de la década de 1950, junto con el crecimiento de la clase media se da la ampliación de la vida nocturna, y se crean zonas y espacios de expresión de la diversidad sexual. Sin embargo, continúan las redadas policiacas contra homosexuales. La ortodoxia moral dominante incrementa la homofobia, sin permitir ningún tipo de reconocimiento de la diversidad de comportamientos y modos de vida:

La homofobia emite palabras que son decretos de ejecución: *maricón, puto, joto, invertido, desviado, mariposón*. Por demasiado tiempo estas agresiones vulneran cualquier identidad positiva de sus destinatarios, que antes de la lucha por los derechos humanos, sólo se defienden con los recursos paródicos, mientras más enloquecidos más eficaces. Así, el trámite de normalización de la conducta (hasta donde era posible) le asigna a estos vocablos (demoliciones sucintas) un rol muy distinto. Creados para difamar y pulverizar moralmente, los insultos se convierten en versiones caricaturales, ya no definiciones estrictas. (Monsiváis, 2020: 128)

¹⁰ El apartado se titula: “Los crímenes de odio: ‘lo maté por maricón’”.

En la década de 1970, precedido por el movimiento estudiantil del 68, aparece el Frente de Liberación Homosexual, encabezado por Nancy Cárdenas, escritora, poeta, artista y directora de teatro, quien intentará imprimirle una forma organizativa a la resistencia de las minorías sexuales. En 1979, aparece la primera organización de gays y lesbianas del país, quienes llevan a cabo la primera de las numerosas marchas de la Diversidad Sexual. Monsiváis decide participar contribuyendo a organizar una respuesta discursiva coherente y eficaz, dirigida a desmontar los prejuicios homofóbicos y sexistas a partir de la defensa de los derechos civiles. En 1975, impulsa y redacta, con Nancy Cárdenas, el primer desplegado contra las razzias y la extorsión policiaca de homosexuales, en el que se exige el reconocimiento de los derechos homosexuales, firmado por actrices, actores, pintores, intelectuales y dirigentes sindicales. En 1978, publica, en *La Cultura en México*, un extracto de la novela de Luis Zapata, *El vampiro de la colonia Roma*, que puede considerarse la primera novela gay contemporánea.

La Semana Cultural Lésbica Gay, con sede en el Museo Universitario del Chopo, es el evento artístico más importante del Movimiento de Liberación Homosexual Mexicano: artes plásticas, danza, música, presentaciones editoriales, conferencias, debates sobre la situación de los homosexuales y las lesbianas en México.

La aparición del sida, en 1983, que afectaba principalmente a la población homosexual, alimenta el estigma y la discriminación en ciertos sectores de la sociedad. A partir de 1987, nacen muchas organizaciones, hay más información y campañas de prevención.

9. A mediados de la década de 1990, se logró forjar una identidad dentro de un discurso de diversidad sexual que se convirtió en el eje promotor de demandas en favor de la expansión de derechos, y logró aglutinar a varios grupos de homosexuales

y lesbianas mexicanos. Por consiguiente, a partir de 1997 se cristalizó el término *derechos por la diversidad sexual*. La consolidación del concepto de *diversidad sexual* se dio con el lanzamiento del primer Foro de Diversidad Sexual, organizado por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal en 1998. Fue la primera vez en la historia de México que una institución del Estado convocaba abiertamente a minorías sexuales a debatir sus demandas políticas. Esta consolidación también se reflejó en las consignas de la Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénero, de 1999.

La continua apertura de oportunidades políticas, aunada a la adopción de una identidad a través del concepto de *diversidad sexual*, no sólo dieron al movimiento una visibilidad y vitalidad sin precedentes, sino que también enmarcaron la demanda de reivindicaciones políticas, pues, a partir de 1998, el movimiento interiorizó e hizo propuestas sobre “derechos a la diversidad sexual”. Fue así como empezó a lograr reivindicaciones políticas importantes: por ejemplo, la derogación, en 1998, de cláusulas de la Ley de Establecimientos de la Ciudad de México, rutinariamente abusada por cuerpos policiales para llevar a cabo razzias en bares gay; la adopción de la primera Ley Nacional Contra la Discriminación, en 2003 (que prohíbe la discriminación por orientación sexual); la Ley de Sociedades de Convivencia, en 2007, y la adopción del matrimonio gay, en 2010. Esta historia no termina aquí: todavía hay mucho más por hacer. Habría que buscar la inclusión de nuevas identidades sexuales —como la comunidad transexual— que hasta hace poco se habían mantenido en la sombra.

10. Las luchas de los movimientos de liberación produjeron importantes cambios en las legislaciones de muchos países. En este marco social de fuerte identidad gay, se produce la aparición de nuevos discursos y prácticas que van a denominarse *movimiento queer* o *teoría queer*. La idea fundamental detrás de esta concepción de la sexualidad es la que no son naturales

las identidades gay y lesbianas —así como también la heterosexual— no es esencial, sino socialmente construida mediante discursos normativos (“sana” o “normal”) y relaciones de poder que regulan las expresiones sobre la sexualidad.

Contra el sentido común, y opuesto a la tesis esencialista de que “siempre hubo homosexuales”, Foucault sostuvo que el *homosexual* que conocemos es una invención relativamente reciente del discurso psiquiátrico del siglo XIX. Lo que rechaza es que *homosexual* no es una categoría sexual o antropológica constante —a veces reprimida y a veces aceptada—, sino que se trata “de un fenómeno cultural que se transforma en el tiempo sin dejar de mantenerse en su formulación general: relación entre individuos del mismo sexo que entraña un modo de vida en el que está presente la conciencia de ser singular entre los otros” (Foucault, 2016a: 132).

Michel Foucault, José Joaquín Blanco y Carlos Monsiváis nos han mostrado que la exclusión no es un fenómeno universal y unívoco: adquiere formas específicas que es preciso descifrar a partir de cada contexto histórico.

Todos están de acuerdo en pensar los conceptos de *sexualidad* y *deseo sexual* como una construcción cultural e histórica, y, por tanto, fluidos y susceptibles de ser modificados. Sus análisis nos permiten comprender hasta qué punto la autorrepresentación de gays, lesbianas y transexuales tiene una historicidad y unos valores concretos. Y habría que analizar también esa otra categoría que nadie cuestiona: la heterosexualidad.

Blanco y Monsiváis trataron de explicar, desde hace cuatro décadas, qué forma específica adquiriría en México la aceptación de los homosexuales. Dentro de lo que nos dicen, destaca la hipótesis de que el espacio de la comunidad gay estaría fuertemente condicionado por su capacidad de consumo, es decir, que son las estructuras económicas las que determinarían la ampliación de los espacios de “libertad”, lo cual obviamente implicaría la exclusión de muchas personas.

Varias décadas después, la tarea consistiría en ponderar si esas predicciones resultaron ciertas. No debe descartarse la hipótesis de que, hoy en día, existe una auténtica empatía, y no sólo tolerancia, hacia la diversidad sexual, lo que nos hablaría de un panorama menos sombrío que el formulado por Blanco y Monsiváis. Asimismo, se advierte la tendencia de la comunidad gay —y de la mayoría de las diversidades sexuales— a formular sus demandas en el lenguaje de los derechos, que es cada vez más ampliamente aceptado.

En cualquier caso, lo que no puede negarse es que el movimiento de ideas que inició Michel Foucault nos heredó herramientas conceptuales para des-esencializar la sexualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanco, José Joaquín (1981). “Ojos que da pánico soñar”. En *Función de medianoche*, México: Era, pp. 182-190.
- Brito, Alejandro (2012). “Prólogo. Del clóset a la calle. Para no ser menos que nadie”. En Carlos Monsiváis. *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la identidad sexual*, México: Paidós.
- Cano, Gabriela, Pamela J. Fuentes, Anne Rubenstein y Nichole Sanders (2020). “On the history of sexuality. Introduction”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. xxxvi, núms. 1-2, pp. 150-156.
- Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Universidad Pedagógica Nacional/ Siglo XXI Editores.
- Eribon, Didier (2012). “Vidas atormentadas. El futuro de una herencia”, *Ayer*, núm. 87, pp. 111-130.
- Eribon, Didier (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eribon, Didier (1991). *Michel Foucault*, París: Flammarion.

- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2016a). *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Foucault, Michel (2016b). *La sociedad punitiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2009). *Obras esenciales*, Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2008). "El sujeto y el poder". En Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 227-244.
- Foucault, Michel (2001). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1987a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1987b). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1967). *Historia de la locura en la época clásica I y II*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marquet, Antonio (2001). *¡Que se quede el infinito sin estrellas! La cultura gay al final del milenio*, México: Siglo XXI Editores.
- Mauleón, Héctor (2015). *La ciudad que nos inventa. Crónica de seis siglos*, México: Cal y Arena.

- Mérida Jiménez, Rafael M. (ed.) (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona: Icaria.
- Monsiváis, Carlos (2020). *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la identidad sexual*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Morey, Miguel (2014a). *Lectura de Foucault*, Madrid: Sexto Piso.
- Morey, Miguel (2014b). *Escritos sobre Foucault*, Madrid: Sexto Piso.
- O'Higgins, James (1985). "Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault". En George Steiner y Robert Boyers (comps.). *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 17-30.
- Osorno, Guillermo (2014). *Tengo que morir todas las noches. Una crónica de los ochenta, el underground y la cultura gay*, México: Debate.
- Peralta, Braulio (2016). *Otros nombres del arcoíris*, México: Ediciones B/Penguin Random House.
- Schuessler, Miguel K. y Miguel Capistrán (coords.) (2018). *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, México: Debolsillo.
- Weeks, Jeffrey (2016). *What is Sexual History?*, Cambridge: Polity Press.
- Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*, México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós.
- Zapata, Luis (1979). *El vampiro de la colonia Roma*, México: Grijalbo.

CONSTITUCIONES REFLEXIVAS: IGUALDAD Y NO DISCRIMINACIÓN

ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CAMPECHE

En este texto señalo una relación problemática entre constituciones, desigualdad y discriminación. Refiero cuestiones asociadas con la discriminación estructural e interseccional que las constituciones autorizan, pese a que declaren estar expresa y enfáticamente en su contra.

Las brechas de desigualdad en el mundo están extendidas, son amplísimas y profundas (Sen, 2004 y 2016; Stiglitz, 2015). Sin embargo, quiero llamar la atención respecto al hecho de que, tanto en el mundo desarrollado como en aquel en vías de desarrollo, la desigualdad socioeconómica tiene género, color, etnia, nacionalidad, edad.¹ Mi objetivo es señalar que la desigualdad,

¹ Un acontecimiento fortuito como la pandemia de Covid 19 ha puesto de manifiesto, en términos de Judith Shklar (2013), su carácter injusto, al dañar más gravemente a núcleos de población y colectivos que caen en alguna de las categorías arriba indicadas —de modo enunciativo, no limitativo—. En Estados Unidos, por poner el caso de una economía hiperdesarrollada, se registraron más casos mortales en la población afrodescendiente e hispana. En México, el registro de fallecimientos por obesidad y por comorbilidades invisibiliza que muchas de éstas afectan sobremedida

aunque no es directamente promovida por el proyecto normativo de las constituciones y por la concepción de sus formas institucionales más habituales, sí se encuentra, al menos, solapada por ellas.

Se propone una lectura reflexiva de las constituciones capaz de visibilizar que posiblemente en el seno del proyecto constitucional predominante de ascendientes liberal y republicano estén presentes formas institucionales, reglas y directrices, pautas de interpretación y de dogmática que generan desigualdad y discriminación graves. Sobre todo, quiero llamar la atención sobre la legitimidad y apariencia de justicia que poseen las constituciones en sus valores e instrumentos comunes, y que tienden a desactivar *a priori* puntos de vista disidentes o alternativos, como si fueran irreconciliables con la idea de constitución. A menudo esto ocurre ante los desacuerdos profundos sobre los diseños originales de las constituciones históricas más influyentes, de países y regiones culturalmente diversas.

Sugiero como hipótesis que es posible rescatar el núcleo normativo de las constituciones sin replicar los mismos diseños institucionales, directrices y reglas que están históricamente en la base del modelo. Si las constituciones se analizan con mirada prevenida, escéptica, aunque optimista, cabría propo-

a las personas pobres y marginadas. En Europa, las personas adultas mayores acusaron también una mortalidad mayor; no obstante, en relación con las casas-hogar de ancianos, guías biomédicas y medios de comunicación, llama la atención que los discursos utilitaristas de maximización de ventajas, oportunidades, costos y riesgos, sean ofrecidos como justificaciones idóneas para su tratamiento. Del mismo modo, en la mayoría de los países, el derecho a la salud, asociado comúnmente con el empleo y la seguridad social formal, propicia la segmentación y estratificación de los servicios médicos, lo que da pauta a ciudadanía de primera y segunda clase. Por ello, la población en condiciones de pobreza, marginación y exclusión (entre las que se cuentan minorías religiosas, raciales, étnicas o migrantes) es víctima de un daño mayor.

ner que quizás existan ciertos defectos estructurales, debidos, no tanto a los principios y valores que enmarcan el proyecto, sino a una asunción ligera e irreflexiva —históricamente ingenua— de algunos de sus presupuestos y contextos de aterrizaje institucional.

Derechos humanos y democracia son parte de este núcleo normativo constitucional. Los primeros se refieren a la autonomía privada personal, mientras la segunda trata de la autonomía pública. Ambos son cooriginarios, según Jürgen Habermas (1998). Se propondrá que existan tal vez otras formas de organización de sus reglas, sin comprometer el sentido primordial del proyecto normativo. Entonces, en el plano crítico, este enfoque reflexivo exigiría contrastar en forma casuista, empírica, cuáles serían los mejores diseños institucionales. El propósito da cuenta de un método semejante al planteado por John Rawls (2002: 55-58), en el equilibrio reflexivo: un ir y venir entre principios de justicia, leyes, reglamentos, decretos, políticas públicas, de un lado, e intuiciones morales de los agentes, del otro. Mi propuesta asume, con Habermas y Rawls, una concepción política de persona como ciudadano, en vez de considerarla como una subjetividad pura, ajena al contexto público e histórico.² En este sentido, comprende una mirada del entorno que incorpora los derechos y la democracia. Lo significativo de la propuesta es que —antes que el orden (imaginado por filósofos, juristas, funcionarios)— se trata de visibilizar disonancias que pueden ser prácticas y cognitivas en la lucha por ambos valores, al ser institucionalmente implantados. En última instancia, cada persona —como cualquier peón en una partida de

² Agradezco a un dictaminador anónimo haberme llamado la atención sobre la necesidad de aclarar cuál sería el punto de vista o de partida de los juicios reflexivos sobre las constituciones, toda vez que la heterogeneidad de las subjetividades podría conducir a una esfera pública de discusión con demasiado ruido.

ajedrez— ha de ser capaz de poner en jaque a la instancia más alta del poder político.

En la propuesta que se hará, empero, las “intuiciones morales de los agentes” han de pasar el tamiz público del enfoque de las prácticas sociales (*practice dependent approach*) de la sociología reflexiva (Bourdieu y Wacquant, 2005; Lemieux, 2017; Thévenot, 2019, y Boltanski y Thévenot, 2006). Es decir, no se entiende el orden social como atomizado ni enteramente dependiente de construcciones normativas dogmáticas, allende las prácticas reales. Nunca ocurre así, pues las personas ciudadanas están insertas en relaciones y prácticas en curso que les anteceden.

El pretexto para llevar a cabo este análisis es ahora el tema de la discriminación dentro de las constituciones, principalmente la discriminación estructural, múltiple e interseccional. Lo anterior debido a que el valor fundamental de la igualdad que declaran las constituciones proyecta una serie de normas (principios, directrices o reglas), en todo el ordenamiento jurídico, que deben estar perfectamente alineadas con dicho valor. Esto implica que no debe haber ninguna norma directamente contraria a la igualdad o que sea inconsistente con sus imperativos. La lista de clasificaciones o categorías sospechosas de discriminación en la constitución mexicana, la mayoría de los documentos internacionales de derechos humanos, la corriente doctrinaria principal antidiscriminatoria y los estándares de interpretación de tribunales internacionales y nacionales muestran un compromiso explícito en favor de la causa de la igualdad y en contra de cualquier trato diferente que sea injustificado, cuya base sean las identidades contingentes categorizadas como socialmente desaventajadas. Cuando la desigualdad se proscribe de manera explícita, pero persiste con sesgos pronunciados contra específicos colectivos sociales, debe haber alguna causa digna de consideración que la explique.

No se pretende negar el papel del prejuicio individual, del sesgo cognitivo subjetivo³ que se manifiesta en los tratos cotidianos de las personas entre sí. No me queda duda de que, por su extensión en sociedades tradicionales, con identidades grupales densas, homogéneas y alta cohesión social, las minorías raciales, étnicas, nacionales, sean motivo de discriminación. Sin embargo, me interesa ahora mostrar el carácter estructural atinente al proyecto mismo público-político (constitucional) de ciertas formas de discriminación recurrentes y omnicomprendidas, transversales —como las de género, edad o condición—, es decir, las referentes a caracteres inherentes a nuestra especie humana y formas de socialización. Desde este punto de vista, mi argumento es que las constituciones fallan cuando renuncian a supervisar, influir o controlar una serie de prácticas sociales que afectan la autonomía personal privada y pública, y, en consecuencia, que comprometen los derechos humanos y la democracia (soberanía popular).

Entre los motivos íntimos de mi crítica está hacerme eco del desencanto social justificado en contra de los magros logros y de la crisis de desigualdad y exclusión profundas de las sociedades con Estados constitucionales y democráticos de derecho que representan los paradigmas liberales y republicanos más asentados. Aunque estos paradigmas informan mi formación principal, no se puede negar el fracaso rotundo de sus postulados y corolarios frente a varios problemas sociales graves; en particular, frente a lo que se tratará como discriminación estructural e interseccional. Ésta se refiere a desigualdades materiales y de trato que no son aleatorias o casuales, sino históricas y sistemáticas, contra ciertos colectivos; y se puede apreciar claramente en sesgos estadísticos en realización de derechos,

³ Sobre cuestiones relacionadas con injusticias *epistémicas*, véase Miranda Fricker (2017).

bienestar y oportunidades. En todo el mundo, el Índice de Desarrollo Humano, cuando se desagrega por género, demuestra la discriminación contra las mujeres; de igual manera, en México, el informe para el caso de las personas y pueblos indígenas revela la discriminación hacia las comunidades originarias. Más aun, existe aquí evidencia de una correlación positiva entre color de la piel y nivel de ingresos. Los logros indudables en los derechos de la diversidad sexual —es un ejemplo— y otros semejantes, relativos a los avances de la igualdad de las mujeres o de minorías raciales y étnicas, tal vez estén ocultando fracasos más profundos si se mira globalmente la situación real (estadísticamente contrastada).⁴

Quiero suponer, y me propongo explorar deliberadamente, instancias de realización de los valores y principios liberales y republicanos en Estados con sociedades plurales y complejas, en sociedades modernas y seculares, que sean capaces de “capturar” el núcleo normativo del proyecto constitucionalista, pero que también puedan subvertir las causas actuales del daño, opresión, explotación, marginación, exclusión, violencia, de tantas personas y grupos de forma estructural, no como resultado de la mala suerte o la falta de mérito personal.

EL PROYECTO NORMATIVO DEL CONSTITUCIONALISMO Y LA FALTA DE REFLEXIVIDAD

Las constituciones son guardianas de las autonomías privada y pública de las personas. La autonomía privada se actualiza institucionalmente en la noción de *derechos humanos*, y la pública, a través de la democracia y los formatos en los que se organiza la soberanía popular y el poder público: división de poderes, federalismo, etcétera. En este orden de ideas, la autonomía se

⁴ Ésta es una crítica de Nancy Fraser (2019) a la forma estrecha de entender el liberalismo.

comprende como agencia personal, susceptible de ser ejercitada de modo individual o colectivo. El concepto de *agencia* proyecta el significado común de la libertad, que incluye habitualmente, además de la libertad de arbitrio o fuero interno, una capacidad razonable de obrar conforme a los propios planes de vida. Conseguir esto con éxito implica el deber de atender las condiciones contextuales materiales y el tipo de relaciones sociales existentes.

Además de la autonomía, las constituciones proyectan como fundamental el valor de la igualdad. Los derechos humanos, por definición, son derechos de todas las personas, *ergo* son universales. La democracia incluye también la igualdad de derechos y de oportunidades de participación de los sujetos políticos. Sin embargo, se pueden constatar brechas de desigualdad profundas en el acceso efectivo a derechos y democracia, las cuales se manifiestan en formas de opresión, explotación, marginación, exclusión, violencia. En el mundo social, no todas las personas son capaces de realizar sus derechos ni de participar eficazmente en el poder público y en las decisiones colectivas. En México y América Latina esto queda bien claro en relación con las mujeres, las personas indígenas y los afrodescendientes, así como otras minorías (Benza y Kessler, 2020). Además de su pobreza material, sus identidades diversas minoritarias se solapan, dando lugar a discriminaciones múltiples sobre sus cuerpos.

Por eso extraña que la incapacidad estructural de las instancias de garantía de los derechos no sea enjuiciada con mayor severidad respecto de las promesas de la autonomía: sistemas de propiedad libertarios, tributarios regresivos, laborales precarios, de seguridad social y de la estructura de cuidados heteropatriarcal y sin perspectiva etaria, regímenes políticos no participativos, etcétera. Todos los sistemas constitucionales conocidos cobijan, en mayor o menor medida, órdenes inequitativos semejantes.

Muchas instituciones que se supone deben aterrizar las referidas autonomías son obstáculos directos para su realización universal y frustran permanentemente los fines de los derechos humanos y la democracia. Por eso, llama la atención que no sean ajustados a los objetivos superiores que las constituciones declaran. Es como si todos esos órdenes subalternos a las constituciones impusieran sus propios propósitos, y no a la inversa, como cabría esperar. Los ejercicios llamados *de armonización legislativa* que se proponen dar coherencia a las constituciones y convenciones internacionales en derechos con la legislación y reglamentación ordinarias no han sido idóneos para atender estas brechas de desigualdad, aunque sí hayan visibilizado y rectificado dispositivos legales directamente discriminatorios. Menos eficaces han sido con las formas de discriminación indirecta, estructurales e interseccional. Será difícil también lograrlo en el escenario de la adjudicación judicial mediante principios hermenéuticos como la interpretación conforme, constitucional o convencional.

La noción de *reflexividad* refiere un ejercicio de juicio o de pensamiento consistente en “ir y venir”, “subir y bajar”, de las normas fundamentales, cualquiera que sea la modalidad en la que se expresen —valores, principios, directrices o reglas—, hacia los diseños específicos de instancias, órganos y procedimientos a través de los cuales se atienden las infinitas y diversas cuestiones sociales, económicas, políticas o culturales; en el extremo de recurrir, incluso, a las intuiciones morales de las personas. A pesar de que las constituciones no gozan de una autoridad irrefutable, ni moral ni epistémica —porque pueden ser revisadas contrastándolas contra juicios particulares puntuales—, sí poseen una presunción normativa de signo positivo a su favor: ellas han pasado tamices exigentes de participación, deliberación y escrutinio democrático. Aunque esta presunción, insisto, siempre es *derrotable* si se indagan sus procesos históricos reales de configuración; su legitimidad no se puede dejar simplemente de lado o ignorársela. En cada momento, las

constituciones han de tenerse como ejes o marcos del debate público, hasta nuevo aviso.

Las constituciones pueden aprender y mudar sus normas o algunos aspectos de su doctrina⁵ cuando se pretende realizarlas en el mundo social, donde compiten contra otros sistemas normativos y prácticas sociales afectadas por diversos valores y principios: economías de mercado, estructuras de poder y control social, pluralidad cultural, etcétera. Las constituciones no inventan el mundo social de la nada; de modo que son habituales inercias en contra de sus imperativos, ya que sus normas amenazan o problematizan esos órdenes normativos anteriores; en todo caso, los desnaturalizan y los tornan contingentes. Éste es el principal mérito del ideal reflexivo constitucional aquí propuesto, con independencia del valor intrínseco o relativo de las normas en competencia: ganar distancia e introducir la falibilidad dentro del debate público, para hacer un campo amplio a la pluralidad, la complejidad y la incertidumbre. La reflexividad desempeña un papel primordial en los procesos de aprendizaje.

Desde este punto de vista, uno debería admitir la posibilidad de que todos aquellos sistemas denunciados como inequitativos: régimen de propiedad, fiscal, laboral, de seguridad social, político, terminen revelándose como óptimos o los mejores imaginables. Sin embargo, el motivo que supone contrastarlos crítica y reflexivamente contra la constitución está en mover el terreno de la justificación o la cancha de juego. Esto significa que es en el campo de las autonomías privada y pública donde todos estos órdenes deberían acreditarse superiores, no en el

⁵ Dice Juan Antonio Cruz Parceró (2017: 105): “La doctrina en el derecho ayuda a normalizar los procesos de aplicación e interpretación del derecho, esto es, ayuda a generar certeza. Pero la doctrina, por más arraigada que esté debe responder a los mismos cambios del derecho y a la evolución de las instituciones políticas y jurídicas [...] Es a fin de cuentas el contexto socio-institucional el que sirve para evaluar si una doctrina o teoría jurídica es útil o no”.

ámbito de sus fines intrínsecos. En la medida en que dichos sistemas no fueron organizados para esa misión, es de esperar que no satisfagan tales propósitos. La evidencia disponible muestra más bien lo contrario. Las prácticas sociales que estos regímenes habilitan suelen comprometer varias de las condiciones causales y normativas mínimas para realizar la agencia personal: frustran tanto los derechos como la democracia. En las prácticas a las que se refieren dichos órdenes normativos, las autonomías privada y pública no desempeñan un papel relevante, y se subordinan a la lógica de códigos y estructuras objetivadas sin consideración de los seres humanos como agentes. En muchas prácticas no se cumple el imperativo de justificación y recíproca atribución de responsabilidades de los participantes; dicho llanamente, todos esos sistemas no rinden cuenta directa a las personas en particular, y sólo pueden ser evaluados conforme a sus propios fines instrumentales o estratégicos.

Lo que ahora quiero enfatizar es que la economía debe ser comprendida como una práctica fundamental susceptible de sujetarse al orden constituyente. Las prácticas económicas son también prácticas sociales, y, en el sentido que interesa, no son puros hechos brutos, sino que están reguladas por normas, de manera que generan expectativas públicas que pueden y deben ser supervisadas.

El enfoque de las prácticas sociales tiene como objetivo observar el comportamiento social desde la perspectiva de los participantes, que actúan las normas de cualquier orden institucional. Por complejos que sean sus mecanismos de operación, las personas adoptan, inevitablemente, posiciones prácticas en cada movimiento y tratan de responder cuando se les pide cuenta de ellas. Al hacerlo, se valen de saberes disponibles y apropiados socialmente, lo que sucede en diferentes tiempos y niveles. Se puede contar con mayor o menor cultura constitucional, pero no se puede ignorar el peso de los derechos humanos y la democracia en la mayor parte de los debates y conflictos sociales más serios en la esfera pública.

La perspectiva de las prácticas, a diferencia de las concepciones sistémicas, funcionalistas, organicistas, estructuralistas o dogmáticas —siempre objetivantes—, no arrebatada a la gente la dignidad de sus razones inmediatas y espontáneas. Todas éstas niegan el *dictum* de Rainer Forst (2012) sobre el derecho primordial a la justificación acerca de cualquier sistema de normas. Las constituciones, sus principios y valores se ofrecen como gramática o marco referencial para que las justificaciones se desempeñen con sentido en relación con agentes autónomos. Se insiste en que esta noción de *autonomía* no está relacionada con la pretendida independencia y suficiencia de seres ideales. Es compatible con personas con vidas precarias y vulnerables, que se duelen del orden de cosas actual, que lo sienten injusto, disienten y protestan, aunque no puedan explicitar cabalmente en dónde fracasan los distintos sistemas.

Las constituciones acreditan la persistencia de cierto tipo de relaciones sociales, discursos y creencias, que se han logrado acomodar y estabilizar bajo la perspectiva de sus participantes. Algunas veces, a través de sus normas, han logrado con éxito expresar los ideales de justicia que se prometen, pero otras tantas apenas consiguen llegar a compromisos pragmáticos o prudenciales. Sobre las prácticas vistas globalmente, los teóricos no poseen mayor autoridad epistémica o normativa, porque éstas se desarrollan y subsisten pese a sus tensiones internas o pese a sus inconsistencias con los modelos que aspiran realizar.

Si bien los jueces constitucionales, legisladores y funcionarios pretenden aclarar el sentido de estas prácticas de modo coherente por medio de la doctrina constitucional cuando se resuelven asuntos prácticos en las instancias jurídicas correspondientes, tal cometido no agota por completo el significado público de la práctica social en disputa. Esto quiere decir que una sentencia del tribunal constitucional, una ley o una orden ejecutiva pueden no satisfacer las expectativas normativas de la gente, y, aunque haya instancias institucionales encargadas de proferir la última palabra válida, una brecha marcada entre ésta

y el sentido público socialmente asentado generará una crisis de legitimidad al orden constitucional. Por ello, tampoco los funcionarios pueden eludir preguntarse por tales prácticas. El orden de justificación entra en el ámbito de las prácticas sociales globales, incluidos todos sus participantes.

Trato de ilustrarlo: el hecho de que, mediante protestas, marchas y plantones, mujeres campesinas indígenas defiendan su territorio y el acceso al agua frente a una industria neoextractiva, cuando, al mismo tiempo, carecen de oportunidades educativas y políticas en su propia comunidad, reclama *a priori* una toma de posición práctica. El relato se puede hacer más denso y complejo, sin duda, pero, si no se abandona el terreno de los problemas específicos de estas mujeres —tal como ellas son capaces de elaborarlos—, considero que pasa a un lejano segundo plano preguntar cuán liberales, republicanas, socialistas, comunitaristas o feministas ellas son. Uno puede incluso oponerse y desconfiar de sus estrategias de lucha, y objetar también que sus pretensiones no son equivalentes —estrictamente hablando— a los derechos humanos, además de que amenazan las formas tradicionales de expresión de la democracia representativa. Sin embargo, basta que se pueda reconocer la responsabilidad pública de justificar específicas acciones estatales en relación con dichas pretensiones. Ser tratado como persona igual, con la misma consideración y respeto, implica no desoír y no ignorar los reclamos de estas mujeres campesinas indígenas.

PLURALIDAD, COMPLEJIDAD SOCIAL Y DESIGUALDAD

De manera genérica, la pluralidad se asocia al liberalismo político (Rawls, 1996). Para esta doctrina, el poder público respaldado por la violencia estatal no se puede inmiscuir en las creencias personales. La gente tiene derecho a profesar la fe, ideología, idiosincrasia que prefiera. De igual forma, en las democracias liberales no se puede descalificar *a priori* las pretensiones particulares de la ciudadanía, mismas que son contabilizadas como

intereses o preferencias. No sería liberal erigir una autoridad epistémica o normativa (ética-moral) que prejuzgue los intereses individuales. En las constituciones de los derechos y la democracia liberal, ésta ha sido la imagen predominante de la pluralidad, como un atributo de las personas a su entera disposición. Y, en efecto, en las sociedades liberales las subjetividades suelen ser complejas y transitar reflexivamente entre doctrinas (incluidas las de signo religioso) y entre planos de socialización diversos, desde lo local, pasando por lo nacional, hasta el ámbito global. Éste es un mérito indiscutible en este tipo de sociedades. Sin embargo, insistir en la reflexividad recuerda la importancia de problematizar también la imagen singular del pluralismo, que relata sólo una trayectoria contingente, formalizada en el paradigma constitucional hegemónico.

Iris M. Young (2002) argumenta que difícilmente todas las pretensiones públicas de las personas puedan comprenderse llanamente como intereses o preferencias subjetivas. Las fuentes sociales y materiales de las creencias no están por completo a disposición de las personas, aunque éstas siempre retengan la capacidad de guardar cierta distancia relativa respecto de ellas. Los individuos se socializan en entornos complejos y suelen normalizar los sistemas de prácticas en los que se hallan inmersos. Debido a que, en el enfoque de las prácticas sociales, éstas y sus normas se actualizan en los movimientos y jugadas de los participantes, sobre todo al enfrentar situaciones novedosas, es posible el aprendizaje práctico.

El problema que Young atribuye a las constituciones con democracias liberales consiste en el estrecho margen de expresión que tienen los intereses individuales o colectivos que no se pueden asimilar (sin pérdidas significativas) a preferencias subjetivas; verbigracia, los que se relacionan con concepciones del mundo comprensivas, como son los asuntos religiosos o culturales; a los que cabe añadir, de modo enfático, las ideologías económicas (igualmente comprensivas), que repercuten sobre las necesidades humanas elementales, bienestar, merecimiento o

distribución justa de la riqueza. Como en el caso anterior —las mujeres campesinas indígenas en una situación concreta de injusticia percibida—, las personas están diariamente involucradas en conflictos, debates, movimientos, etcétera, no exclusivamente los filósofos y teóricos políticos o jurídicos que modelan los paradigmas.

Cuando estas mujeres elevan una pretensión pública, protestan, marchan, ocupan, resisten o debaten, lo más probable es que su causa no se pueda clasificar fácilmente bajo ninguna de las doctrinas. Esta cuestión, sin duda, tiene algún interés práctico, pero no es lo primordial. Si actúan y debaten como mujeres, desde el género; como campesinas, desde la clase; como indígenas, desde la etnia, raza o comunidad; como ciudadanas, bajo el ideal democrático; sin embargo, no es esto lo que más importa en ninguna circunstancia. En situaciones de esta índole, sólo la insensibilidad y falta de reflexividad por parte de científicos sociales y humanísticos, el dogmatismo en sentido peyorativo, llevaría a exigir a estas mujeres elaborar sus demandas con completo rigor, claridad y consistencia, bajo la gramática de los derechos humanos y de la democracia exclusivamente representativa.⁶ Lo más probable es que sus pretensiones contengan tensiones, contradicciones y solapamientos en diferentes planos y dimensiones. No hay motivos razonables para pensar que deban alinearse y sintetizarse todas ellas en un derecho específico plenamente justiciable a través de las instancias judiciales, audibles en los órganos de representación política o ejecutables por las burocracias. Sin embargo, esta situación no debe conducir a abdicar de la responsabilidad pública.

⁶ César Rodríguez Garavito (2019) lleva a cabo talleres con académicos y activistas en los cuales se hacen ejercicios narrativos para visibilizar reclamos de colectivos excluidos, que suelen pensarse como ajenos a la lógica estatalista.

LA DESIGUALDAD EN LA CONSTITUCIÓN Y OTRAS PRÁCTICAS SOCIALES INJUSTIFICADAS

He hablado de demandas públicas de mujeres indígenas campesinas sin educación escolar para ilustrar cómo la pluralidad social puede traer a la esfera pública estatal problemas que no tengan traducción simple y llana al lenguaje de los derechos humanos y la democracia representativa, tal como éstos se instituyen y pretenden garantizar a través de tribunales, parlamentos y burocracias. Sin insinuar que tales demandas sean ininteligibles en absoluto, difícilmente se puede negar la complejidad de acomodar una respuesta estatal unívoca para todas ellas. Los problemas de acceso a la justicia y a la participación política por ser mujeres; la falta de titularidad de derechos de propiedad; la compleja relación entre las economías del cuidado (de la reproducción social), la esfera productiva y de intercambio, el desarrollo sostenible y prácticas culturalmente mediadas de relación con la naturaleza; las estructuras de socialización paralelas a los sistemas escolares y de la ciudadanía, entre otras, configuran los escenarios de prácticas colectivas con significados y fines sumamente diversos.

Sin embargo, esta ilustración de un caso de pluralidad extrema como fuente de desigualdad puede llevar a una confusión sobre nuestra propuesta que se quiere evitar. La persistencia de graves brechas de desigualdad entre diversas personas y grupos de población, sea por cuestiones redistributivas de clase social, culturales, simbólicas e identitarias de estatus y reconocimiento, o por la falta de equidad en la participación y representación política (Fraser, 2008), a menudo lleva la reflexión de la justicia hacia determinados grupos, en relación con quienes el déficit de derechos, recursos y capacidades es mayor que el del resto de la población. Las constituciones y los documentos internacionales de derechos humanos suelen consignar cláusulas antidiscriminatorias que establecen categorías prohibidas o clasificaciones sospechosas, como sexo, raza, etnia, nacionalidad, edad, credos

religiosos, ideologías, condición, salud y discapacidad, orientación sexual e identidad de género, entre los motivos de rechazo de adscripción de derechos y de la exclusión política.

Todos estos colectivos en el espacio público aparecen con estas categorías como minorías, grupos vulnerables o desaventajados. Sin lugar a dudas, el derecho ha visibilizado algunas de las principales causas de discriminación, expresadas como formas de desigualdad de trato entre las personas. En términos prácticos, la discriminación se verifica en pautas sociales de menosprecio, en el rechazo a ser tratado como igual, con la misma consideración y respeto que el común de las personas. Materialmente, se traduce en brechas profundas de acceso a bienestar y oportunidades. El valor *igualdad* no implica que todos los individuos deban ser tratados de modo idéntico, sino que les sea reconocida la misma dignidad, la cual debe ser vista como un estatus equivalente para todas las personas en el plano de los derechos, así como en capacidad de participación pública eficiente.

El enfoque que quiero proponer, empero, pretende apreciar el sentido o significado global de las prácticas sociales que enmarcan las relaciones entre las personas, en las que, sin duda, las identidades plurales desempeñan un papel importante. Dicho de otro modo, pretendo destacar que la afectación a los derechos humanos de las personas es una consecuencia predecible de determinadas instituciones o prácticas —formales e informales—, sin dejar de considerar formas específicas de daño a esos colectivos no hegemónicos, no mayoritarios o “a-normales”, en los que con seguridad se manifiesta con más fuerza y dolor. En sí mismas, las normatividades de varias prácticas expropián de las personas participantes su calidad de sujetos con autonomía privada y pública, y, por las razones que se tratarán de clarificar, repercuten más fuertemente en los colectivos señalados como vulnerables o desaventajados. La precariedad de la vida humana para la mayor parte de la población en el mundo —incluso de los países económicamente más desarrollados— evidencia

el sentido perverso y lesivo de sistemas de prácticas abandonados a sus lógicas instrumentales. En Latinoamérica, la pobreza, desigualdad, marginación y exclusión son mayores y están claramente segmentadas entre grupos diversos.

Desde este punto de vista, en relación con el tema constitucional, muchas de las prácticas que se critican han corrido paralelas al desarrollo de las instituciones públicas estatales, en específico a lo relativo a los derechos humanos y la democracia, sin converger en sus fines y propósitos. Por esta razón, no cabe esperar que rindan cuentas en el plano de los valores, principios y reglas de estas dos prácticas constitucionales fundamentales. En los sistemas de producción o de intercambio asociados típicamente con el capitalismo, las personas desempeñan las funciones de fuerza de trabajo, mercancías o, en todo caso, se asume sin justificación que arriban a ellos siendo independientes y autosuficientes; todo condicionamiento anterior para la reproducción social de la vida humana y de los propios mercados (la esfera familiar y del cuidado; los sistemas de educación, salud y seguridad social básicos, del entorno y el medio ambiente) se dejan de lado. Las personas que pretendan criticar las normas de las prácticas económicas, como si estuvieran referidas a seres humanos completos desde una mirada antropológica densa y compleja, se descalifican como participantes incompetentes. Por ejemplo, las mujeres que denuncian la inequidad en el mundo empresarial o político porque no se le hace sitio a la maternidad y la crianza seguramente no han entendido lo que el mundo y el orden social *es*.

En el sentido genérico de las instituciones de mercado y del Estado asimiladas a una competencia por recursos, bienes, intereses o votos, las mujeres son iguales siempre que comprendan de qué tratan estos juegos, y no los confundan con otras prácticas cooperativas y solidarias o con otras prácticas públicas como las relacionadas con los derechos humanos y la participación democrática. Con esta perspectiva, la misma desventaja se puede esperar para la niñez, juventud, las personas ancianas,

enfermas o con discapacidad. De igual forma, se pueden anticipar problemas de acceso para las personas con desnutrición, sin techo, sin empleo, renta o ingresos, sin formación académica básica, técnica o profesional, así como también para poblaciones subalternas en sociedades con pasado colonial o países periféricos-dependientes. Como dice José Ramón Cossío (2018: 24-25): “Qué vaya a aceptarse en los próximos años como una humanidad mínima, es una cuestión; cómo vayan a relacionarse entre sí las personas, es otra; cómo vayamos a ordenar la vida social, es una más. Todo lo anterior impone cargas enormes a diversos campos de reflexión. Desde luego a la ciencia jurídica”.

Lo que quiero mostrar es el sentido genérico de las prácticas sociales en las que habitamos, y cómo dicho sentido es la causa principal de la privación de derechos y de la exclusión política de las personas, es decir, que el significado y la lógica operativa de sus reglas constituye un tipo de relaciones de competencia que no incluye sus condiciones de acceso, ni tampoco su reproducción material. De un modo distinto a la constitución de las prácticas relativas a derechos humanos y participación democrática que se organizan situando a sus actores en el plano equivalente de la ciudadanía, muchas otras prácticas configuran estatus diferenciados, estratificados y desiguales: ser un inversor, propietario o empleador no se parece en nada a ser un sujeto que no tiene otra cosa que su fuerza de trabajo para intercambiar. No hay correctivos de equidad efectivos, tal como funcionan estas prácticas en la actualidad, que autoricen a enjuiciar constitucionalmente sus injusticias —en el estricto sentido de sus ataques a las autonomías privada y pública de las personas—. El conjunto de prácticas sociales a través de las cuales se organiza la recaudación tributaria; la propiedad de bienes tangibles o intangibles (propiedad intelectual, patentes); de recursos naturales renovables o no; bienes privados, sociales, públicos o comunes; el sistema privatista de los contratos; el derecho de familia conformado desde un orden tradicional con un ascendiente religioso poderoso; etcétera, conviven en

los Estados contemporáneos sin que hayan atravesado públicamente el tamiz deliberativo bajo luces constitucionales, es decir, bajo los enfoques pragmáticos de los derechos humanos y la democracia.

Además de las cuestiones indicadas sobre la esfera del cuidado, la familia y la reproducción social, se sumarían otras desigualdades y causas de precariedad, desventaja y exclusión política, como en el caso, por ejemplo, de aquellas formas culturales diversas de interacción con la naturaleza: pueblos y comunidades originarias, indígenas, tribales o religiosas que rechazan las formas de apropiación, explotación, intercambio o consumo de recursos de la economía de mercado⁷ o se superponen a menudo con estructuras coloniales históricas.

Cabe reflexionar sobre la idea de Luigi Ferrajoli (2011) de un constitucionalismo de derecho social o privado, como el que se piensa en el derecho de familia actual. Se debe avanzar en el sentido de domesticar las prácticas y poderes sociales salvajes que se desarrollan sin atribuir un estatus paritario a sus participantes, como titulares de derechos humanos. Otro mundo constitucional es posible sin necesidad de socavar sus normas fundamentales, pero sí mirándolas en su sentido más auténtico. No obstante, esta transformación constitucional

⁷ No se deben menospreciar ciertas formas de discriminación difícilmente aprehensibles desde una perspectiva exclusivamente material, como las antes observadas. El caso de la raza o la identidad de género y la orientación sexual revelan mecanismos de “cierre” social que lucen absurdos desde un punto de vista económico, pero que son motivos poderosos de daño y exclusión social, de privación de derechos, oportunidades y bienestar. Sin embargo, tampoco se debe reducir esta cuestión del cierre a una elaboración colectiva relacionada con la competencia por bienes y prestigio público, capaz de generar de la nada prejuicios y estigmas descalificadores, aun en ausencia de diferencias visibles: sexo, raza, etnia, clase. Bastan motivos más peregrinos: “los que llegaron antes y los que llegaron después”, como mostraron Norbert Elias y John L. Scott (2015). Asimismo, véase Erving Goffman (2006).

quizá modifique algunos órganos e instancias cuyas reglas sean obstáculo para aterrizar con éxito las normas que surjan en el intento de acomodar aquellas prácticas desarrolladas fuera de la trayectoria histórica del debate constitucional, como si se tratara de cuestiones técnicas. Piénsese en los sistemas de propiedad, contractuales, familiares, tributarios, de usos del suelo o los relacionados con el derecho administrativo del Estado. Éstos no fueron alineados nunca deliberadamente al sistema de derechos o al régimen político, y, por tanto, se podría decir que crecieron de manera “silvestre”. Cabe preguntar qué rostro adquirirían si sus normas fueran pensadas, reelaboradas y actuadas dentro de instituciones o prácticas que deben ser justificadas ante sus propios participantes, respetando su autonomía privada y pública.

Sospecho que propuestas como las de un ingreso ciudadano universal o renta básica; la cuestión de la propiedad, sus alcances y usos; el derecho a la ciudad y el espacio público; una tributación fuerte y progresiva sobre los patrimonios y herencias; el derecho civil y de los contratos; las autonomías indígenas o tribales; los instrumentos participativos de democracia local, sindical o económica; la transformación de las estructuras del trabajo y de la economía del cuidado para considerar la reproducción material y la conciliación de la vida familiar, por ejemplo, son indicativas de rutas constitucionales dignas de ensayarse.

Al respecto, cabe decir algo importante. Dentro del marco de la teoría jurídica positivista, la validez de normas es procedimental. En los Estados constitucionales éstas derivan su validez de una norma fundamental autoritativa. No obstante, dicha norma es una hipótesis pragmática sin referentes materiales, pero que corona y clausura el sistema de derecho. Por tanto, ella no incorpora lo que en el constitucionalismo se consideran sus elementos esenciales: derechos humanos y democracia. Aquella hipótesis abstracta no se refiere a prácticas sociales en curso, sino consiste en una construcción teórica útil sólo a los operadores jurídicos desde el punto de vista interno del derecho.

La cuestión de la validez de las normas, desde este enfoque, no tiene que ver con preguntas relativas a la moralidad, la ética, la política, ni a otras convenciones sociales; no puede ser evaluada prácticamente desde la perspectiva de la ciudadanía real más que impostando el papel que dichas normas imputan. Debido a la formación profesional de los abogados, así han logrado persistir todas aquellas normas jurídicas sin mayor evaluación sustantiva o pragmática.

Si las normas en disputa, cualesquiera que sean las prácticas sociales de las que provengan, pretenden, en cambio, una justificación en el marco constitucional, entonces sale a la luz la naturaleza de los daños concretos a la autonomía personal presupuesta por los sistemas de derechos y democrático.

Con base en esto, que algunas propuestas jurídico-constitucionales de combate a la discriminación se enarbolan desde el punto de vista puramente subjetivo de los derechos, como acotados a su dimensión individual y al trato arbitrario relativo a las clasificaciones prohibidas o sospechosas, supone una mirada algo estrecha. Debido a que la mayoría de las defensas contra estas formas de daño, discriminación y exclusión reaccionan a experiencias específicas, sin consideración del sentido global de las prácticas sociales que las enmarcan, son incapaces de transformar eficazmente las causas y condiciones originales de injusticia. Éste es un problema que se puede verificar en la reducida repercusión social de los protocolos de actuación dirigidos a jueces o en varias políticas públicas de inclusión que pretenden abarcar la perspectiva de género, multicultural, etaria, etcétera.

Lo anterior ha sido tratado por Roberto Saba (2016), quien observa el carácter estructural de desventajas que obedecen a situaciones históricas y materiales de dominación, explotación, colonialismo, xenofobia, nacionalismo, racismo, misoginia, homofobia o transfobia. Su crítica a las respuestas institucionales más liberales, construidas bajo la supuesta neutralidad del criterio de igualdad ante la ley, que asume que el Estado

constitucional actúa de manera imparcial, visibiliza estructuras de clase generadas por el propio orden jurídico.

El ideal del constitucionalismo reflexivo y su enfoque social pragmático buscaría aprovechar este tipo de reconstrucciones críticas de las normas inherentes a varias instituciones para ponerlas a disposición de sus participantes. Es fundamental que quienes se desempeñan al interior de dichas instituciones conozcan su significado global, contexto de surgimiento, así como los motivos y las causas que condujeron a determinadas formas de organización y relación social, que pueden ser igualitarias en algún plano estricto, pero también pueden ocultar formas interpersonales de dominación, explotación, humillación. Si se mira de cerca la lógica de ciertas prácticas económicas, éstas aparentan igualdad desde el punto de vista del mérito y las oportunidades. Sin embargo, bajo las luces y valores constitucionales, sus pretensiones normativas son puestas bajo sospecha. En la perspectiva de las prácticas sociales, interesa mostrar que los participantes puedan juzgar todas las normas que las constituyen, así como también abstraerse de las posiciones y funciones que desempeñan circunstancialmente. Ganar distancia reflexiva en el sentido de la autonomía personal que se proclama significa contar con la aptitud de separarse de cualquier función social impuesta. Denunciar la desigualdad y la discriminación ayuda a visibilizar el carácter complejo de las formas de daño, que no pueden ser solucionadas sin una perspectiva amplia, no casuista.

No se puede dejar de lado el enfoque transversal del género para pensar la reflexividad en las constituciones políticas.⁸ La visión de los distintos feminismos y las luchas de las mujeres en diversos espacios y lugares de experiencia es importante porque

⁸ Expresa Itziar Gómez Fernández (2017: 12): “Hablar de Constituyente Feminista es ir al encuentro de aquel dogma fundador, para cuestionar sus bases y confrontarlas si fuera preciso. Cambiar la perspectiva”.

contribuye a descolocar a varios actores sociales de los papeles, funciones y responsabilidades que las instituciones en la vida pública les asignaban. La noción de *reflexividad* conlleva un juego de intercambios y miradas cruzadas entre participantes, y urge a de(re)construir las instituciones bajo nuevos sistemas de normas que sean eficazmente igualitarias. Ahora bien, aunque tal vez se haya trivializado la expresión de que “lo personal es político”, urge revalorizar la economía del cuidado y las estructuras de la reproducción de la vida, las condiciones precarias de la existencia humana y la seguridad social en el plano público, a la luz constitucional. Se debe insertar la cuestión de los ciclos de vida en la discusión sobre las concepciones de la justicia y la democracia (Shapiro, 1999). Esto tiene que ver con incluir, en la deliberación sobre los derechos y la participación, la dimensión de las capacidades, en el sentido que la usan Amartya Sen (2000) y Martha Nussbaum (2002 y 2012), es decir, más allá de su imputación formal, la dotación de recursos o la satisfacción de necesidades. Como atinadamente observó Iris Marion Young (2000), un enfoque de la justicia desde diferencias contextuales que salen a la luz sobre todo a través de las voces y las acciones de las mujeres revela afectaciones a la autonomía privada y pública personal que se suelen pasar por alto.

Antes de cerrar este apartado, se debe ser enfático en un punto: hablar de mujeres, esferas de cuidado y de reproducción, así como de ciclos de vida y de precariedad al mismo tiempo, no significa dar por sentado que estos asuntos sean natural y necesariamente “cosas de mujeres”. Es un tema que compete a todos porque atañe a la reproducción de la sociedad. Al respecto, señala Fraser (2016: 114): “El trabajo de traer al mundo y socializar a los niños es fundamental para este proceso, al igual que cuidar a los ancianos, mantener los hogares, construir comunidades y sostener los significados, las disposiciones afectivas y los horizontes de valor compartido que apuntalan la cooperación social”.

REFLEXIONES FINALES

Llegados al final, cabe sintetizar el propósito de destacar el carácter reflexivo de las constituciones, antes que el aspecto consensual sobre sus principios y valores. Este consenso puede ser ideal, en el sentido procedimental del constitucionalismo deliberativo, o real, que pretenda captar sustantivamente la voluntad del pueblo como en el constitucionalismo popular. La prioridad puesta en la reflexividad centra la atención en las actitudes diversas que las personas pueden y suelen adoptar en relación con todo tipo de normas. Las normas formuladas socialmente, a diferencia de las leyes naturales, admiten por definición un seguimiento espontáneo que muestra el significado elemental de la noción de *autonomía*, individual o social, privada o pública. Desde este particular punto de vista, ser autónomo no tiene nada que ver con ser plenamente independiente respecto de todo condicionamiento contextual, como si fuéramos seres angélicos. Tampoco implica que el posicionamiento práctico de las personas frente a las normas sea siempre correcto o se apoye en la adecuada comprensión del sistema normativo en cuestión. Simplemente ocurre.

Si las normas contenidas en la constitución sobre los derechos humanos y la democracia no se interpretan como valores, principios o reglas trascendentes al hacer humano, sino como productos contingentes del discurrir y sobreponerse de un sinnúmero de prácticas sociales complejas y plurales, resulta plausible que los usos habituales, comunes y corrientes de los conceptos por parte de los participantes no esté plenamente determinado. La dogmática jurídica constitucional; la filosofía política con sus distintas teorías de la justicia; la teoría política y sus concepciones de democracia, entre tantas otras disciplinas, buscan reconstruir el núcleo normativo de los derechos y de la democracia, al ofrecer un esquema organizativo más o menos coherente que brinde el mejor asiento a la convivencia y la cooperación social. Pero no se debe perder de vista que los enfoques

teórico-normativos se enfrentan con el sentido de prácticas en curso y sus conceptos fundamentales, que son intrínsecamente controvertidas para los actores sociales. Muchos acuerdos alrededor de conceptos son precarios e inestables, pues han sido teorizados en forma incompleta (Sunstein, 2018: 264).

En forma paralela al Estado constitucional, que incluye las versiones más conocidas de los derechos humanos y la democracia pluralista —liberales o republicanas—, se han desarrollado otras concepciones de derechos y democracia, así como otros discursos y prácticas de emancipación, de persecución de valores fundamentales para la autonomía, la igualdad o la justicia social, pero que no emplean esas expresiones y desconfían de ellas. Corrientes como marxismo, comunitarismo, multiculturalismo, indigenismo y feminismo pretenden instaurar otro tipo de prácticas que desafían las relativas a los derechos humanos y la democracia pluralista, con otros esquemas organizativos y reglas.

En el contexto actual, es inevitable que también estas otras corrientes y movimientos compartan el mismo espacio social con abogados de derechos y demócratas liberales, en el marco de normas que las constituciones retratan. Por tanto, es importante que las personas en ambos bandos actualicen permanentemente su sentido, con la conciencia de que nadie se lo puede apropiarse definitivamente.

La amenaza de rupturas y quiebres que suponen tantas veces esos discursos y movimientos sociales de disidencia, protesta, resistencia, contra los esquemas hegemónicos de aterrizaje institucional de las constituciones sugieren que éstas deben estar por encima de las luchas políticas. Lo que la noción de *reflexividad* pone en duda es la pretensión de infalibilidad que supone esta actitud en el terreno práctico, en el dar y pedir razones de los individuos aquí y ahora. Nadie puede pensar que sus razones sean inatacables, con independencia del mérito axiológico, dogmático o histórico que tenga alguna constitución.

El momento fundacional y constituyente debe visualizarse como una fotografía que captura —con un enfoque y bajo una iluminación particular— ciertos principios y valores fundamentales, pero que inevitablemente descuida otros. Piénsese verbigracia en las personas que son retratadas en las diversas imágenes ciudadanas que captan los derechos civiles, pero no los derechos políticos, ni tampoco los derechos sociales, económicos y culturales, debido a las distintas circunstancias históricas. Si se representa en imágenes visuales enseguida se destaca la relevancia normativa del sexo, la raza, la etnia o la condición socioeconómica. Quedaría un álbum fotográfico sin mujeres, afrodescendientes, indígenas y pobres en la mayoría de los Estados constitucionales.

No resulta extraño, entonces, que desde estos colectivos se hayan desarrollado mecanismos de crítica contra algunas formas de implantar los valores que los derechos y la democracia anunciaban con bombo y platillo, pero con tan poca eficacia para la sociedad en su conjunto. Si, en la práctica real, los derechos y la democracia desempeñan un papel paradójico, es decir, si apuntalan pero también subvierten el orden de las cosas, se debe a esta disputabilidad permanente de sus valores, principios y reglas en su aplicación contextual. Diversos actores emplean la expresión *derechos* estirándola estratégicamente para acomodar sus pretensiones, por el prestigio público que tiene la palabra. En la práctica de luchar por los derechos, muchos colectivos históricamente excluidos por los Estados constitucionales y sus instituciones de gobierno tradicionales demandan reescribir la historia y la doctrina de esos derechos, y resignificar también la práctica democrática, para acercarla a la gente y usarla en contra de sus inercias elitistas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arruza, Cinzia, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona: Herder.
- Benza, Gabriela y Gabriel Kessler (2020). *La ¿nueva? estructura social de América Latina. Cambios y persistencias después de la ola de gobiernos progresistas*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Boltanski, Luc y Laurent Thévenot (2006). *On Justification: Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre y Löic Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cossío Díaz, José Ramón (2018). *El sistema de justicia. Trayectorias y descolocaciones*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Parceró, Juan Antonio (2017). *Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos*, México: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.
- Elias, Norbert y John L. Scott (2015). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrajoli, Luigi (2011). *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, Madrid: Trotta.
- Forst, Rainer (2012). *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Nueva York: Columbia University Press.
- Fraser, Nancy (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fraser, Nancy (2016). “El capital y los cuidados”. *New Left Review*, núm. 100, septiembre-octubre, pp. 111-132.
- Fraser, Nancy (2008). *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder.
- Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica*, Barcelona: Herder.

- Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Fernández, Itziar (2017). *Una constituyente feminista. ¿Cómo reformar la Constitución con perspectiva de género?*, Barcelona: Marcial Pons.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.
- Lemieux, Cyril (2017). *Gramáticas de la acción social. Refundar las ciencias sociales para recuperar su dimensión crítica*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Nussbaum, Martha C. (2012). *Crear capacidades. Propuestas para el desarrollo humano*, Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona: Herder.
- Rawls, John (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (1996). *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- Rodríguez Garavito, César (coord.) (2019). *¿Cómo pensar la desigualdad desde los derechos humanos? Nuevos abordajes para las injusticias sociales y económicas del siglo XXI*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Saba, Roberto (2016). *Más allá de la igualdad formal ante la ley ¿Qué les debe el Estado a los grupos desaventajados?*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sen, Amartya (2016). *La desigualdad económica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, Amartya (2004). *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*, México: Planeta.
- Shapiro, Ian (1999). *Democratic Justice*, New Haven/Londres: Yale University Press.
- Shklar, Judith (2013). *Los rostros de la injusticia*, Barcelona: Herder.

- Stiglitz, Joseph E. (2015). *La gran brecha: qué hacer con las sociedades desiguales*, Barcelona: Taurus.
- Sunstein, Cass (2018). *Las cuentas pendientes del sueño americano. Por qué los derechos sociales y económicos son más necesarios que nunca*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Thévenot, Laurent (2019). *La acción en plural: una introducción a la sociología pragmática*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Young, Iris M. (2002). *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra.

DE LA REPRESENTACIÓN A LA DISCRIMINACIÓN: LA PORNOGRAFÍA VIOLENTA COMO PRÁCTICA REGULADORA DE LA SEXUALIDAD

FABIOLA ROSAS SANTOYO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

INTRODUCCIÓN

Una primera mirada sobre la pornografía puede generar la impresión de que se trata de un fenómeno marginal en el desenvolvimiento de las sociedades modernas. Sin embargo, y como se tratará de mostrar, esta marginalidad es una apariencia, pues en ella están en juego prácticas discriminatorias que se encubren si reducimos el fenómeno al ámbito privado de la creación y el consumo individual. La retórica pornográfica *actúa* al tiempo que recomienda un comportamiento sexual que se ejecuta sobre los cuerpos de las mujeres. Su éxito no sólo reside en su expansión como industria, sino en su influencia como un espacio en donde todo exceso es posible, por lo que la representación de todo tipo de vejaciones en contra de las mujeres es asumida y aprobada como una respuesta natural al deseo sexual. El objetivo de este texto es colocar el debate sobre la pornografía más allá de la disyuntiva acerca de la libertad de expresión, sino como parte constitutiva de un paradigma en el que las mujeres dejan de ser sujetos de reconocimiento, al vulnerarse su igualdad y el ejercicio de su libertad.

Recurrir a la etimología de la palabra *pornografía* (de la raíz griega πόρνη [*porne*], “prostituta”), pese a establecer un vínculo directo con la actividad de la prostitución, no nos acerca a una definición más comprehensiva que incluya la amplia gama de representaciones que pueden relacionarse con ésta.¹ En todo caso, si neutralizamos su sentido, nos conduce a una definición simple, esto es, la de ser un material que, por medio de imágenes o palabras, conlleva sexo explícito. Se trata de “la presentación escrita o visual en una forma realista de cualquier comportamiento genital o sexual con una violación deliberada de los tabúes morales y sociales existentes y ampliamente aceptados” (citado en Hunt, 1996: 25). El problema con esta definición tan elemental es que no nos da las razones de los límites de lo que puede o no ser mostrado, o, por el contrario —como se tratará de mostrar—, si esos límites son necesarios. Por ello, las posibles respuestas sólo pueden delimitarse sin separar los significados políticos y culturales que conlleva su aparición.

La pornografía se ha transformado a través del tiempo. Su presencia ha puesto en juego algo más que la representación: pone en acto la excitación sexual, pero también y sobre todo la excitación por medio de la violencia. Si bien es difícil establecer límites concisos con otros fenómenos, como la trata de

¹ Lynn Hunt, en su libro *The Invention of Pornography*, señala la complejidad de la noción moderna de *pornografía* a través del análisis de las principales líneas de la tradición literaria pornográfica desde la Francia del siglo xvi. Muestra también cómo se generaliza el uso del término para referirse a todo escrito e imagen “obscena”, a partir de las décadas de 1830 y 1840 (Hunt, 1996: 13-14). De acuerdo con Hunt, aunque la emergencia de la pornografía como una práctica propiamente literaria y visual es analizada desde los inicios de la modernidad occidental, no fue su relación conceptual con la prostitución la que determinó su uso. Como bien lo señala esta autora, cualquier escrutinio al que se someta la definición de la pornografía como categoría comprensiva no debe ser separado de los significados políticos y culturales que conllevan su propia regulación a lo largo de la historia.

personas, el proxenetismo y la propia pornografía infantil (los cuales guardan una conexión estrecha con estos materiales), en este artículo me concentro en la pornografía en la que participan personas adultas que dan su consentimiento; en materiales donde el argumento principal es la representación de actos de violencia (desde insultos, pasando por actos degradantes y criminales —como la pedofilia, las violaciones colectivas—, hasta los que representan acciones de negación de la libertad y privación de la vida).² Es decir, se trata de la pornografía como una representación ficticia de actos, y no del tipo de materiales que operan abiertamente en la ilegalidad y clandestinidad por implicar, efectivamente, la participación forzada de las involucradas; estos materiales ya son considerados ilegales y señalar sus perjuicios desplaza el debate a otros mecanismos y estructuras de poder. Se trata, pues, de tratar la problemática en torno a la pornografía protegida jurídicamente como la expresión de una forma de sexualidad libre.

En un primer momento, la crítica a las relaciones de dominación se enfrenta con la naturalización que se les da a través de una sexualidad construida por la mirada pornográfica, pero también se confronta con los efectos que esta construcción tiene en la propia autonomía de las mujeres. La pornografía presenta elementos que amenazan la percepción y el tratamiento igualitario de las mujeres, cuando las representan y definen a través del prejuicio sobre el acceso sexual a sus cuerpos sin restricciones. En este sentido, la construcción de un estigma se

² Un ejemplo de esto es el llamado género *snuff*, que apareció a finales de la década de 1970. Se trató de películas que representaban, supuestamente, los asesinatos sin sentido de mujeres inocentes después de haber tenido relaciones sexuales con hombres anónimos. En su momento, se comercializó como una película pornográfica que mostraba auténticos asesinatos de mujeres, pero más tarde se mostró que se trataba de una actuación que buscaba el incremento del *marketing* en esa época (véase Williams, 1989: 58-59).

da mediante la representación reiterada de actos de violencia contra las mujeres, lo que dota de un sentido específico al imaginario sobre la sexualidad, donde el énfasis recae en el carácter servil y subordinado del cuerpo femenino.

LA PROPUESTA DEL FEMINISMO ANTIPORNOGRAFÍA

La discusión y planteamiento del tema de la pornografía se encuentra necesariamente ligado, de manera crítica, a la obra de Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon, quienes, debido a su activismo político, pusieron en debate el tema de la censura, no sólo de manera teórica sino en el ámbito jurídico. En la década de 1980, comenzó un intenso debate gracias a su proyecto jurídico feminista que llevó a los tribunales una iniciativa de ley para prohibir la pornografía como parte de una batalla emprendida para conquistar lo que consideraron un derecho civil para las mujeres. Ambas presentaron, en Minneapolis e Indiana, el proyecto para censurar su exhibición, restringiendo su venta y distribución, con el argumento de que vulneraba la igualdad y la dignidad de las mujeres.

Para ambas feministas, exponentes de la corriente denominada *radical*,³ lo que estaba en juego no era el arbitrio de personas singulares, sino la construcción de un horizonte en el que se condiciona la equidad y la libertad real de las mujeres, al

³ Los postulados del feminismo radical, en la obra de Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin, se centraron en evidenciar el lugar que ocupa la pornografía en la construcción de la sexualidad femenina. Su radicalidad reside en el énfasis que otorgaron al fenómeno pornográfico como “raíz” del problema de la desigualdad de género. La pretensión de la pornografía de afirmarse como ejercicio de la libertad de expresión de la sexualidad dio paso a un debate al interior del propio feminismo, un debate que se enmarcó bajo la disyuntiva de privilegiar o bien la defensa de la libertad sexual y de expresión, o bien la lucha contra la discriminación de las mujeres. A lo largo de este texto, me referiré específicamente a la obra de MacKinnon y Dworkin al señalar al feminismo en su corriente “radical”.

convertirlas en el objetivo de prácticas violentas. Su propuesta no pretendía hacer una crítica moral de la pornografía, sino de sus consecuencias prácticas, que no se reducían a los daños particulares en las mujeres que participan (aún bajo el presupuesto de su consentimiento), sino también a la forma en la que se entiende y se construye la sexualidad femenina. En su planteamiento, la pornografía no sólo reproducía, sino que establecía, relaciones de subordinación, gracias a lo cual se manifestaba como un elemento esencial en la construcción social de la sexualidad, en la medida en la que reflejaba una jerarquía de género. Algunos de sus presupuestos más destacados establecían que la pornografía, en todas sus expresiones, era causa de actitudes y conductas de violencia contra las mujeres, debido a que su estándar, en general, se encontraba construido desde el punto de vista masculino. Por esta razón, ninguno de sus contenidos podía considerarse una fantasía inofensiva o una malinterpretación inerte de la prostitución, de la que es partícipe (véase MacKinnon, 2014: 185-244). Tratada como un fenómeno que incide en la realidad, la pornografía trasciende —para estas feministas— los alcances de la crítica en términos morales, en la medida en la que el discurso de lo moral contribuye a disimular la realidad de la posición de subordinación de la mujer, porque pone en términos de “bueno” o “malo” sus alcances y efectos.

Para ambas feministas, el proceso que da a la sexualidad su significado de supremacía masculina es el mismo a través del cual la desigualdad de género se vuelve socialmente real. Y, en este proceso, la pornografía representa una práctica constitutiva, al producir, construir y definir la manera en la que los hombres y mujeres se perciben como tales. Puesto de ese modo, la pornografía haría algo que va más allá de sus contenidos: tendría la capacidad de otorgar características a la sexualidad de las mujeres, al delimitar sus posibilidades, así como al limitar o negar la capacidad de sus cuerpos para oponerse a esa norma de la sexualidad impuesta.

En términos generales, yo asumo esta posición, pero me separo de la equiparación que hacen de la pornografía como causa directa de la desigualdad de género en todo su espectro. En primer lugar, porque con ello se cierran las puertas a toda pretensión de resignificación en las representaciones de la sexualidad, tal como puede evidenciarse con la emergencia de la llamada *pornografía feminista* o *alternativa*, que supuso un esfuerzo por reivindicar formas alternativas de apropiación del dispositivo pornográfico para la construcción de interacciones de otra índole, en donde se promueve un sentido igualitario de sexualidad. En segundo lugar, porque no comparto la posición de MacKinnon en cuanto a la posibilidad de contrarrestar la subordinación a la que son sometidas las mujeres a partir de esta práctica, pues, como se verá, para esta autora, las mujeres fallarían en tomar el control de su propia sexualidad porque están condicionadas por una idea de sexualidad de la que ya son parte; ésta también es la razón de que las mujeres contribuyan con el imaginario de su propia opresión.

VIOLENCIA SIMBÓLICA

En efecto, y de acuerdo con la posición del feminismo radical, la cuestión no sólo es probar que la pornografía utiliza como discurso principal la violencia sexual, sino que es necesario exponer la manera en la que la violencia sexual se articula al interior de la pornografía. Puede decirse que la recurrencia de las imágenes en las que las mujeres son golpeadas, humilladas, atadas o se les encarna asesinadas, deseosas de crueldad y excitadas mediante la fuerza no representa tanto su argumento principal, como el hecho de que todas estas formas son producto de su deseo. Así, la renuncia a la autodeterminación se daría en un doble plano: en la realidad, al consentir voluntariamente participar en una industria como ésta, y en la fantasía, al representar la erotización de la humillación y la violencia como parte de un registro completo y fehaciente de la sexualidad. Es decir, en un primer

plano, la pornografía se muestra como una estructura social que produce (y no sólo reproduce) la desigualdad, bajo el prejuicio de que las mujeres incursionan en esta industria como resultado de una elección libre. Y, en un segundo plano, la fantasía producida por la pornografía se convierte en realidad en la medida en la que su producción crece en proporción a la demanda de los consumidores, quienes exigen cada vez mayor explicitud y mayor violencia, cuestión que se evidencia a través de todos los llamados “subgéneros” de la pornografía, en los que impera la idea de que las mujeres disfrutan de la violación y la tortura.

Así, la pornografía ha logrado producir y extender la concepción de que el cuerpo femenino en lugar de ser un espacio de subjetividad es un objeto de consumo. Se trata de la forma en la que la pornografía refuerza la concepción de las mujeres como cuerpos disponibles, así como la “normalidad” con la que se asume la configuración de su deseo marginado y sometido al deseo masculino, lo que afecta el sentido de sexualidad, al construir en el imaginario social *lo que es una mujer* y lo que se puede esperar de ella.

Esta idea de cuerpo dividido, diferenciado de su opuesto masculino, ha sido desarrollada ampliamente por Pierre Bourdieu, aunque con conclusiones distintas. Para este autor, los principios de división se presentan en la forma de una objetividad que ha demarcado la visión del mundo desde los opuestos entre lo masculino y lo femenino:

La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de estar, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre [...] la firmeza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad. (Bourdieu, 2008: 113)

Las mujeres son constituidas como entidades negativas con referencia al hombre; ellas aprenden el arte de vivir lo femenino

—nos dice Bourdieu— asimilando de manera inconsciente la obediencia y los modos correctos de vestirse, caminar, etcétera, porque la sumisión femenina se plantea como un aprendizaje de la forma en la que debe doblarse el cuerpo y someterse, por ejemplo, contrario a la rectitud de la postura del hombre.

Bourdieu pone al descubierto esos mecanismos de dominación mediante su elucidación sobre el sistema de oposiciones simbólicas entre lo femenino y lo masculino, para señalar que en la realidad del orden del mundo se esconden relaciones de dominación, las cuales, al naturalizarse en términos culturales, hacen aparecer las condiciones de existencia más intolerables como si fueran perfectamente aceptables. La dominación masculina es un ejemplo de esa dominación paradójica, ejercida por medio de la violencia simbólica. Las exigencias del orden simbólico obligan al hombre no sólo frente a su capacidad reproductora sexual, sino en la actitud que debe tener siempre para el ejercicio de la violencia. Por eso, la dominación masculina se concreta de la forma más fuerte y real en la relación sexual (*cfr.* Bourdieu, 2000: 20-33).

La violencia simbólica, vista como aquella que sostiene y fundamenta las otras formas de violencias en las relaciones de dominación, se ejerce sobre los cuerpos, se instaura subjetivamente en el discurso de manera casi invisible y es una violencia constantemente naturalizada, que produce otros tipos de violencia directos y estructurales; por ello, podemos encontrar una de las formas de reproducción de la estructura dominante a través del discurso. La noción de *violencia simbólica* se enfoca en el proceso de violencia estructural ejercida en contra de las mujeres, en donde una práctica como la pornografía puede posicionarse fácilmente como parte de esta estructura.

La dominación así vista —de manera simbólica— se asemeja a la denunciada por el feminismo radical, porque no se sustenta en decisiones conscientes, sino que están ocultas, y se

expresan en percepciones y hábitos duraderos y espontáneos, en el caso de Bourdieu, y a través de prácticas que se configuran en estructuras de dominación, en la propuesta de MacKinnon. Es decir, tanto para MacKinnon como para Bourdieu, la dominación no es sólo externa, sino también interna, por lo que, en su lógica, el consentimiento como resultado de una voluntad libre por parte de las mujeres se vuelve mucho más intrincado.

De esta forma, Bourdieu reconoce que hay formas estructurales que limitan las posibilidades de pensamiento y de acción que se les imponen a las mujeres, aun cuando intentan luchar por su liberación, por ejemplo, a través de la lucha feminista. Sin embargo y a pesar de que la dominación masculina se recrea históricamente a través de discursos y prácticas objetivas y subjetivas, es posible hacer un esfuerzo para dilucidar las prácticas ocultas dentro de estas estructuras, debido a que no se instauran de manera esencial. Como consecuencia, la transformación de las relaciones de dominación conlleva también la transformación de las estructuras que las producen y reproducen.

Para MacKinnon, en cambio, no hay un posicionamiento claro de cómo las mujeres pueden contrarrestar la realidad de su exclusión sin que la pornografía como práctica restrinja sus alcances. De acuerdo con su visión, las mujeres se ven y son presentadas como seres heterónomos, “dado que la pornografía puede *inventar* a las mujeres porque tiene el poder de hacer realidad su visión, que entonces pasa, objetivamente, por verdad” (MacKinnon, 2014: 230). Por ello, el paradigma de la desigualdad no se subvierte por la fuerza del análisis de las estructuras que lo sostienen, pues, mientras la ley respalda la pornografía creyendo que el consenso y el progreso son facilitados al permitir la pluralidad de opiniones, falla en advertir que esta pornografía no incluye pluralidad de opiniones, y que estas opiniones no son poco ortodoxas. Se trata de la ideología dominante, para la cual el punto de vista disidente —el del feminismo— sencillamente es suprimido.

LA DISCRIMINACIÓN DE LA EXPRESIÓN

El potencial de la pornografía para constituirse como un discurso que discrimina a las mujeres se debe a que las imágenes —tanto como las palabras— son capaces de producir desigualdad, mediante el lenguaje de la violencia, porque reclaman abiertamente el sentido de su expresión. La dificultad estriba en identificar el daño que no es causado de forma lineal. Es decir, la idea que se privilegia jurídicamente es que las palabras o las imágenes pueden ser dañinas sólo si producen daño en una forma que se considera una acción, como es el caso de la extorsión, el soborno o el acoso sexual:

Las palabras operan en la esfera de las actitudes, las acciones en la esfera de la conducta. ¿Pero qué es decirle “¡Ataca!” a un perro guardián entrenado para matar, una palabra o un acto? ¿Y qué es su entrenamiento? ¿Y qué acerca de un cartel donde se lee “Sólo blancos”? ¿Es la idea o la práctica de la segregación? ¿La mujer violada es violada por una actitud o por una conducta? (MacKinnon, 2014: 231)

Cuando Catharine MacKinnon afirma que las palabras y las imágenes pornográficas son *performativas*, quiere decir que se trata de palabras e imágenes en las que “usando la expresión se realiza una acción”. Esto es así porque la pornografía posee el poder de producir, efectivamente, una subjetividad femenina oprimida mediante su lenguaje violento y misógino. La idea específica de causalidad empleada por la ley hace imposible de probar que la pornografía causa daño, porque se trata de una causalidad implícita más compleja, que niega sus efectos y la posibilidad de que éstos puedan ser reconocidos como daños.

El tipo de causalidad que produce un daño específico por medio de las expresiones no es individual ni lineal; es más complejo que esto, porque el daño que causa no va dirigido a mujeres específicas, sino a mujeres como miembros del grupo “mujeres”. Desde luego que se ejerce un daño a la persona de

manera individual, pero sobre la base de una pertenencia a un grupo. Por ello, el prejuicio en la representación se convierte en desigualdad real fuera del espacio privado, precisamente porque se trata del daño a un grupo. Por esto la privatización del daño que produce la pornografía a través de la idea de causalidad directa hace imposible de probar un perjuicio sustantivo, porque la premisa principal para este reconocimiento es “—tú no puedes ser dañada a menos que seas dañada a través de esta etiología—” (MacKinnon, 2014: 232).

Para el feminismo radical, el problema de la pornografía claramente es el de su imposición como sexualidad normativa. Lo que sucede al reemplazar los estímulos sexuales por actos de crueldad es que esta dinámica se extiende fuera de las prácticas de violencia específicas, a lo que debe sumársele una tolerancia progresiva a la exhibición de perversiones violentas.⁴

En este mismo sentido, filósofas como Martha Nussbaum consideran que la pornografía debería ser vista como algo similar a la literatura antisemita o racista, ya que entra en conflicto directo con ideas del mismo valor que son básicas para la protección de un orden social, porque no sólo reorienta nuestros pensamientos hacia las mujeres, sino que muestra implícitamente la misoginia inherente a esos pensamientos, pues resulta claro que una sociedad comprometida con la igualdad de sus ciudadanos de sexo femenino debe tomar con seriedad

⁴ Existe una nueva modalidad de sexo anal que está ganando popularidad en la industria del porno; se trata de la tendencia llamada *rosebud*, que significa literalmente “capullo de rosa”. Consiste en provocar el prolapso rectal a través de la práctica de sexo anal. La técnica del prolapso, a su vez, consiste en insertar objetos de gran tamaño de forma prolongada hasta que las paredes rectales están tan flojas que, al empujar, puedes sacarlas por el ano. “En una publicación del foro en línea Adult DVD Talk titulado ‘Razones del aumento de las escenas de prolapso rectal’, un usuario señaló [...] que quizá antes las actrices que hacían escenas de sexo anal no mostraban el prolapso a la cámara. ‘Ahora lo muestran porque hay aceptación y más demanda’” (Lhooq, 2016).

la idea de la subordinación sistemática de las mujeres. “Existe una abundante pornografía —lo cual no es nada nuevo— que presenta la sexualidad de tal manera de reforzar los estereotipos misóginos, que representan a las mujeres como viles y merecedoras de abuso, que quieren y buscan el abuso, y como una salida para el deseo masculino de humillar y abusar” (Nussbaum, 2006: 166). Si bien reconoce que las consecuencias extraídas de esta premisa en el ámbito jurídico deberán ser un tema muy debatido, señala cómo algunas sociedades liberales han adoptado diversas posiciones respecto a la protección que debe extenderse a las expresiones de este tipo; por ejemplo, frente al caso análogo de la literatura antisemita: “Alemania ha considerado correcto prohibir tales ítems y secuestrar materiales publicados en eras anteriores, en especial archivos de los que no pueden hacerse fotocopias” (Nussbaum, 2006: 167). Esto contrario a países como Estados Unidos, donde las ideas que promueven la discriminación racial, la homofobia e incluso el antisemitismo son permitidas.

En el caso de México, aunque existen artículos constitucionales que resguardan la libre expresión, se presentan con cierta regularidad reformas en leyes locales que, sustentadas en presuntas ambigüedades de la ley, la ponen en riesgo,⁵ por lo que

⁵ Un ejemplo claro de esto es el caso de una solicitud de reforma al artículo 1916 del Código Civil Federal en México, que dice: “Estarán sujetos a la reparación del daño moral, de acuerdo a lo establecido por este ordenamiento, y por lo tanto, las conductas descritas se considerarán como hechos ilícitos: [...] 1. El que comunique a una o más personas la imputación que se hace a otra persona física o moral, de un hecho cierto o falso, determinado o indeterminado, que pueda causarle deshonor, descrédito, perjuicio, o exponerlo al desprecio de alguien” (Cervantes, 2017). Lo cual puede llevar a que cualquiera que esté siendo investigado por algún hecho constitutivo de corrupción o delincuencia organizada, por ejemplo, pueda demandar a un periodista o a cualquier persona, por informar hechos reales, evidentes e, incluso, documentados, aludiendo a un daño a su honor o a su reputación.

no podría definirse con certeza el éxito o fracaso que tendría una petición de censura como la propuesta por el feminismo radical.

Aunque se trata de una auténtica preocupación por los temas que la crítica a la pornografía plantea, para Nussbaum, este planteamiento es valioso en sí mismo porque surge desde una perspectiva particular, que contribuye, en todo caso, con la idea de una sociedad pluralista en la que se apoyan los principios básicos de preocupación por los temas que conciernen a la igualdad de todos los ciudadanos.

UNA CAUSALIDAD DIFÍCIL DE PROBAR

Es cierto que no se puede impedir que alguien vea o lea lo que desee sólo porque se considera inapropiado o inmoral. En todo caso, la propuesta de regulación de la corriente radical no pretendía vulnerar este principio. La petición de censura no establecía un daño causal en términos de la inmoralidad de los contenidos de la pornografía,⁶ sino que proponía un daño en función de las jerarquías que institucionaliza a través de su expresión. Pero la censura puede, en todo caso, permitirse, si prohíbe discursos que directamente provocan conductas peligrosas, como gritar “¡fuego!” en un lugar lleno de gente, en donde claramente puede establecerse una relación causal entre lo que se dice y lo que se provoca con ello. En este sentido, no es posible determinar si la pornografía incrementa significativamente el

⁶ Existen presentaciones paradójicas de la ley en la que se censuran por motivos “morales” la exposición de aspectos explícitos de la sexualidad, como es el caso de la Ley de Obscenidad. Para MacKinnon, es claro que la ley que censura por motivos de obscenidad se preocupa por la moralidad, desde el punto de vista masculino. Sin embargo, la crítica feminista de la pornografía está planteada desde la perspectiva política, específicamente una política desde el punto de vista femenino, en donde *política* significa *poder y falta de poder* (véase MacKinnon, 2014: 212-215).

peligro de violaciones y todo tipo de violencia sexual hacia las mujeres.

Tal como Ronald Dworkin reconoce, el argumento más significativo que presentaron las feministas antipornografía es que esta libertad negativa, es decir, la libertad de expresión que protege tanto a los consumidores como a quienes participan directamente, en realidad entraba en conflicto con la libertad positiva en la medida en la que la expresión pornográfica provoca la discriminación de las mujeres en el espacio público, al no permitirles alcanzar poder o autoridad política debido a la manera *no*-auténtica en que son percibidas. Esta libertad positiva, entendida como el “poder para controlar o participar en las decisiones públicas” (Dworkin, 1994: 92-93), estaría siendo negada al obstaculizar el reconocimiento político de las mujeres. Aunque no deja de ser un argumento causal, es significativo aun en términos constitucionales, porque se trata de un conflicto al interior de la libertad misma que “no puede ser resuelto simplemente sobre la base de que la libertad debe ser soberana” (Dworkin, 1994: 99); sin embargo, su formulación en términos de “causa” de la desigualdad y no de “consecuencia” continúa siendo difícil de probar. Para Ronald Dworkin es claro que la valoración que se da a las ideas de un discurso no pueden ser el argumento para prohibirlos, sin quitar al público el derecho de decidir su influencia, debido a que la ley es consistente con su compromiso de proteger lo que los ciudadanos publiquen o la clase de ideas que emitan.

Desde luego, no se trata de proponer la idea de un daño causal de tipo directo (como el que buscaría establecer la relación entre la visualización recurrente de imágenes de violación y el incremento de violaciones reales). El tipo de discriminación al que nos enfrentamos está relacionada con un proceso indirecto, en el que la pornografía actúa como una expresión paradigmática, capaz de silenciar otra expresión —en este caso la de las mujeres—, en su derecho a configurar su sexualidad

en términos de su deseo. Lo más que puede decirse de la pornografía, en términos causales, es que disminuye las actitudes críticas de las personas en relación a la violencia sexual, además de la tolerancia progresiva a la exhibición de estas perversiones y su potencial para constituirse como un discurso con efectos educativos.

La manera en la que la pornografía presenta la desigualdad como expresión normalizada de la sexualidad “creativa” hace difícil incluso advertir si se trata de una violencia derivada de un proceso real de tráfico y trata de personas o sólo de la representación de la violencia que se considera inherente a la pornografía. Esto es así porque ambas esferas (la de la realidad y la de la ficción) son manifestaciones de la falta de límites al poder. Como bien lo señala la feminista Ana de Miguel:

No tenemos que hablar de una sexualidad normal y otra anormal. La pregunta sobre si tal o cual conducta es normal no es relevante sino sobre los límites que vamos a poner al poder, al poder del dinero y del deseo de los unos sobre los otros. Al deseo de los que detentan el poder en su afán de acceder a los cuerpos que desean. Porque el sexo pone en conexión a seres humanos y, por tanto, es susceptible de relaciones de abuso y dominación. (De Miguel, 2015: 141-142)

Que podamos poner límites de acceso a nuestros cuerpos —por ejemplo, en la denuncia de quienes trasgreden el derecho a nuestra dignidad e intimidad a través del acoso sexual— trae consigo cierta concepción de la sexualidad como una forma especial de relación que no es negociable si se pretende libre. La autonomía sexual tendría que ver necesariamente con la posibilidad de demarcar efectivamente límites en todos los espacios en donde convergen estas relaciones, en todas sus fórmulas y expresiones.

Pero, frente a la norma de una sexualidad impuesta, esta autonomía se desvanece, sobre todo cuando funciona a partir de una práctica que reproduce los cuerpos femeninos segmentados, y que los demarca, los circunscribe y los diferencia de los otros cuerpos a los que sirve. De esta manera, la sexualidad se convierte en una construcción ideal materializada como la práctica de relaciones asimétricas aprendidas, como lo ha señalado Judith Butler, debido a que la sexualidad no es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras se materializan, en virtud de cierta reiteración (Butler, 2002: 18-25). En la reiteración de esa norma se expone que el hombre es más valioso que la mujer, que su placer es más importante, y que, en función de éste, el daño ocasionado a la mujer es inofensivo.

No se trata, por tanto, de intentar regular la sexualidad de las mujeres, de un puritanismo moral, sino de pensar lo que es propio de la sexualidad humana si no se encuentra enajenada. La pornografía no puede pensarse en términos de promiscuidad. En todo caso, la promiscuidad es el libre ejercicio de la sexualidad en su búsqueda de placer. La pornografía, en cambio, es una práctica que, en su representación, enajena la sexualidad de la implicada. Por ello, habría que pensar cuáles serán los resultados para nuestra concepción de la sexualidad humana si asumimos que esta actividad puede ser considerada algo ajeno a nosotros mismos. ¿Cómo sería pensar la sexualidad como una actividad en la que no nos reconocemos a nosotros mismos?

Una imagen falsa de lo que las mujeres desean y de la manera como debe tratárseles puede no sólo imponer una versión sobre la sexualidad femenina, sino incluso construir lo que socialmente se considera esa sexualidad. La pornografía se erige como una estructura que mezcla la significación de lo sexual con una forma específica de poder mediante el ejercicio de la violencia. Por eso resulta tan importante identificarla como una

práctica con una gran capacidad de legitimar un trato en términos de desigualdad real.

Establecer si la pornografía constituye un discurso discriminatorio va más allá de la pretensión de un simple esclarecimiento de materiales pornográficos de acuerdo con la violencia mediante la que se muestran y se expresan. No se trata de aplicar un principio normativo (como el principio de libertad individual) a una realidad determinada, sino de pensar cómo los casos específicos nos permiten entender los alcances de estos mismos principios, o, para decirlo de otro modo, pensar la relación inherente de los principios normativos con su puesta en marcha efectiva.

El antagonismo de las posiciones que defienden o rechazan este fenómeno no se resume en la dicotomía pro-sexo/anti-sexo, sino, en todo caso, en el enfrentamiento de una posición que parte del consentimiento como un asunto individual, atomizado y aproblemático, y otra que considera y problematiza las condiciones de todo consentimiento. Es decir, un panorama en donde son personas libres e iguales que deciden y eligen lo más conveniente para sí mismos, y otro en donde se considera que las estructuras normativas y coactivas determinan —en favor de los más privilegiados— las elecciones y el consentimiento de los individuos, en este caso específico, de las mujeres.

Por otro lado, si, como señala MacKinnon, el intento por transformar los efectos de la pornografía no es plausible en el ámbito jurídico, porque no se reconoce en éste una causalidad despersonalizada y fuera de los límites de la privacidad (2014: 235-237), debemos entonces preguntarnos si existen otros espacios desde donde subvertir esta realidad. Pues poner en entredicho la posibilidad de la acción legal mediante la censura no descarta la posibilidad de identificar las trincheras desde donde el discurso pueda modificar los sentidos de la imagen o proponer nuevas formas de significación para la sexualidad de las mujeres.

UNA CUESTIÓN DE MEDIACIÓN

Si bien una posición que sostenga una defensa de la pornografía fundamentada exclusivamente en el derecho a la libertad de expresión descuida la violencia simbólica y real en torno a este fenómeno, también es cierto que la postura abolicionista en su defensa, sin matices de una representación de la sexualidad siempre violenta, cierra algunos caminos en la defensa de la dignidad puesta, efectivamente, en juego en una realidad que no ha cesado de reproducirse. La posición abolicionista del feminismo radical pretende la prohibición completa de la pornografía, al afirmar que la igualdad y la dignidad de las mujeres estaría siendo socavada en distintos niveles, y, con ello, se abstraen de la libertad de elección de las mujeres y establecen determinaciones que impiden la idea de un arbitrio libre para el ejercicio de su sexualidad, poniendo en segundo plano el principio de la libertad de expresión. Por ello, cabe preguntarnos si es posible una mediación entre estas dos posturas, las cuales, al afirmar un principio, descuidan otro —o por lo menos se sustraen de éste.

Ante este panorama, la regulación de la pornografía aparece como una posibilidad de mediación no de estas posturas, sino de los principios que están en juego. Y es que, aquí, *regulación* debe entenderse como el establecimiento de parámetros que marquen un límite entre el ejercicio de un principio (el de la libertad de expresión) y el respeto del otro (la dignidad de la mujer, de las mujeres realmente existentes y de la representación de la mujer en los materiales pornográficos).

Las posturas que pretenden una libertad absoluta en la producción y distribución de la pornografía son insostenibles en la medida en la que dicha posición permite —no hipotéticamente, sino en la realidad— el fortalecimiento de representaciones donde la mujer es el objeto y presa de una ingente violencia. Ya en líneas anteriores se señaló la creciente práctica del llamado *rosebud*, así como la tendencia a representar directamente violaciones y demás prácticas degradantes. ¿Son realmente estas

prácticas y representaciones un ejercicio libre de la sexualidad? En efecto, intentar censurar la representación de una violación (que no necesariamente es explícita) en una película cuya narrativa requiere de esa representación se encuentra en un horizonte en el que la necesidad de expresar tal narrativa parece imponerse. Ahí, el principio de la libertad de expresión destaca por sí mismo. En el caso de los materiales pornográficos, resulta claro que no hay una narrativa, sino el puro acto no sólo de representar, sino de excitar a los consumidores de esos materiales. ¿Y no ocurre más bien que excitar al espectador mediante la representación de prácticas que en sí mismas ya están penalizadas por la mayor parte de las legislaciones modernas excede el mero ámbito de la expresión? Excitar mediante el crimen en realidad no requiere del principio de libertad de expresión. Representaciones de una sexualidad violenta no son otra cosa sino erotizar la propia sumisión a la que quiere ser llevada la persona violentada. En este caso, resulta claro que, en la representación y distribución de esta violencia erotizada, el principio de respeto a la dignidad de la mujer no tiene preeminencia. De hecho, el acto mismo de esa pornografía violenta mina el principio de libertad de expresión, del mismo modo que el crimen mina la misma libertad de actuar (criminalmente).

Un contraargumento de peso a la regulación legal que busque la restricción y censura de contenidos violentos en la pornografía es aquel que señala que, cuando buscamos regular, requerimos antes establecer parámetros para determinar qué es lo violento y qué prácticas específicas violan la dignidad de las mujeres, pero eso lo único que hace es desplazar el debate, pues, de discutir principios (libertad de expresión y dignidad de las mujeres), pasamos ahora a la posición de regular, normar o cualificar qué prácticas son indignas, violentas, etcétera.

Es claro que una regulación que prohíba y censure la pornografía violenta en el ámbito jurídico debe tener lineamientos claros alejados de toda ambigüedad, y para establecerlos es

necesario un debate intenso con la finalidad de que esos límites sean demarcados. Los posibles abusos que puedan surgir en el establecimiento de parámetros deben debatirse justamente considerando las demarcaciones concretas, las censuras específicas, y no la censura “en general”. Lo que se está diciendo es que este desplazamiento no necesariamente implica una desventaja, sino un compromiso que pone en entredicho ambos principios. En otras palabras: respetar principios y debatir prácticas concretas efectivamente elimina la irreductibilidad de las posturas en juego, y comienza a prestar atención no a una violencia en general, sino a prácticas violentas concretas que deben ser erradicadas de la realidad y de la representación explícita.

Por lo demás, el problema de la limitación de la libertad de expresión debe ser pensado considerando que ningún principio ni ningún derecho es absoluto. Todos encuentran un límite en su ejercicio concreto. El derecho a la libertad de acción encuentra su límite en el crimen o en cualquier violación de las leyes públicas. De igual modo, la libertad de los productores de pornografía encuentra su límite en el momento en el que violenta la dignidad de las mujeres, aun cuando haya un contrato de trabajo de por medio.

De hecho, ésta es una de las grandes trampas de la argumentación, cuya representación es la siguiente: en la medida en la que hay un acuerdo laboral basado en un contrato voluntario con las mujeres que actúan en la pornografía, éstas no están siendo coaccionadas o violentadas. Partiendo de este supuesto, ningún producto pornográfico violentaría, humillaría o degradaría a estas mujeres. La trampa radica en que absolutizan el instrumento jurídico del contrato. Como sabemos, el contrato es un instrumento de derecho privado, donde, en efecto, lo más importante es la voluntad de quienes lo firman. Sin embargo, ello no significa que se pueda acordar cualquier cosa, aun cuando el objeto del contrato sea querido por las partes. Como lo señala Ana de Miguel:

“No siempre el consentimiento legitima una práctica, ni mucho menos la convierte en trabajo”. Y tampoco el consentimiento de las partes implicadas es una razón suficiente para legitimar instituciones en una sociedad democrática. Puede interpretarse, al contrario: la democracia pone límites a los contratos “voluntarios” que en sociedades caracterizadas por la desigualdad firmarían sin duda los más desfavorecidos. (De Miguel, 2015: 162)

Las voluntades que intervienen en cualquier clase de contrato no se dan en el vacío o en la nada, siempre están enmarcadas por un derecho público existente, validadas por un Estado. Por lo tanto, es posible que existan contratos que violen la legalidad de un Estado, o los derechos de los implicados, aun cuando lo hagan por voluntad propia. La representación según la cual es imposible violar, violentar o humillar a una mujer que trabaja en la industria pornográfica se muestra completamente falaz. En ninguna relación laboral en el mundo moderno impera la pura legalidad privada del instrumento contractual. Los contratos están regulados y enmarcados en una legislación laboral pública.

La libertad de los contratantes es necesaria para la vigencia de cualquier contrato, pero no es su fundamento ni su referente último, pues la voluntad de los sujetos, en tanto formalmente libres, les permite siempre la posibilidad de la transgresión, el crimen, la violencia, etcétera, y, por ello, necesitan que el Estado regule esas relaciones y vinculaciones contractuales. Por ello, se requiere una estricta regulación de las relaciones contractuales en la industria de la pornografía: para evitar que se actúen y se representen explícitamente relaciones de violencia y degradación de la dignidad humana de las mujeres. De igual modo, la representación de violencia y degradación humana, así como su exhibición y distribución, debe ser regulada y, en sus extremos, censurada, del mismo modo que ocurre con cualquier representación cinematográfica, en donde las clasificaciones implican

restricciones en su exhibición y distribución, y no sólo referentes clasificatorios.

Es claro que no toda la pornografía se encuentra en el mismo nivel de violencia y degradación. Por ello, la clasificación, limitación y censura, en los casos más graves, así como el castigo a los promotores de esta violencia, son absolutamente necesarios. Justo porque no toda la pornografía es violenta o degradante (o, por lo menos, no en el mismo nivel), resulta urgente una regulación estricta. En gran medida, la lucha por evitar que se siga violentando y degradando en la realidad y simbólicamente a las mujeres mediante la pornografía se tiene que dar en dos planos completamente distintos: el jurídico y el cultural e ideológico.

En la medida en la que el feminismo busca realizar sus objetivos no en el vacío, sino en un mundo complejo, es decir, un mundo de relaciones múltiples y de conflicto en el ejercicio de los derechos, es importante reconocer el plano de las distintas luchas, y lo que está en juego. Así, en el plano jurídico es necesario reconocer que lo primordial es la defensa de derechos y garantías que encuentran límites en otros derechos. Desde este punto de vista, resulta erróneo estratégicamente buscar una censura total de la pornografía.

El contraargumento de que la censura total generaría un mercado clandestino e ilegal de pornografía debe ser tomado en cuenta. Pues, en efecto, lo importante es acabar con la violencia y degradación de las mujeres, y no sólo hacer una representación del final de esa violencia. Los marcos legales no suprimen lo ilegal, lo posicionan frente al derecho, y, en su caso, lo castigan. Eso debe ser considerado por la lucha en contra de la discriminación que genera la violencia en la pornografía. La batalla por demarcar los límites jurídicos de estas representaciones podrá llegar a ser ardua, pero la idea de una censura total, como lo propuso en su momento el feminismo radical, clausura ese debate.

Debido a que el espacio jurídico no agota la realidad de las prácticas humanas, la realización de los objetivos del feminismo

también ocurre —como decía— en el ámbito de la cultura y la lucha ideológica. En este espacio, muchos de los posicionamientos del feminismo radical pueden aún tener gran vitalidad. Señalar las relaciones de subordinación, violencia y degradación en la sexualidad se vuelve un imperativo para demarcar los límites de lo que es deseable no sólo en la representación de prácticas concretas sino en el espectro de las prácticas efectivas de la sexualidad. Y es ahí donde la teorización del feminismo radical aún nos interpela y nos conduce a problematizar fenómenos como el de la pornografía.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (2008). *El sentido práctico*, México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona: Paidós.
- Cervantes, Jesusa (2017). “Aprueban reforma para extender castigo por daño moral”. *Proceso*, 15 de diciembre, disponible en [<https://www.proceso.com.mx/nacional/2017/12/15/aprueban-reforma-para-extender-castigo-por-dano-moral-196682.html>], consultado: 14 de septiembre de 2020.
- De Miguel, Ana (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre expresión*, Madrid: Cátedra.
- Dworkin, Ronald (1994). “Pornografía, feminismo y libertad”. *Debate Feminista*, vol. ix, pp. 91-103, disponible en [http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1749/1566], consultado: 12 de julio de 2020.
- Hunt, Lynn (1996). *The Invention of Pornography, 1500-1800: Obscenity and the Origins of Modernity*, Nueva York: Zone Books.

- Lhooq, Michelle (2016). “Capullo de rosa: la nueva moda en el porno puede ser peligrosa”. *Vice*, disponible en [https://www.vice.com/es_latam/article/avmz9j/capullos-rosa-anales], consultado: 12 de julio de 2020.
- MacKinnon, Catharine (2014). *Feminismo inmodificado*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- MacKinnon, Catharine (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid: Cátedra.
- Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Williams, Linda (1989). *Hard Core: Power, Pleasure, and the “Frenzy of the Visible”*, Berkeley: University of California Press.

¿NUEVOS DERECHOS PARA NUEVOS SUJETOS DE DISCRIMINACIÓN? LA ACCESIBILIDAD Y LA VIDA INDEPENDIENTE COMO DERECHOS EMERGENTES EN EL MODELO SOCIAL DE LA DISCAPACIDAD*

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA

INTRODUCCIÓN

El propósito de este texto es responder a la pregunta acerca de si resulta viable en términos normativos y estratégicos la formulación de nuevos derechos humanos a partir de paradigmas vanguardistas que revelan formas de discriminación históricamente construidas y largamente invisibilizadas. Éste sería el caso del modelo social de la discapacidad, el cual, de manera general, convierte esta característica y las desigualdades que históricamente se le han asociado en temas de interés público que requieren una corresponsabilidad social, con enfoque de derechos humanos, desplegada a contracorriente del asistencialismo y la filantropía. De acuerdo con Christian Courtis

* Agradezco a Juan Antonio Cruz Parceró, Luis González Placencia y Jesús Rodríguez Zepeda sus comentarios críticos a una versión preliminar de este texto. Como siempre, Marité Fernández ha sido una presencia constante y generosa en mi reflexión sobre estos temas.

(2007), en el contexto de este modelo social de la discapacidad, se habrían formulado dos nuevos e irreductibles derechos humanos, a saber: el derecho a la accesibilidad y el derecho a vivir en forma independiente, así como a ser incluida la persona en la comunidad, los cuales no se plantean sólo como protecciones específicas para las personas con discapacidad, sino que se vuelven de interés general. A este respecto, ya Luigi Ferrajoli señaló que los derechos que aspiren a ser reconocidos como fundamentales deberán reunir cuatro características: ser prerrogativas no patrimoniales; tener como objetivo y parámetro el logro de la igualdad sustantiva; poder plantearse como obligaciones relevantes en el derecho internacional y generar responsabilidades para los Estados, independientemente de su positivación en el derecho interno, y demostrar su importancia ética, incluso si no se han generado las garantías para que puedan ser de acceso universal (Ferrajoli, 2009: 25-29).

De manera particular, me interesa revisar si la accesibilidad y la vida independiente son consistentes con la distinción que Ferrajoli plantea entre, por un lado, derechos fundamentales que resultan universalizables y de interés superlativo en democracia y, por la otra, derechos patrimoniales que sólo son de interés para ciertos grupos, que son disponibles o negociables, que se crean a través de actos jurídicos específicos por no estar apoyados en normas con rango constitucional y que pueden ser eludidos como responsabilidades por el Estado, al implicar exclusivamente relaciones entre pares y horizontales (Ferrajoli, 2009: 29-35).

Cabe recordar que el modelo social de la discapacidad, en cuyo contexto se plantean como novedosos los derechos a la accesibilidad y a la vida independiente, se expresa de manera paradigmática en la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (en adelante, “la Convención”), aprobada en 2006 por Naciones Unidas. Este instrumento es producto de un consenso entre países y organizaciones para (y de) personas con discapacidad, y utiliza el enfoque antidiscriminatorio como

eje de articulación, para señalar que las vulneraciones a los derechos de este 15 por ciento de la población a nivel mundial (OMS, 2011) no son sólo de interés minoritario; más bien, constituyen un cuestionamiento profundo acerca de la vigencia del Estado constitucional de derechos y, por tanto, el no cumplimiento de las disposiciones de la Convención genera daños mayores para la igualdad sustantiva y la integración social que desbordan los contornos estadísticos de la discapacidad (ONU, 2006: “Preámbulo”).

En mi argumentación procederé en tres etapas. Primero recuperaré los elementos normativos que fundamentan el modelo social de la discapacidad como un nuevo paradigma para el reconocimiento de los derechos, en general, y de la agencia política de las personas con esta característica, en particular, a contracorriente de las visiones de prescindencia o médica. Este modelo visibiliza los obstáculos actitudinales relacionados con el capacitismo y las barreras materiales de todo tipo que configuran entornos sin accesibilidad, mismos que se interponen entre la persona con discapacidad y sus derechos.

En un segundo momento, expondré y analizaré la afirmación de Courtis sobre los nuevos derechos que se formularían desde el modelo social de la discapacidad, es decir, la accesibilidad y la vida independiente. Estos derechos tendrían un valor intrínseco para las personas con discapacidad, pero, también, serían de interés general por la manera en la que se constituyen frente a formas de discriminación estructurales, que podrían afectar a otros grupos y que, por tanto, representan una vía de acceso general hacia la igualdad sustantiva.

Finalmente, haré una ponderación sobre las ventajas y desventajas de plantear nuevos derechos para poblaciones específicas en contextos de discriminación estructural, y cómo esto se relaciona con lo que Juan Antonio Cruz Parceró ha caracterizado como un posible *uso inflacionario* del lenguaje de los derechos. Porque si todas nuestras pretensiones de inclusión y reconocimiento fueran aceptadas sin más como derechos y, en consecuencia, procesadas jurídica y políticamente como tales,

podría pasar como “con el cuento del niño que grita siempre que viene el lobo” y “al final nos quedamos sin palabras para los verdaderos casos de emergencia” (Cruz Parceró, 2012: 153-154). En este punto habrá que posicionarse críticamente frente al debate sobre si conviene, en términos normativos, multiplicar las demandas de inclusión y reconocimiento novedosas que aspiran a convertirse en derechos positivizados o, más bien, se debe devolver el enfoque hacia la eficientización del vínculo entre derechos y garantías.

EL MODELO SOCIAL DE LA DISCAPACIDAD Y LA AGENCIA POLÍTICA

El modelo social de la discapacidad, y su idea de que ésta es causada por un contexto social y que no se origina en corporalidades o subjetividades específicas desvinculadas del entorno, se gestó principalmente en Estados Unidos e Inglaterra, durante la segunda mitad del siglo xx, a partir de la diversidad de movimientos en favor de la vida independiente. Éstos, al tematizar públicamente como injusticia la invisibilización e institucionalización de las personas con discapacidad, colocaron el acento en la importancia de su participación en las decisiones públicas que les afectan por ser parte de un grupo históricamente discriminado y como integrantes de sociedades democráticas; es decir, pusieron de relieve lo que históricamente se les había escatimado: la agencia política (Shakespeare, 2018: 1-26).

De manera general, los movimientos de vida independiente fueron los primeros en cuestionar la idea socialmente extendida e históricamente construida acerca de que la discapacidad era una cuestión del dominio de lo privado, que generaba, en efecto, una vulneración en el acceso a derechos y oportunidades, pero que debía procesarse en sus costos y soluciones al interior del núcleo familiar (Campbell y Oliver, 1996: capítulo 3). Contrario a esta tendencia, la perspectiva de vida independiente afirmaba que la inclusión de este sector de la población debía

promoverse de manera efectiva en los subsistemas sociales, que, agregados, constituyen la calidad de vida, es decir, la educación, el trabajo, la salud, la seguridad social y la procuración de justicia, pero con la suficiente independencia para la expresión de la voluntad y el mayor grado de autonomía posible para la toma de decisiones. Es decir, que si las personas con discapacidad por fin tendrían presencia en dichos subsistemas, esto tendría que ocurrir al margen de prejuicios, estereotipos o falta de accesibilidad, que limitan el espectro de sus libertades y decisiones (Palacios, 2008: 103-122).

A manera de ilustración sobre la forma en la que el movimiento de vida independiente se volvió una bandera de lucha política que sentó las bases del modelo social de la discapacidad, señalo brevemente su vinculación con otros movimientos contemporáneos. Así, en Estados Unidos y durante la década de 1970, se estableció una analogía entre, por una parte, la doctrina de “separados pero iguales”, que volvió legal la segregación racial, y, por la otra, el conjunto de legislaciones que el jurista Jacobus tenBroek denominó como *ugly laws*, porque reconocían el derecho a existir de las personas con discapacidad, incluso la necesaria filantropía hacia ellas, pero que censuraban su exposición pública para no perturbar la paz social (Schweik, 2009: 23-39).

Si el movimiento por los derechos civiles de las poblaciones afrodescendientes adoptó el lema “el negro es hermoso” (“*black is beautiful*”) y el movimiento por los derechos de la diversidad sexual acuñó la expresión “ser gay es bueno” (“*gay is good*”), una parte de los movimientos de vida independiente utilizó como lema de batalla la fórmula “nada sobre nosotros sin nosotros” (“*nothing about us without us*”) para significar también una rebelión contra la construcción históricamente prejuiciada y la criminalización de las identidades de las personas con discapacidad (Slorach, 2016: 260-275). Lo común entre estas movilizaciones fue la intención primaria por construir a la discriminación como problema público que, más allá de las identidades y adscripciones grupales particulares, definiera

experiencias comunes de desigualdad, a saber: las que permiten conceptualizar las afectaciones en el acceso a derechos y oportunidades con base en los prejuicios y estigmas disponibles en el espacio público. Así, la discriminación hacia las personas con discapacidad empezó a construirse como problema público a partir de un género próximo —la opresión y subordinación simbólica y materialmente construida— y una diferencia específica —su naturalización a partir del capacitismo como paradigma que se convertiría en objeto de crítica específica desde el modelo social de la discapacidad.

Este modelo, heredero de las intuiciones éticas planteadas por los diversos movimientos de vida independiente, toma distancia de los modelos de prescindencia de la discapacidad y médico. En el primer caso, se considera que la persona con discapacidad no tiene valor intrínseco, que es una carga para la sociedad y que puede prescindirse de ella sin mayores consideraciones éticas; por ello, se exime a la sociedad de la responsabilidad de considerarla igual portadora de derechos y libertades o de incluirla en la comunidad y brindarle apoyos y cuidados, en caso de requerirlos. Por su parte y desde el modelo médico, la discapacidad aparece como una enfermedad, como una falla respecto del funcionamiento regular de la corporalidad o subjetividad, y, en consecuencia, como una condición que amerita rehabilitación o tratamiento médico para devolver la salud a la persona; sólo así, es decir, transformada en alguien distinto por la práctica médica identificada con una ortopedia social, será posible que la persona sea admitida en el mundo común y escuchadas sus opiniones (Pérez y Chhabra, 2019: 10-12).

Ambos modelos tienen en común el despojo a la persona con discapacidad de sus derechos y su colocación fuera de la sociedad por parte de quienes se observan mutuamente como iguales porque son libres —no requieren cuidado ni apoyo de los demás para subsistir—, racionales —pueden comprender y comunicarse como lo hace la mayoría de la población— y productivos —su trabajo es mayor que la inversión que requiere su

incorporación al mercado laboral—. También, los dos modelos desplazan a la persona con discapacidad fuera del espacio común —de manera literal y metafórica—, para situarla en la privacidad del ámbito familiar, al cuidado de las instituciones médicas o bajo la protección de la filantropía o el asistencialismo (Waldron, 2017: 215-226). Aunque está ampliamente difundida la idea de que el modelo de prescindencia temporalmente corresponde con la antigüedad clásica y el modelo médico se identifica con el auge de la ciencia médica como paradigma del conocimiento socialmente relevante durante la primera modernidad, lo cierto es que los dos subsisten en el mundo contemporáneo por medio de la naturalización y justificación de diversas prácticas discriminatorias que precarizan y colocan en posiciones de riesgo e inseguridad a las personas con discapacidad.¹

Si, en la *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant denominó como *giro copernicano* al movimiento que coloca en el centro del

¹ La vigencia de los modelos de prescindencia y médico se manifiesta en los crímenes y agresiones de odio en razón de discapacidad, los cuales, como ocurre con los delitos que afectan a grupos históricamente discriminados, no se han documentado de manera adecuada y, además, tienen una intención no sólo de acabar con la vida, lastimar a la persona o despojarla de sus pertenencias, sino de humillarla, exponerla, destruir su corporalidad, erradicar su individualidad y aprovechar el contexto imperante de discriminación para resultar impunes. Por ejemplo, en Gales, Inglaterra, en 2009, la policía incluyó por primera vez la categoría de discapacidad en la investigación de crímenes de odio, y calificó 166 muertes por esta causa, incluyendo casos que involucraban abandono, esclavitud, institucionalización forzada, mala praxis médica deliberada, asociación delictuosa de personal sanitario y cuidadores, violencia sistemática, agresiones a personas en situación de calle con discapacidades psicosociales o despojo de pertenencias o inmuebles. También es sintomático de la impunidad que rodea a estos delitos que el Buró Federal de Investigaciones (FBI, por sus siglas en inglés), del gobierno de Estados Unidos, tenga actualmente la mayor base de documentación al respecto en el mundo y que no se hayan logrado incluir otras discapacidades que no sean las intelectuales y motrices como categoría de análisis (Sherry, 2010: 1-17).

interés filosófico —y como fundamento para la construcción del conocimiento— al sujeto con su sensibilidad y entendimiento, tal y como existen, el modelo social también representa una revolución respecto de la forma tradicional de entender la posición de la persona con discapacidad y sus posibilidades de participación en la construcción del mundo común a partir de sus experiencias y la comprensión e interpretación de éstas (Vázquez, 2004: 73-82). De acuerdo con la expresión de Norberto Bobbio, para *nuestro paradójico tiempo de los derechos*, este giro copernicano moderno implica un trastocamiento del mundo político, ahora centrado definitivamente en el Estado de derecho, no en la figura del soberano, y en el ciudadano que ha dejado de ser súbdito de aquél; es decir, “que la relación política es considerada ya no *ex parte principis*, sino *ex parte civium*” (Bobbio, 1991: 161).

En este sentido, el modelo social de la discapacidad también implica una revolución del vocabulario político al trasladar el foco de atención hacia lo que antes se invisibilizaba o se consideraba irrelevante, es decir, la persona, sus derechos, autonomía, dignidad y capacidad de aprehender el mundo y estructurar una visión propia que debe ser tomada en cuenta para las decisiones vinculantes que lo implican. La consecuencia fundamental —plasmada en la Convención y en el conjunto de instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos— es plantear la responsabilidad fundamental del Estado y la corresponsabilidad de la sociedad, no sólo para atender las necesidades de salud y rehabilitación de esta población, sino, sobre todo, para garantizarle una vida digna y el acceso a derechos y oportunidades en condiciones de igualdad con las demás personas.

Como ha señalado Agustina Palacios, un ejemplo de este radical cambio de perspectiva está dado por el proceso que dio origen a la propia Convención, el cual implicó la participación activa de personas con discapacidades de todo tipo y con apoyos de diversas intensidades, a partir del rechazo del paradigma de

sustitución de la voluntad imperante hasta ese momento y la toma de partido por la dotación de recursos para la expresión de su voluntad y decisiones en todas las etapas (Palacios, 2008: 251-156). Así se dio realidad al lema de los diversos movimientos en favor de la vida independiente, que luego se convertiría en el *leit motiv* del activismo social basado en la convención, es decir, *nada sobre nosotros sin nosotros*.

Rainer Forst ha señalado la existencia de un derecho fundamental a la justificación que permite la apropiación del vocabulario de la justicia y de los derechos humanos desde las posiciones sociales menos aventajadas, de tal forma que éstos no sean observados como una imposición y, por tanto, que sea difícil integrar sus estándares normativos a la conversación democrática en los ámbitos locales. Esto es así porque “los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio” (Forst, 2014: 43). En este sentido, si el contrato social como dispositivo heurístico permite evaluar el sentido de la obediencia a leyes e instituciones cuya razón de ser está dada de manera fundamental por la protección de nuestra vida, integridad y derechos, también podríamos incorporar como norma procedimental la justificación de estos acuerdos ante quienes ocupan las posiciones sociales menos aventajadas, entre ellas, las que definen la discriminación estructural históricamente asociada, entre otras identidades y adscripciones grupales, a la discapacidad (Rodríguez Zepeda, 2012: 91-100).

Ahora bien, para efectos de la cuestión que me planteo responder, es decir, sobre si se justifica o no la formulación de nuevos derechos para las personas con discapacidad a partir de la crítica hacia los modelos de prescindencia y médico que naturalizan su discriminación, son relevantes cinco elementos del modelo social de la discapacidad. En primer lugar, la definición dinámica y no esencialista de la discapacidad como un concepto que resulta de la interacción entre, por una parte, las deficiencias

o diversidades funcionales relacionadas con la movilidad, la sensorialidad, la comprensión y la vinculación social, y, por la otra, las barreras que representan las actitudes y el entorno, mismas que podrían ser removidas para el cese de la discriminación que experimenta esta población. En segundo lugar, la afirmación de que no hay derechos especiales para las personas con discapacidad, o que éstos se reducen a un espectro determinado por funciones específicas como la salud o la rehabilitación, sino que ellas poseen los mismos derechos que el resto de las personas y acceder a ellas es un asunto de justicia social y no de interés minoritario o filantropía. En tercer lugar, la idea de que la causa fundamental de su discriminación es el capacitismo, es decir, el prejuicio que identifica el valor de las personas con su habilidad para funcionar en el mismo sentido que lo hace la mayoría de la población con características motrices, sensoriales, intelectuales o psicosociales que corresponden al promedio estadístico. En cuarto lugar, la noción de que el capacitismo se intersecta con otras formas simbólicas de fundamentar las prácticas discriminatorias, como la misoginia, la homofobia, el racismo o el clasismo, para visibilizar que una persona con discapacidad puede ser depositaria de varias de ellas. Finalmente, la intuición acerca de que la discapacidad es un contraejemplo históricamente construido sobre la racionalidad, capacidad de cooperación social y reciprocidad con las que la política moderna ha caracterizado a los participantes legítimos en el contrato social.

En síntesis, el modelo social se posiciona críticamente frente a todas las dinámicas de exclusión que se basan en la articulación simbólica y lingüística de la discapacidad como incompatible con la toma de decisiones, la expresión de la voluntad y la cooperación social, es decir, con la agencia política. Se trata de un nuevo paradigma —en sentido kuhniano—, que surge por la inoperancia de los modelos de prescindencia y médico para tematizar y discutir la dignidad de las personas con discapacidad en un lenguaje de derechos y al margen de los prejuicios y estigmas discriminatorios. En este sentido, por

ejemplo, si Carole Pateman (1995) ha tematizado la existencia de un *contrato sexual* que subyace al contrato social y que perpetúa la separación simbólica de lo público y lo privado como ámbitos diferenciados de habitar según el género, Stacy Simplican (2015) ahora se refiere a un *contrato funcional*, que relega a las personas con discapacidad a la privacidad de los espacios que definen la tutela familiar y la sustitución de la voluntad. Es decir, que tanto el contrato sexual como el contrato funcional, de origen, definirían a la racionalidad política como un elemento ausente de manera natural en las identidades y adscripciones grupales que definen el género y la discapacidad.

El modelo social recupera intuiciones teóricas como éstas y un activismo renovado en favor de la vida independiente para constituirse como una revolución —un auténtico giro copernicano— que constantemente pone de relieve la importancia de incluir a quienes viven con esta condición en el mundo común —en la polis— y en todos los espacios para la toma de decisiones vinculantes.² Entonces, la cuestión ahora es analizar si el reconocimiento de esta posición social de desventaja, construida a

² A pesar del carácter revolucionario del modelo social, Tom Shakespeare ha señalado algunas inconsecuencias para conceptualizar la agencia política de las personas con discapacidad. Esto porque su énfasis en el entorno, la accesibilidad y el cambio cultural como condiciones para la conversión de esta característica en una forma entre otras de la diversidad humana podrían derivar en una relativización de la corporalidad, subjetividad y experiencias particulares de las personas con discapacidad, más allá de la discriminación estructural que, por supuesto, es fundamental remover. Es decir que el éxito del modelo social como bandera de lucha política podría haber fallado al homogeneizar las distintas formas de discapacidad y los diversos retos para el paradigma completo de los derechos humanos, y no sólo en relación con la accesibilidad y la vida independiente (Shakespeare, 2014: 16-19). Me parece que un movimiento como éste, que transita de la desesencialización de la discapacidad hacia su despolitización, estaría también presente en la evolución de su denominación, ahora, como simple manifestación de distintas *diversidades funcionales* que no requieren protecciones legales ni de políticas públicas específicas.

lo largo de generaciones de personas con discapacidad a quienes se les han negado derechos y agencia política, implica plantear nuevos derechos para ellas o simplemente encontrar mejores formas de garantizar los ya reconocidos por su carácter universal.

LA ACCESIBILIDAD Y LA VIDA INDEPENDIENTE A PARTIR DE LA POSIBILIDAD DE SER RECONOCIDOS COMO NUEVOS DERECHOS

Un año después de la aprobación de la Convención, en 2007, Christian Courtis afirmó que el modelo social de la discapacidad constituía un nuevo paradigma para la protección de derechos. La razón es que su universalidad contextualizada permite detectar zonas de injusticia y reclamos de inclusión y reconocimiento que alumbran nuevos derechos de interés no sólo para las personas con discapacidad. La Convención, como expresión paradigmática de dicho modelo, se aleja de fijar metas para el desarrollo o el acceso a bienes materiales como indicadores de justicia, para adoptar, en su lugar, un lenguaje decididamente de derechos. Por ello, se pueden señalar las barreras de trato, actitudinales y físicas que se han colocado entre éstos y las personas que se apartan de la funcionalidad que corresponde a la mayoría estadística. Así, la Convención establece un elenco de derechos “que incluye el ejercicio de libertades, pero también el acceso a prestaciones y beneficios, y proyecta además sus consecuencias sobre la esfera privada, sin poner mayor énfasis en la distinción entre uno y otro tipo de derechos, y resaltando más bien las continuidades” (Courtis, 2007: 76).

Este nuevo paradigma, en consecuencia, no sólo se propone erradicar las desigualdades presentes, sino, sobre todo, prevenir las futuras, y, por ello, convierte la *no discriminación* en uno de los ejes para la superposición de, por lo menos, tres intuiciones normativas relacionadas: la protección de las personas con discapacidad frente a abusos, violencia y explotación; el aseguramiento de la igualdad de trato en aquellos casos que

esta condición constituye un factor de diferenciación que afecta negativamente el conjunto de sus derechos; así como la promoción de la igualdad relacionada con las oportunidades, lo que implica reconocer los contextos de opresión desde los que estas personas inician su carrera por los bienes primarios y que abre brechas de desigualdad respecto de las personas sin discapacidad (Curtis, 2007: 82-83). En este sentido, la armonización legislativa y el diseño de políticas públicas que los Estados participantes de la Convención deberían hacer en lo doméstico, como consecuencia de su ratificación, tendría que guiarse por una idea fundamental en el contexto del modelo social: que no hay derechos especiales para las personas con discapacidad, pues los que les corresponden son los mismos que la modernidad habría construido como un conjunto de aspiraciones civilizatorias en clave universalista, pero que se habrían visto obstaculizados en su acceso para quienes se apartan de la funcionalidad regular.

No obstante esta reivindicación de la compatibilidad del modelo social con la universalidad del paradigma de los derechos humanos, Curtis también afirmó en aquella ocasión que tanto el derecho a la accesibilidad como el derecho a la vida independiente y a la participación plena en la comunidad, en el contexto de la Convención, constituyen novedades en el elenco de derechos asentados, y que revelan su carácter inédito, precisamente, en relación con el derecho a la no discriminación. La Convención toma como punto de partida la discriminación de las personas con discapacidad en relación con los derechos civiles y políticos, para afirmar la importancia de visibilizar sus necesidades en el espacio público y, así, facilitar su agencia política. De manera complementaria, la Convención se propone como uno de sus objetivos despejar de obstáculos el camino hacia los derechos sociales, que, garantizados como mínimos vitales para grupos históricamente discriminados —como las personas con discapacidad—, constituyen la calidad de vida material que redundaría en el ejercicio de otros derechos, incluidos, por supuesto, los civiles y políticos.

A la luz de este tratamiento antidiscriminatorio por núcleos temáticos de derechos, Courtis señala que tanto la accesibilidad como la vida independiente constituyen derechos que no se reducen a ninguno de éstos, y que representan desafíos conceptuales y normativos para los Estados que forman parte de la Convención, por constituir una novedad que implica la activación de recursos para prevenir y eliminar la discriminación tanto en la acción pública como en la privada y la social. El hecho es que la Convención “contiene nuevas formulaciones de derechos como el derecho a la accesibilidad [...] y el derecho a vivir en forma independiente [...], que no encuadran claramente en la distinción entre derechos civiles y políticos y derechos económicos, sociales y culturales” (Courtis, 2007: 77). En lo que resta de este texto describiré ambos derechos de manera general para, en las conclusiones, analizar si efectivamente se trata de nuevos derechos que son expresión de la agencia política asociada al modelo social de la discapacidad.

Por una parte, el derecho a la accesibilidad quedó plasmado en el Artículo 9º de la Convención como el derecho a utilizar y acceder

[...] en igualdad de condiciones [...] al entorno físico, el transporte, la información y las comunicaciones, incluidos los sistemas y las tecnologías de la información y las comunicaciones, y a otros servicios e instalaciones abiertos al público o de uso público, tanto en zonas urbanas como rurales. Estas medidas, que incluirán la identificación y eliminación de obstáculos y barreras de acceso, se aplicarán, entre otras cosas, a: [...] a) Los edificios, las vías públicas, el transporte y otras instalaciones exteriores e interiores como escuelas, viviendas, instalaciones médicas y lugares de trabajo; [...] b) Los servicios de información, comunicaciones y de otro tipo, incluidos los servicios electrónicos y de emergencia.

El derecho a la accesibilidad significa, así, que los edificios, la infraestructura, el transporte público, los espacios culturales,

los centros laborales, los hospitales, las comunicaciones, la información y cualquier otro medio relevante para el acceso a derechos y oportunidades sean concebidos y plasmados no sólo desde la funcionalidad promedio, sino también para incluir el arco de variaciones temporales o permanentes que diversifican la movilidad de una persona, su sensorialidad, intelección e interacciones sociales.

En consecuencia, para materializar este derecho, la Convención afirma dos principios para la acción. Por una parte, está el *diseño universal*, que implica concebir y materializar los espacios y procedimientos físicos y simbólicos, públicos, privados y sociales, a partir de la premisa de que éstos deberían ser utilizables, habitables, transitables y aprehensibles por todas las personas con y sin discapacidad, independientemente de si en el pasado ellas los han utilizado o no, o si en el futuro esto ocurrirá. Pensar los espacios con diseño universal representa un ejercicio de empatía ética, para colocarse en la posición de quienes tienen variaciones respecto de la funcionalidad que corresponde al promedio estadístico, y también de imaginación política, para suponer las mejores formas para la interacción desde el respeto y el cuidado mutuos entre personas con diferentes cosmovisiones y trayectorias de vida.

Por eso se ha señalado la existencia de, por lo menos, siete principios para el diseño universal: uso equiparable, flexibilidad en la utilización, uso simple e intuitivo, información fácilmente perceptible, minimización de los riesgos por el mal uso o el error, inversiones de esfuerzo razonables y condiciones suficientes para su integración con el entorno (Suárez, 2017). Por la otra, está el *principio de ajustes razonables*, subsidiario del anterior, que implica llevar a cabo las adaptaciones o modificaciones necesarias, graduales y con los recursos disponibles, para incluir a las personas con discapacidad en un entorno específico, y debe adoptarse la perspectiva de proteger sus derechos de la manera más amplia posible, sin generarle cargas desproporcionadas, en escenarios donde la accesibilidad plena y el diseño universal no

se han completado. En este sentido, la idea de ajuste razonable parte del reconocimiento de que lo que ha imperado hasta el momento es la exclusión de la perspectiva de discapacidad en la doble dimensión espacial y procedimental de la justicia relacionada con el acceso al entorno como condición para el ejercicio de derechos y el acceso a oportunidades en igualdad de condiciones (Finsterbusch, 2016).³

Así, recursos para el ejercicio del derecho a la accesibilidad son las rampas, los elevadores, los barandales y los espacios reservados para personas con discapacidad motriz, pero también la lectura en sistema Braille y la traducción a lengua de señas en sus variantes nacionales o regionales, que benefician a las personas ciegas y sordas, o las versiones en lectura fácil que sirven de apoyo a las personas con discapacidad intelectual o a otras con dificultades para leer y escribir. Pensemos que estos recursos, aunque creados para ser utilizados por personas con discapacidades específicas, van modificando nuestros espacios físicos y simbólicos para configurar un sentido de la inclusión que puede beneficiarlas no sólo a ellas, sino a quienes, por condiciones como la enfermedad, el envejecimiento, el embarazo, los accidentes laborales o el cuidado de otras personas, podrían ver afectada su capacidad de ingreso y tránsito por el mundo común.

A propósito de la accesibilidad, Sunaura Taylor, en su diálogo con Judith Butler, ha señalado que el fundamento de la opresión que viven las personas con discapacidad es nuestra visión del mundo que habitamos, como producto de la interacción espontánea entre, por un lado, los cuerpos y subjetividades sin discapacidad y, por el otro, el entorno que sería neutral

³ Por eso también es posible referir, en el caso del acceso a la justicia, *ajustes de procedimiento* para incluir todos los apoyos —mediadores jurídicos o defensoría de oficio con perspectiva de discapacidad— y recursos para la protección de la dignidad y expresión de la voluntad en este ámbito —intérpretes de lengua de señas o versiones en lectura fácil de documentos jurídicos.

frente a esas formas homogenizadas de existir y habitar en el tiempo y el espacio (Abrams, 2011). En este sentido, una de las premisas de la discriminación estructural hacia las personas con discapacidad es que el mundo donde imperan el diseño y la accesibilidad, relacionados con una funcionalidad unívoca y definida a partir de promedios estadísticos, surge de manera neutral y espontánea en torno de cuerpos y subjetividades de los que derivamos un orden normativo. Éste beneficiaría a las personas con discapacidad sólo si ellas aceptan que su espacio natural está fuera de la política, en la oscuridad del espacio privado, donde otros deciden, hablan en su lugar y sustituyen su voluntad en un afán de protegerlos frente a este mundo que se presenta también espontáneamente como hostil (Taylor, 2017: capítulo 4). Así, el derecho a la accesibilidad nos hace conscientes del autoritarismo y la arbitrariedad de las decisiones que han llevado a la edificación de un mundo común que excluye de origen a las personas con discapacidad (Holmes, 2018: 130-142).

Entonces, el planteamiento del derecho a la accesibilidad como un nuevo derecho deviene en otro similar y complementario, a saber: el derecho a la vida independiente y a la participación plena en la comunidad. Éste ha quedado definido en el Artículo 19 de la Convención como

[...] el derecho en igualdad de condiciones de todas las personas con discapacidad a vivir en la comunidad, con opciones iguales a las de las demás, [...] asegurando en especial que: a) [...] tengan la oportunidad de elegir su lugar de residencia y dónde y con quién vivir [...] y no se vean obligadas a vivir con arreglo a un sistema de vida específico; b) [...] tengan acceso a una variedad de servicios de asistencia domiciliaria, residencial y otros [...] de apoyo de la comunidad, incluida la asistencia personal que sea necesaria para facilitar su existencia y su inclusión en la comunidad y para evitar su aislamiento o separación de ésta; c) [que las] instalaciones y los servicios comunitarios para la población en general estén a [su] disposición.

Históricamente, este derecho implica la crítica hacia la conceptualización de los apoyos y cuidados relacionados con la movilidad, sensorialidad, comprensión e interacción social que muchas personas con discapacidad requieren de manera cotidiana, como justificación de la pérdida de agencia política. No es posible desarrollar aquí la importancia del encuentro reiterado y constante entre el feminismo y el modelo social de la discapacidad para la revalorización de las políticas de cuidado en relación con el significado de una vida independiente y plenamente integrada en la comunidad que, a la vez, sea compatible con la dignidad y autonomía formuladas y reformuladas en el lenguaje de los derechos humanos. Por el momento, es suficiente señalar, siguiendo a Carol Gilligan (2013: 42-65) y a Eva Feder Kittay (2019: capítulo 6), que el apoyo y cuidado de quienes lo requieren de manera temporal o permanente —sobre todo las personas con discapacidades intelectuales que los necesitan con mayor intensidad— puede ser una vía para el ejercicio de la autonomía y la expresión de la voluntad, y que, por tanto, deja de ser una cuestión del ámbito privado o familiar para tener implicaciones legislativas y de política pública con orientación antidiscriminatoria. Hoy en día, en todo el mundo, son inexistentes los sistemas de apoyo y cuidado impulsados y soportados por el Estado o resultan precarios, al estar formulados desde las premisas normativas del modelo médico de la discapacidad. Estos sistemas son necesarios para el impulso del activismo organizado de las personas con discapacidad en contextos de precariedad y polarización social; para la distribución equitativa y sin discriminación de las responsabilidades que generan entre la familia, los centros laborales y el Estado; para la protección de los derechos de quienes apoyan y cuidan, así como para la erradicación de discriminaciones y revictimizaciones, en su caso (Haas, 2018).

No debe olvidarse que muchos de los derechos humanos que la modernidad ha incluido en el canon garantista son producto de luchas específicas que las personas y movimientos

sociales han llevado a cabo en el espacio público, para plantear demandas de inclusión y reconocimiento que, en principio, no fueron vistas como legítimas o de interés general. Así, pueden observarse, por ejemplo, los derechos sociales, que precisan niveles mínimos de bienestar material deseables de generalizar para que la libertad y la autonomía sean reales y no sólo prerrogativas formales; también, los así llamados *derechos digitales*, que buscan regular y limitar los poderes fácticos legales e ilegales que administran el acceso a las tecnologías de información y comunicación, a partir del reconocimiento de su importancia para la calidad de vida y de las vulnerabilidades que puede acarrear la exposición de nuestros datos personales por medios digitales. El reconocimiento de estos derechos, incluso si todavía es más formal que sustantivo y está condicionado por precariedades de todo tipo, ha sido el resultado de la organización colectiva y la rebelión en torno a formas de opresión y desigualdad históricamente constituidas que se han vuelto públicamente relevantes. En el caso de la vida independiente, lo que este nuevo derecho plantea es el vínculo entre, por una parte, la posibilidad de expresar la voluntad propia y que ésta sea socialmente valorada, y, por otra, la reconfiguración de los espacios de participación política y articulación de las decisiones vinculantes para dar voz a quienes, como las personas con discapacidad, han estado históricamente excluidas (McRuer, 2018: 92-130).

Cabe señalar que, en relación con la vida independiente, incluso existe un acceso diferenciado desde distintas formas de discapacidad. Las personas con discapacidad intelectual —como las variaciones del espectro autista o el síndrome de Down— frecuentemente han sido consideradas como carentes de agencia política y se han utilizado sus neurodiversidades y las dificultades o variabilidades inherentes para la expresión de su voluntad como justificación para la cancelación de su reconocimiento como ciudadanas (Nussbaum, 2010). De manera específica, en relación con las personas con discapacidad intelectual, se han desarrollado y operado mecanismos de interdicción y anulación

de la capacidad jurídica para testificar, contraer matrimonio, tener descendencia, efectuar contratos, adquirir bienes y servicios, participar en sociedades comerciales, administrar sus posesiones, realizar testamentos, donar órganos o formalizar la voluntad anticipada de muerte.⁴ Esto es expresión de una discriminación estructural vinculada con los modelos de prescindencia y médico de la discapacidad que —como ya se señaló previamente— han negado tradicionalmente el derecho a la vida independiente, a través de prácticas de segregación, institucionalización, violencia institucionalizada y, en general, todo tipo de restricciones al ejercicio pleno de la capacidad jurídica.

CONCLUSIÓN

En 2017, en una conferencia en la Universidad del Claustro de Sor Juana, Juan Antonio Cruz Parceró analizaba algunas de las perplejidades en torno al así llamado *derecho a la ciudad*, planteado por Henri Lefebvre a mediados de la década de 1970 y

⁴ Para el caso mexicano, en marzo de 2019, la Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró como inconstitucionales y discriminatorios los mecanismos de interdicción que incluyen los distintos códigos civiles locales y que legalizan la anulación de la capacidad jurídica de las personas con discapacidad. La sentencia de la Corte visibiliza en su argumentación que la expresión de la voluntad de las personas con discapacidad requiere de medios como traductores, intérpretes, dispositivos electrónicos, textos en formato de lectura fácil y otros mecanismos que permitan el diálogo simétrico, libre de coerciones y productivo entre personas con y sin discapacidad. Además, la Corte también señaló que la disponibilidad de estos recursos permite no sólo que las personas con discapacidad expresen su voluntad y la materialicen en dispositivos jurídicos como los contratos civiles y los recursos de exigibilidad y justiciabilidad de derechos por la vía jurisdiccional y no jurisdiccional; también, dichos dispositivos permiten que ellas se organicen en el espacio público para reclamar el cese de la discriminación y la modificación de los entornos en una dirección de accesibilidad y diseño universales, es decir, que posibilitan el activismo social y la gestión civil de derechos (scjn, 2019).

que actualmente ha devenido en agendas políticas o programas de gobierno, más que en recursos jurídicos específicos para volverlo justiciable o exigible. Cruz Parceró señalaba que el derecho a la ciudad es un ejemplo de cómo, en la modernidad tardía y sobre el trasfondo de la acreditación y predominio públicos del lenguaje de los derechos humanos, diversas demandas de inclusión y reconocimiento aspiran a integrarse al canon garantista. Esto, por dos razones fundamentales. Primero, porque el derecho a la ciudad parece más un compendio de otros derechos formulados en la primera modernidad —el derecho a la movilidad, a la cultura, al trabajo, a la seguridad o a la recreación— que un derecho con contornos específicos, que resulte universal y no patrimonial. Segundo, porque el derecho a la ciudad parece más un programa político o una reivindicación cultural que no apunta a sujetos específicos o a un proyecto de universalización de sus protecciones que vaya más allá de un contexto específico de desigualdad o precariedad, a saber: la estratificación actual de los beneficios de la ciudad como proyecto civilizatorio. En aquel momento, Cruz Parceró llamaba la atención sobre la importancia de ser cautos con el lenguaje de los derechos, con el objetivo de no desgastar su potencial normativo, así como para no generar falsas expectativas o desencanto ciudadanos que acaben alineándose con discursos reaccionarios o con movimientos antipolíticos contrarios a la universalidad de los propios derechos.⁵

⁵ Algunos de los movimientos antiderechos que hoy disputan un espacio en la conversación democrática y en la orientación de las instituciones públicas utilizan, de manera perversa, el propio lenguaje de los derechos (Patternote y Kuhar, 2018). En el caso específico de la impugnación de los avances de la agenda antidiscriminatoria desde estos movimientos, se han utilizado razones como su pretendido carácter contrario a la opinión mayoritaria, su alineación con agendas propias del autoritarismo de izquierda, la inexistencia de la desigualdad en el caso de poblaciones que ya se han beneficiado por mucho tiempo de un tratamiento preferencial, la interferencia de las protecciones igualitarias con las libertades individuales

En ese sentido, cabría preguntarse si los derechos a la accesibilidad y a la vida independiente que emergerían en el contexto del modelo social de la discapacidad son auténticos derechos universalizables y no patrimoniales que podrían sumarse a las prerrogativas que integran el canon garantista. Mi respuesta es positiva por dos razones. Primero, porque estos derechos nos permiten revisar la manera en la que la calidad de vida y la seguridad humana se ven dificultadas para grandes sectores de la población por causa de los prejuicios y estigmas que generalizan y convierten en estándares normativos maneras unívocas y acrílicas de comprender y desplegar la racionalidad, la funcionalidad y la capacidad de cooperación en el mundo común. Y, en segundo lugar, porque estos derechos se posicionan críticamente frente a la segmentación y privatización del espacio y las instituciones públicas, las cuales se han vuelto de acceso no común, lo que tiene como consecuencia una banalización de la participación política y la posibilidad de ser incluida la persona en la conversación democrática que busca reconstruir el sentido de la cohesión social más allá de las ideologías y narrativas discriminatorias. Como han señalado Christian Laval y Pierre Dardot (2015), quizás actualmente el rasgo definitorio a escala mundial de cualquier proyecto político de izquierda y que otorgue centralidad a los derechos humanos sea su toma de partido por la reconstrucción de lo común en oposición a las tendencias privatizadoras neoliberales, al considerar las desventajas materiales y estigmatizaciones simbólicas que han distanciado a ciertos grupos de la agencia política y la participación en el mundo común.

Para concluir, me parece que Cruz Parceró tiene razón al señalar que debemos ser cautos con las maneras en las que

y la libre empresa, así como la acumulación de discriminaciones inversas e injustas sobre poblaciones hegemónicas, entre otras.

vamos ampliando o restringiendo el número de pretensiones de inclusión y reconocimiento que aspiran a ser reconocidas como derechos universales. Pero también, como ha señalado Tom Shakespeare (2014 y 2018) a partir de su crítica hacia el modelo social de la discapacidad y la identificación y reducción de la vulneración que ésta representa al entorno carente de accesibilidad, que es fundamental reflexionar con sensibilidad política y perspectiva histórica acerca de los dispositivos institucionales que mejor nos permitan revertir los contextos de discriminación y las desventajas inmerecidas que históricamente se han colocado sobre ciertas poblaciones. Esto último deja abierta la cuestión sobre la forma éticamente más consistente y lógicamente más sólida para contar con criterios generales que nos permitan decidir si es mejor formular las protecciones que ellas requieren bajo la forma de nuevos derechos, o, más bien, se tienen que visibilizar y replantear de una manera más eficiente las responsabilidades públicas, privadas y sociales que deberían activarse para permitirles el acceso a los mismos derechos que tienen el resto de las personas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Kathy (2011). "Performing interdependence: Judith Butler and Sunaura Taylor in the examined life". *Columbia Journal of Gender and Law*, vol. xxi, núm. 2, pp. 72-89.
- Bobbio, Norberto (1991). *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.
- Campbell, Jane y Mike Oliver (1996). *Disability Politics. Understanding our Past, Changing our Future*, Londres: Routledge.

- Courtis, Christian (2007). “La Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. ¿Ante un nuevo paradigma de protección?”. En Juan Carlos Gutiérrez (coord.). *Memorias del Seminario Internacional “Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad”: por una cultura de la implementación*, México: Programa de Cooperación de Derechos Humanos/Comisión Europea/Secretaría de Relaciones Exteriores, pp. 71-86.
- Cruz Parceró, Juan Antonio (2012). *El lenguaje de los derechos*, Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, Luigi (2009). “Derechos fundamentales”. En *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, edición de Antonio de Carbo y Gerardo Pisarello, Madrid: Trotta, pp. 19-56.
- Finsterbusch, Christian (2016). “La extensión de los ajustes razonables en el derecho de las personas en situación de discapacidad de acuerdo al enfoque social de derechos humanos”. *Ius et Praxis*, vol. xxii, núm. 2, pp. 227-252.
- Forst, Rainer (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires: Katz.
- Gilligan, Carol (2013). *La ética del cuidado*, Madrid: Fundación Victor Grifol i Lucas.
- Haas, Alexandra (2018). “Autonomía desde la vinculación: hacia una resignificación del cuidado desde el derecho a la no discriminación”. En *El trabajo de cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas*, coordinación de Marta Ferreya, México: onu Mujeres, pp. 200-215.
- Holmes, Kat (2018). *Mismatch. How Inclusion Shapes Design*, Cambridge: The mit Press.
- Kittay, Eva Feder (2019). *Learning from My Daughter. The Value and Care of Disabled Minds*, Nueva York: Oxford University Press.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa.

- McRuer, Robert (2018). *Crip Times. Disability, Globalization, and Resistance*, Nueva York: New York University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2010). "The capabilities of people with cognitive disabilities". En *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, edición de Eva Feder Kittay y Licia Carlson, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 75-95.
- Organización de las Naciones Unidas (onu) (2006). *Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Nueva York: Organización de las Naciones Unidas.
- Organización Mundial de la Salud (oms) (2011). *Informe mundial sobre la discapacidad. Resumen ejecutivo*, Malta: Organización Mundial de la Salud/Banco Mundial.
- Palacios, Agustina (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Madrid: Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*, Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Anthropos.
- Patternote, David y Roman Kuhar (2018). "Disentangling and locating the 'Global Right': Anti-gender campaigns in Europe". *Politics and Governance*, vol. vi, núm. 3, pp. 6-19.
- Pérez, María Esther y Gagan Chhabra (2019). "Modelos teóricos de discapacidad: un seguimiento del desarrollo histórico del concepto de discapacidad en las últimas cinco décadas". *Revista Española de Discapacidad*, vol. vii, núm. 1, pp. 7-27.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2012). *Iguales y diferentes: la discriminación y los retos de la democracia incluyente*, México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Schweik, Susan M. (2009). *The Ugly Laws. Disability in Public*, Nueva York: New York University Press.

- Shakespeare, Tom (2018). *Disability. The basics*, Nueva York: Routledge.
- Shakespeare, Tom (2014). *Disability Rights and Wrongs Revisited*, Nueva York: Routledge.
- Sherry, Mark (2010). *Disability Hate Crimes. Does Anyone Really Hate Disabled People?*, Londres: Ashgate.
- Simplican, Stacy C. (2015). *The Capacity Contract. Intellectual Disability and the Question of Citizenship*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Slorach, Roddy (2016). *A Very Capitalist Condition. A History and Politics of Disability*, Londres: Bookmarks Publications.
- Suárez, Roxana (2017). “Pensar y diseñar en plural. Los siete principios del diseño universal”. *Revista Digital Universitaria*, vol. xviii, núm. 4, disponible en [<http://www.revista.unam.mx/ojs/index.php/rdu/article/view/1005/6>], consultado: 30 de septiembre de 2020.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn) (2019). *Amparo en revisión 1368/2015. Sentencia en formato de lectura fácil y sentencia completa*, disponible en [https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2019-02/AR-1368-2015-190212.pdf], consultado: 30 de septiembre de 2020.
- Taylor, Sunaura (2017). *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*, Nueva York: The New Press.
- Vázquez, María Jesús (2004). “Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia”, *Endoxa*, núm. 18, pp. 69-93.
- Waldron, Jeremy (2017). *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

LA POBLACIÓN QUE ENVEJECE: AGOTANDO LA EXISTENCIA SIN LUGAR PARA VIVIRLA

NORMA HORTENSIA HERNÁNDEZ GARCÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

La vejez es un tema que presenta diferentes aristas para ser tratado desde un observatorio filosófico. Al considerarlo desde el marco de una reflexión que se interesa por el tipo de prácticas discriminatorias, es decir, el trato diferente ofensivo o perjudicial contra ciertas personas, al resaltar algún aspecto de su apariencia, género, elecciones personales, etcétera, centramos nuestra atención en su dimensión corporal, la cual, con mucha frecuencia, es motivo de rechazo, directo o soslayado. A diferencia de otras prácticas discriminatorias, en las cuales la violencia ejercida contra las personas en cuestión es excesivamente marcada, respecto a la vejez, ésta muchas veces es sutil, o bien, de tan ordinaria, parecería invisible, e incluso se llega a enmascarar con actitudes aparentemente benevolentes, las cuales operan sobre el prejuicio de que la persona envejecida es física e intelectualmente limitada para interactuar con el resto de las personas. Los *viejismos*, entendidos como el conjunto de contravalores y actitudes peyorativas que resultan de la marginación y exclusión en todos los órdenes de la vida del adulto mayor, pueden estar presentes en expresiones aparentemente inocentes, pero que, en sus efectos, restringen e interfieren con

la realización plena de la individualidad de las personas adultas mayores, lo que genera en ellas una forma de sufrimiento social que no podemos pasar de largo.

Las prácticas discriminatorias tienen lugar principalmente en las relaciones transpersonales. Por más trivial que parezca esta afirmación, es necesario partir de ella porque, como veremos más adelante, cosas tan anónimas como los lugares en la urbe o el ritmo que moviliza los espacios de tránsito excluyen o segregan a algunas corporalidades. Ahora bien, si consideramos el término *discriminare* en su significado más básico, que indica distinguir una cosa de otra, llevado a las relaciones transpersonales, observamos que el ejercicio de discernimiento que modula nuestra expresión —incluso corporal— al dirigirnos hacia las personas, aunque espontáneo, lleva en sí mismo tanto la operación mental de la distinción, como una concepción de nosotros mismos de pertenencia, cercanía, o bien de alejamiento, cautela o rechazo respecto a aquellos a quienes interpelamos o nos interpelan. Dando un paso más, en la mayoría de esos intercambios estamos colocados en una posición de relación de poder, movable y que puede ser restrictiva o creativa, a la cual se responde, sea asumiendo la posición asignada, sea resistiendo, pero siempre en un intercambio de posiciones. El problema del rechazo a la vejez como práctica discriminatoria irrumpe cuando los espacios de resistencia se reducen, el poder queda fijo y, en última instancia, el discernimiento o distinción se vuelve doloroso, causa un sufrimiento que ya no es el de la cultura,¹ sino reductor, desvinculante, aniquilante.

¹ En esta distinción, nos apegamos a Fernando Escalante Gonzalbo, quien, en *Mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, distingue el sufrimiento trágico y el sufrimiento mesiánico como dos formas de un mismo fenómeno que se resuelven igualmente en la cultura. Ambas formas, podríamos señalar, son inherentes a la realización de la vida del sujeto particular y su cualidad de ser finito.

Aprovecho las acotaciones expuestas hasta aquí para enfatizar que, como apunté en mi primera línea, de las diferentes vías para tratar el tema de la vejez, en las que sobresalen el discurso jurídico, demográfico y psicosocial, el modo en el que formularé su problematización será centrando la atención en la conformación de la subjetividad, es decir, en la manera en la que los sujetos se reconocen a sí mismos inmersos en prácticas, en relaciones significantes con las cosas y con los otros, pero que, aunque no se identifica con la formulación de un sujeto de derechos, tampoco le es opuesta.

Destaco el modo de referirme al sufrimiento social dentro de las relaciones intersubjetivas sin usar el concepto *maltrato*, a pesar de que en sus efectos finales se refieran a lo mismo. En la definición de la Organización Mundial de la Salud (2002) se afirma: “el maltrato es la acción única o repetida, o una falta de respuesta que ocurre dentro de cualquier relación donde exista una interacción de confianza y la cual produzca daño o angustia a una persona anciana”. A la formulación general de esta definición la acompaña el espectro específico del tipo de maltrato al que son susceptibles los adultos mayores,² y son considerados en un código legal que los ampara. En consecuencia, como un medio de promover los derechos igualmente considerados en la legislación, existen protocolos de atención particularmente diseñados para su aplicación por parte del personal de atención en salud, para detectar y apoyar a los adultos mayores víctimas de violencia y maltrato. Sin embargo, tales medidas son insuficientes, pues el maltrato y abandono en México cada vez son mayores, además de que quienes lo padecen, o bien desconocen sus derechos, o temen denunciar, debido a que sus victimarios casi siempre son personas cercanas. Tal circunstancia se coloca

² Los tipos de maltrato a los que se considera que son susceptibles los adultos mayores y de los cuales se les protege en la legislación son el físico, el psicológico o emocional, el financiero y el sexual, así como la negligencia y el abandono.

como un aspecto más de las contradicciones de la sociedad actual y su estado de corrosión, puesto que el ámbito doméstico —el cual, pensado en abstracto, debería ser el lugar que otorga seguridad y cobijo— resulta uno de los sitios de mayor riesgo para niños, mujeres y ancianos. En suma, no pasamos de largo frente al problema de una violencia subyugante que tiene lugar contra la población envejecida, ante lo cual podemos señalar que los esfuerzos por legislar y hacer visible su circunstancia hasta ahora han sido importantes, pero insuficientes, lo que, en buena medida, nos mueve a plantear este problema desde la consideración del rechazo a la vejez y el sufrimiento social que éste genera, en su conformación intersubjetiva.

En la literatura que analiza directa o tangencialmente el tema, destaca la idea de que existe un temor presente en los seres humanos respecto a su propio envejecimiento. La historia que escribe Simone de Beauvoir (2015) parece desarrollarse bajo esa tónica, visión a la que se opone la reconstrucción histórica que elabora George Minois (1987), al señalar que, en buena medida, esa lectura resulta de considerar a la vejez como una abstracción y de proceder a partir de generalizaciones. Más específico es Tim G. Parkin (2003), quien, al analizar la vejez en la antigüedad romana, con toda pertinencia hace una distinción entre la historia *de los* viejos y una historia de las actitudes *hacia* los viejos. A la vista de tales posturas, considero de primera importancia tratar las abstracciones con las que se piensa el tema porque, como pasa con otros temas que se interesan por establecer o procurar las condiciones de la manera en la que se presenta la igualdad, en ocasiones se elabora una idea de un *otro*, observado tan a la distancia que se mantiene distante. En tal sentido, considerar la vejez con el interés de encarar directamente los prejuicios que se soslayan cuando la consideramos en su abstracción me parece un intento de integrar nuestras diferencias. Más que dibujar las características conductuales o la manera en la que se espera que los individuos vivan en una determinada etapa de la vida, deseo plantear una situación en la

cual el sujeto envejecido tenga la perspectiva del desarrollo de su idea de vida buena, lo que implica las prácticas de libertad en las cuales se desee afirmar, justo en un momento que cabría calificar de cúspide de la vida, así se aleje de lo valorado en una concepción abstracta.

Otra acotación importante es señalar el tipo de filosofía que se adopta; con ello, se debe remarcar que, si bien las teorías de la justicia procedentes del neocontractualismo kantiano han señalado la necesidad de considerar los principios procedimentales universales en los cuales se sustenta la reivindicación de derechos, y la fuerza de estos enfoques alcanza incluso a quienes no suscriben sus principios metodológicos,³ ésta no es la vía por la cual transita este análisis. En resumen, mi respaldo filosófico no son las teorías de la justicia.

No obstante, aunque esta vía pretende ser distinta, no es contraria a la anterior, porque considera que la necesaria reflexión sobre los principios de justicia (sean universales o locales) no excluye la consideración de los procesos a través de los cuales los destinatarios de derechos se constituyen como sujetos, que pueden reivindicar y poner en entredicho los marcos normativos dentro de los cuales se les concede, restringe o niega su participación en lo que Rawls denominó *bienes primarios*.

Así, pues, el respaldo teórico en estos procesos de producción de la subjetividad lo encontramos en los discursos antropológicos y sociológicos de David Le Breton y Richard Sennet, lo cual sirve como indicación para manifestar que no se asumen

³ Éste es el caso de Martha Nussbaum (2018), por ejemplo, quien piensa los derechos del sujeto envejecido a partir del concepto de *capacidades básicas*, con el cual elabora una lista de diez derechos a partir del enfoque de capacidades: 1. derecho a la vida; 2. salud física; 3. integridad física; 4. sensaciones, imaginación y pensamiento; 5. emociones; 6. razón práctica (reflexiones críticas sobre la propia vida); 7. vinculación; 8. relación con otras especies; 9. juego: poder reír, jugar y disfrutar, y 10. control sobre el propio entorno (político y material).

la sociología o la antropología como discursos limitados a proporcionar datos cualitativos que respaldarían una orientación normativa ya dada, sino que en el presente análisis se trata de recuperarlos a partir del trabajo de Michel Foucault, con la finalidad de preguntarnos cómo se produce y en qué consiste la subjetividad de los sujetos de derecho de los cuales hablamos.

De los diferentes modos en los que los individuos se pueden afirmar,⁴ las prácticas de libertad constituyen el medio por el cual el sujeto coloca la atención sobre sí mismo para decidir la manera en la que desea vivir, la forma que desea darle a su propia existencia. Es importante detenerse en esta idea, con la cual nos adherimos a Foucault, para remarcar que no partimos de un sujeto normativo, pero sí de la necesidad de una crítica de las condiciones materiales que posibilitan (o interfieren para) que la realización de sí tenga lugar. Para decirlo de otra manera, las condiciones de calidad de vida son el marco para que se desarrolle lo que a otros discursos (particularmente de la gerontología) les preocupa como sentido de vida.

Si es posible señalar un entrecruce entre ambas nociones, no es colocando un criterio sobre otro, sino observando la necesidad de un marco material y político para que los individuos tengan los recursos, incluso culturales, para llevar la atención sobre el modo en el que significan —de manera consciente— su propia vida. Se debe enfatizar que no identifico la idea de *prácticas de libertad* con la de *proyecto de vida*, porque considero que las primeras —pensadas desde una estética de la existencia— son una manera enteramente opcional de constituirse a sí mismo como agente ético (no son obligatorias), pero que, en general, comparten con la idea de proyecto de vida un campo

⁴ Por su pertinencia, me adhiero a la siguiente diferenciación: 1. actitud individualista, con el eje singularidad-independencia; 2. valorización de la vida privada, con el eje en la vida doméstica; 3. intensidad de las relaciones con uno mismo (Foucault, 2010: 48).

de elaboración, en el cual cada uno, desde las condiciones de experiencia en las cuales irrumpe, se puede afirmar.⁵

Insisto en atender la integración de proyectos de vida diferentes, porque más que enfatizar una idea de integración que consiga que nos mantengamos “indiferentes a la diferencia” (como se enuncia de manera sucinta al cosmopolitismo kantiano), debería ser posible integrar, incluso, a aquellos que tienen una visión contraria a la de un “ideal ilustrado”. Para aclarar mi punto con un ejemplo, invoco las memorias de Oliver Sacks (2015), relatadas en el texto *Gratitud*, que el neurólogo escribió a los 82 años, justo después de recibir el diagnóstico de cáncer irreversible en el hígado. En sus líneas, se percibe la serenidad de un hombre viejo que ha dedicado su vida a la investigación, y, del mismo modo en el que lo hizo su padre y otros colegas cercanos, está resuelto a agotar hasta el último suspiro en su trabajo. Una formulación de vida activa en la vejez llevada de esa manera no sólo parece admirable, sino que muchos de nosotros seguramente la anhelamos.

En contraste, tomemos a sujetos envejecidos en un espacio urbano como la Ciudad de México, quienes, aún cuando reciben una pensión por jubilación o por ciudadanía o cualquier otro ingreso, se emplean en un tipo de trabajo (empacadores de supermercados) que, a quienes somos dos o tres generaciones menores y tenemos una posición económica medianamente estable, nos parecen poco adecuadas para su condición, pero que

⁵ Se trata de una problemática complicada, pues la idea de *realización* está estrechamente enlazada a una forma de mentalidad que destaca Weber (1985: 222) con la subjetividad burguesa, que, contrastada con el modo de plantear la cuestión en Foucault, buscaría formas de realización distintas; en el caso del burgués individualista, sería una forma de asumir los valores culturales de manera irreflexiva. Las *prácticas de libertad*, como estética de la existencia, implican asumir una posición crítica mediante la cual, si se abrazan los valores puestos en la cultura (como las filosofías helenísticas en los romanos) para estrechar la relación de sí a sí, es por la reflexión, en términos de Foucault, *la práctica reflexiva de la libertad* (1999a: 397).

a las personas mayores que los desempeñan, además de asegurarles un ingreso extra, les otorga un medio de autovaloración, por sentir que cumplen con una función; además de esto, generan lazos, un vínculo social no sólo de trabajo compartido, sino también de cuidado entre sus pares —por las solidaridades que desarrollan entre ellos—, y la certidumbre de seguir ajustados a una temporalidad social compartida que les ha sido impuesta durante toda su existencia y a la cual la jubilación les hizo renunciar.

A nosotros, los observadores distantes en edad y recursos, sin embargo, nos parece una situación triste o poco tolerable, pues a las personas mayores que se encuentran en formas de empleo informal se les mira como caídos, aunque pudieran narrar su labor con la misma gratitud que Sacks. Tal actitud podría calificarse como condicionada, como una preferencia adaptativa, a la cual ellos mismos no acudirían si estuviesen en otras condiciones materiales (tanto económica como intelectualmente). No obstante, tal observación también puede caer bajo la sospecha de sostenerse de manera poco objetiva, pues estaría condicionada por una visión sostenida sobre un modo de vida privilegiado, el cual, en el fondo, desconoce o desprecia otras afirmaciones de vida. En suma, tratar a la vejez en abstracto, desprendida de la carga valorativa que los individuos concretos le dan a su propia existencia, es como invitarnos a imaginar a distancia condiciones que despiertan una emoción, quizá moral, pero igualmente distante y, por tanto, endeble.

Nos parece débil porque supone un ejercicio contrafáctico, elaborado a partir de una preconcepción de lo que significa ser un sujeto envejecido, con lo cual una forma de la existencia humana se ve reducida a su condición corporal, en cuyos bordes significativos aparece el sujeto productivo, de quien no sólo destacan las cualidades físicas, sino también los elementos activos que afirman su identidad y reclaman su reivindicación, tales como el género, la preferencia sexual o las cualidades raciales que lo ligan a una cultura. Puesto frente a ello, el sujeto

envejecido aparece como un punto de desencuentro, con el que es necesario reconciliarse a partir de la simpatía o empatía, de donde afirmaciones comunes para despertar el sentido de responsabilidad social son: “Tú mismo llegarás a viejo” o “En tu familia seguro hay un anciano”, ambas enraizadas en la imaginación moral. Se trata, o bien de sentir lo que el otro siente, ponerse en su lugar, o bien reconocer que, a pesar de que no puedo sentir lo mismo, lo puedo entender. Sin embargo, ninguno de los mecanismos encara los prejuicios que irrumpen al considerar al sujeto como residuo de un cuerpo productivo, en donde el cuerpo se constituye como abstracción: el depositario del dolor y la enfermedad.

En contraparte, es necesario considerar en una dimensión más amplia al adulto mayor, la cual indudablemente involucra su determinación biológica —es decir, la condición de un cuerpo que, por el transcurso de la vida, suele manifestar trastornos—, en unidad con la dimensión mental, emocional y espiritual (cultural). Unidad cuya manifestación espacial —en específico, su movilidad y motilidad— es crucial.

De manera sucinta, la idea que propongo para su desarrollo es que, partiendo del proceso de autocomprensión de la subjetividad del individuo contemporáneo, los discursos normativos (de saber) contribuyen a la formación de la propia identidad, pero que, con su asimilación, se desplazan de una manera inmediata (sin cuestionamientos) las clasificaciones etarias, las cuales, indudablemente, tienen cierta efectividad en las formas de administración de recursos (gubernamentalidad), pero que, como elementos de autocomprensión, generan prejuicios y mecanismos de distinción y rechazo, lo cual, en última instancia, se proyecta en formas de discriminación y violencia, incluso en gerascofobia, es decir, en el conflicto al interior del propio sujeto en relación con el proceso de envejecimiento personal.

El ámbito específico en el que me interesa problematizar el envejecimiento es su circunstancia en las urbes. Lo que me mueve a adoptar esta perspectiva no es desestimar la cuestión

en el ambiente rural, en el cual mayormente los ancianos son quienes se han quedado a sobrevivir en los pueblos de emigrantes, o las dificultades de los emplazamientos de quienes migran de un pueblo a otro.⁶ Lo que conduce mi atención hacia la población que envejece en las ciudades no son los valores estadísticos que anuncian una mayor explosión demográfica y agotamiento de los recursos para apoyar a la población en general, sino señalar una contradicción importante de la urbe moderna, pues, gracias a la infraestructura y las condiciones generales de desarrollo de las ciudades, se ha alcanzado un alto margen en la expectativa de vida. Sin embargo, las mismas condiciones de la ciudad cierran el espacio para que los llamados *adultos mayores* desarrollen su individualidad. El punto en cuestión no es únicamente la confrontación entre calidad de vida (contar con los recursos necesarios para llevar una vida digna) y sentido de vida (poder elaborar y realizar una idea de vida buena propia), sino que la misma ciudad que garantiza el acceso a bienes sociales que prolongan la vida (en términos de recursos y normas) trata fragmentariamente a los sujetos que la habitan, al considerarlos únicamente en tanto productores o consumidores. Así impuesta, la lógica de la vida⁷ considera las transiciones que se dirigen a ocupar tales sitios, y, en la medida en que las personas no encajan en alguna de tales funciones, se convierten en una presencia desestabilizadora o en los “superfluos” a los que se refiere Zigmunt Bauman en *Vidas desperdiciadas*, quien, sin centrarse

⁶ Es el caso de los asentamientos de migrantes guerrerenses en Yurécuaro, Michoacán, quienes, para participar en labores agrícolas, han dado lugar a “refugios” permanentes, los cuales implican, por un lado, rupturas, y, por el otro, dificultades para arraigarse en el lugar de destino (García Anguiano, 2016).

⁷ Utilizo aquí el concepto de *lógica de la vida* como la articulación del orden vital con aquello que se espera de los seres humanos en cada etapa de su existencia, la cual queda establecida a partir de la división social del trabajo.

específicamente en los seres humanos envejecidos, los abarca en su análisis, describiéndolos en los siguientes términos:

Ser *superfluo* significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso —sean cuales fueran las necesidades y los usos que establecen el patrón de utilidad e indispensabilidad—. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, si no mejor, sin ti. No existe razón palmaria para tu presencia ni obvia justificación para tu reivindicación del derecho de seguir ahí. (Bauman, 2015: 26)

La hipótesis que guía esta presentación pone en duda la idea de que el rechazo a la vejez tiene su origen en una tendencia humana motivada por el temor a la propia decadencia, lo cual nos parece una reducción a la que es fácil llegar si se aísla la evidencia histórica. Propongo, en cambio, problematizar dicho rechazo ubicándolo dentro del proceso material que otorga marco a nuestra experiencia, es decir, poner atención tanto al modo en el que se genera materialmente nuestra realidad, como a la manera en la que, al producir materialmente nuestro mundo, los espacios que ordenan nuestras narrativas de vida se vuelven cada vez más estrechos. Aquí emerge el problema que se analiza en el presente texto, porque se considera la lógica de la vida como un proceso del todo natural, sin observar que la división social del trabajo administra el orden vital, estandarizándolo. Así, tenemos que el orden vital tiene una relación directa con la manera en la que se produce el mundo *con sentido* (en términos más filosóficos, *espiritual*); entonces, pensada a través de su función, la clasificación etaria no tiene como centro de consideración la experiencia vital de los individuos, sino mantener y preservar el modelo de mundo, utilitario y productivo, que se genera por medio de las instituciones. En el diseño de las ciudades, en el modo en el que habitamos, cada vez se estrecha más el espacio de realización de la individualidad del adulto envejecido. De manera sucinta, los conceptos por tratar

en este análisis son *corporalidad, subjetividad y espacio*, ubicados en el horizonte de la vida cotidiana, en donde encontramos una forma de violencia estructural manifestada en la exclusión que implica la reducción del espacio vital.

Deseo ubicarnos en el ámbito de la vida cotidiana (y no en el marco del discurso jurídico o directamente de las teorías de la justicia o visiones especializadas, como la gerontología social o la demografía), por considerar que es el medio en el cual la experiencia se realiza y, por tanto, se presentan las contradicciones. Para penetrar en tal análisis, desde una perspectiva filosófica, es necesario desplegar la unidad de la experiencia, de cuyo ejercicio obtenemos corporalidad, subjetividad y espacio. Sin embargo, debo recalcar que principalmente corporalidad y subjetividad son indisociables en la experiencia concreta: ni el cuerpo es un residuo de la comprensión de sí, ni el modo en el que la actividad de la conciencia se realiza prescinde del cuerpo.

El antropólogo David Le Breton (2002) despliega la complejidad de tal unidad en su estudio *Antropología del cuerpo y modernidad*, que inicia refiriendo el modo en el que nos apropiamos corporalmente del mundo, y, aunque en esa primera referencia enfatiza el carácter simbólico de tal apropiación, a lo largo de su exposición, el aspecto espacial es ineludible. Observemos, pues, que tanto las marcas de nuestra identidad (colocadas como uno de los puntos fundamentales de nuestra subjetividad) como la apropiación del espacio a través del cuerpo nos remiten a la experiencia concreta; en otros términos, no son una abstracción; sin embargo, la vejez sí lo es.

Hasta hace poco tiempo, teóricos sociales coincidían en que en el orden de lo cotidiano, muerte y vejez se postulaban como los innombrables de la modernidad. Sin embargo, debemos reconocer que, en la actualidad, con mayor frecuencia, ambos términos están presentes tanto en los discursos públicos (de saber y políticos), como en la mercadotecnia conductual, aunque, evidentemente, para tener presencia tienden a

escondese sus rasgos conflictivos, tanto en las imágenes como en las palabras, haciendo referencia a ella en su abstracción.

En la marcada tendencia al uso de un lenguaje correcto, es evidente que actualmente sólo la poesía o la literatura pueden usar la palabra *viejo* referida a un ser humano (el término *vieja* se considera con una carga peyorativa mayor), pues, tanto en el discurso ordinario como en el oficial, todos nos obligamos a decir *adulto mayor* o *tercera edad*. El ser humano senescente puede ser referido a condición de que se usen los términos políticamente correctos; ahora bien, tal cuidado de las palabras coincide con una auténtica preocupación en el orden público por un sector de la sociedad cada vez más visible y, en algún sentido, desestabilizante. No obstante, se debe observar que el lenguaje no es únicamente referencialidad, ni el mero traductor de la experiencia; se trata más bien del modo de presentarse de la experiencia determinada, por lo cual tenemos que, del mismo modo en el que se ha reflexionado sobre la enfermedad como construcción social, también se ha ido incorporando a la senescencia como un estado aceptable de la vida y no como enfermedad fatal.

Al reconocer la determinabilidad de la experiencia a través del lenguaje, llama la atención el modo en el que, en los discursos relacionados con la salud pública, se asocian los aspectos biológico, jurídico, económico y existencial de vejez y muerte. Si consideramos filosóficamente la cuestión, es necesario señalar que, como toda experiencia humana, en la vivencia y comprensión de la decadencia del cuerpo no hay nada absolutamente natural (es decir, determinado de manera biológica o material), ni enteramente asignado por el pensamiento (es decir, construido de forma cultural o sociológica), sino que en la constitución y comprensión de nuestro saber del mundo emergen los modos en los que nos movemos en él: creamos la realidad del mundo del mismo modo en el que éste nos determina. En el mundo no encontramos la vejez, sino las cosas

añosas o a las personas con una trayectoria vital que ha dejado marcas en su cuerpo y en su carácter.

Consideremos brevemente la cuestión tomando en cuenta los sedimentos culturales, y reconozcamos, por un lado, que la simbología del Renacimiento ha sido una fuerte influencia para formar la imagen del viejo avaro, decadente y enfermo.⁸ Por otro lado, en la organización burocrática de la vida moderna, el saber médico ha adquirido un papel fundamental en la definición de la vida de las personas,⁹ de manera que no sólo ha participado en la formación de un estándar desde el cual organizar y proyectar las funciones vitales, sino que también ha establecido diferencias sociales importantes, hasta el punto de que la salud (e implícitamente la longevidad) aparece como un bien de posición. Esta idea, cristalizada en la vida emocional de nuestras sociedades, rechaza la posibilidad de que la vida se extinga en cualquier otra etapa (es decir, niega nuestra condición finita); sugiere que, más que alcanzar una “vida lograda”,¹⁰ consideremos a la vida extendida el mayor tiempo posible. De

⁸ Respecto a la relación entre la melancolía y el hombre viejo, así como el proceso por el cual adquiere una forma simbólica, el estudio de Klibansky, Panofsky y Saxl (2018) resulta imprescindible; sin embargo, se debe resaltar que no se trata de una idea generalizada del Renacimiento, como testifican las palabras laudatorias hacia los ancianos de Leonides Alberti, o bien, el texto *Sobre la vida sobria* de Luigi Cornaro, quien presenta una experiencia muy afirmativa del proceso de envejecer (Burckardt, 1985: 107).

⁹ En el “capítulo 2. Una conciencia política” de *El nacimiento de la clínica*, Foucault (2009: 42-62) detalla el modo en que se desarrolló este proceso, fundándose un *clero de la terapéutica*, cuya tarea de velar por *la salud, la virtud y la felicidad*, le condujo a estandarizar la vida sana y registrar el *Estado civil de la patología*.

¹⁰ Considérese en contraste con una filosofía como la de Séneca (tomada en sentido filosófico y no como arenga moral), en cuya *Consolación a Marcia* (2001: 21, 1-6) afirma que una vida que “alcanza la meta del tiempo otorgado” no queda trunca. Se trata de una existencia completa en relación con su concepción de la naturaleza humana racional, que es la tarea por realizar de cada individuo.

esta imagen, resulta la vejez como una etapa “natural”, y en su naturaleza está el ser el final de la vida, en lugar de comprenderla como un periodo más de la existencia humana, tan peligroso o pleno como los anteriores, con lo cual los rasgos identitarios se ampliarían y no se restringiría al estado del cuerpo. Así, el conflicto por encarar es la reducción del ser humano senecto al estado de su cuerpo, pues, considerado así, la determinabilidad biológica se convierte en el rasgo identitario sobresaliente.

En este punto, más que reparar en los lugares comunes por los cuales se equipara a la persona senecta con calificativos que exponen la infravaloración o vulnerabilidad de la vejez, es necesario reparar en el uso teórico en filosofía de determinabilidad y determinación al elaborar un concepto, para obtener una perspectiva suficientemente crítica del término *vejez*.

En la lógica del siglo XIX, *determinar* comenzó a significar delimitar demarcando o definiendo un concepto, es decir, nombrando las características que lo diferencian de otros (Inwood, 2015). Asimismo, comprender un concepto desde su delimitación quiere decir aprehender su especificidad objetiva más que por mera intuición. La determinación en el ejercicio del pensamiento moderno involucra aquello que por completo satisface la naturaleza del concepto. Así, ante el concepto *vejez* en su elaboración como idea universal, no vale mantener únicamente oscilaciones semánticas, como lo añoso o lo desgastado, sino que, justamente porque la determinación y la determinabilidad en relación con lo real cobra un sentido evaluativo y clasificatorio (Inwood, 2015: 222), se impone la necesidad de la norma, es decir, la completa objetividad ante la cual se considere la efectividad del concepto. Esto, en la vejez, es harto complicado y contradictorio.

Considero importante detenerme en este rasgo de abstracción de la vejez, porque es una vía más para mostrar que no se puede sostener una concepción esencialista de lo que un anciano es (las otras vías son la antropología y la historia). Ciertamente es

que, si consideramos la completitud de la vida como un conjunto cerrado cuyo límite es la muerte, la vejez aparecería como el último episodio, es decir, ponemos en cuestión que “esencialmente” se trate del periodo en el que la vida entra en decadencia; sin embargo, marcar las fronteras de ese espacio de vida sin tales referencias no es algo simple. En tal sentido, me adhiero a Norbert Elias, quien nos recuerda que el ser humano es un proceso, aunque —como él mismo afirma— nos olvidamos frecuentemente de esta cuestión, porque “suele quedar encubierta al predominar en la reflexión una fuerte tendencia a reducir las cosas a un estado”,¹¹ y, junto con ello, nos permite señalar que objetivamente no hay un punto de apoyo desde el cual se pueda fundamentar un discurso prescriptivo que dicte el modo en el que cada ser humano se deba conducir, de acuerdo con su grupo etario.

La determinabilidad del concepto irrumpe de la necesidad de objetivar aquello que se observa, de modo que toda conceptualización se elabora a partir de la materialidad del mundo en el que aparece como preocupación; de esta suerte, no es que la preocupación y consecuente problematización sobre la vejez sean recientes, más bien se debe observar que la clasificación de la población en grupos etarios y su correspondiente ordenación en funciones, necesidades y deseos tiene que ver con la configuración del mundo moderno, y responde a usos específicos que deben ser diferenciados.

La complejidad de la cuestión es que lo que trata de integrarse en la elaboración conceptual de la vejez procede tanto de la determinabilidad biológica, como del orden social, con lo que sus bordes son muy ambiguos. Desde el observatorio

¹¹ “Se pone de manifiesto la necesidad de desarrollar un modelo social multidimensional, proceso de relación del hombre con la naturaleza, el proceso de la convivencia de personas dentro de una unidad de vida y su convivencia consigo mismo” (Elias, 2002: 101).

de la naturaleza biológica podría invocarse la definición de *envejecimiento* como declive funcional de los órganos y tejidos del cuerpo. Sin embargo, de acuerdo con investigaciones recientes,¹² el mismo podría comenzar a los 25 años de edad. Si frente a este argumento se desearan tomar en cuenta las incidencias de las enfermedades crónico-degenerativas en una muestra de población, tendríamos la objeción (a mi juicio, válida) de Canguilhem (1984), quien, en *Lo normal y lo patológico*, muestra las dificultades fisiológicas de establecer una definición promedio para los seres humanos (el “hombre medio”), pues, en último término, “[s]i se puede hablar de hombre normal, determinado por el fisiólogo, es porque existen hombres normativos, hombres para quienes es normal hacer quebrar las normas e instruir nuevas normas” (Canguilhem, 1984: 124).¹³ Si, en contraste, nos colocamos del lado de la construcción social, tenemos que lo dominante es la idea de productividad, marcada por ritmos vitales regulados por el modo de producción específicamente capitalista.¹⁴ Considerado desde tal eje, la

¹² *El Tiempo* (2019). “El envejecimiento empieza a partir de los 25 años: Científica”, en línea.

¹³ En su comentario, Guillaume Le Blanc nos explica de Canguilhem: “El hombre normativo es el hombre creador de sus propios valores, sean estos vitales o sociales. Desde este punto de vista, el hombre normal no es el hombre de laboratorio reducido a una norma única de funcionamiento, ni siquiera el hombre medio aprehendido mediante una objetivación externa: es el hombre normativo ‘para quien es norma romper las normas establecidas e instituir otras nuevas’ [...] El hombre normativo se convierte en el hombre del desvío” (2004: 60).

¹⁴ Desde la perspectiva de la gerontología social, se ha conceptualizado este fenómeno en la teoría de la desvinculación, según la cual “la vejez es un período en que tanto el individuo que envejece como la sociedad se separan recíprocamente. Este proceso de desvinculación se trata como natural, universal, con fundamentos biológicos y como una parte normal del ciclo vital” (Díaz-Tendero Bollain, 2011: 53). Sin embargo, esa “naturalización” de las funciones se problematiza (en alguna medida) con las teorías de la continuidad y de la actividad, las cuales, no obstante, mantienen una

vida de los individuos —previa a la madurez productiva— es de preparación y tránsito para llegar a la plenitud productiva, y, una vez que se alcanza ese umbral, se debe permanecer por un margen de tiempo también limitado, pues ha de dejarse espacio a las nuevas generaciones.¹⁵

Desde el punto de vista de la productividad, no hay un rito de paso claro, la jubilación es más una situación forzada, que empuja a los individuos fuera del campo de la producción de primer orden, la cual, lejos de representar un tiempo propio para los adultos retirados, los reubica en una productividad precaria que pone de manifiesto los rezagos acumulados en su trayectoria de vida, puesto que, si se ha envejecido sin profesión y con trabajos precarios, la pobreza se acentúa; si, por el contrario, se ha dedicado la vida por entero al trabajo, la propia subjetividad y las relaciones afectivas suelen aparecer desgatadas. Como es claro, ambas condiciones son resultado de procesos vitales concretos, los cuales no indican un factor determinante común que señale efectivamente la marca de la vejez.

No obstante, el lugar común de la perspectiva abstracta en las ciudades occidentales (de la cultura de masas capitalista) es la idea de deterioro, el declive de los cuerpos que se proyecta en la imagen. La complicación para delimitar la etapa del envejecimiento se debe, entre otras cosas, a dos factores principales: por un lado, la expectativa de vida que se ha extendido de manera masiva en las concentraciones urbanas, dada la infraestructura principalmente sanitaria que alarga la vida (aunque no atenúa

posición “naturalista” del proceso de envejecimiento, con escasa o nula consideración a la posición social que los mismos individuos tienen en el desarrollo de su narrativa de vida.

¹⁵ Evidentemente, se trata de un bosquejo en abstracto, puesto que en sociedades *profundamente desiguales* las expectativas respecto al desarrollo de la lógica de la vida no son homogéneas. Véase, en particular, el capítulo “De la desigualdad a la fragmentación”, de Gonzalo A. Saraví (2015).

los padecimientos); es decir, a diferencia de otras épocas tenemos a mucha gente longeva, y, por otro lado, la diversidad de las ocupaciones y el tipo de habilidades que exigen, las cuales desgastan de manera distinta los cuerpos; es decir, definidos desde la productividad —según el trabajo que hagan las personas—, sus habilidades se pueden intensificar con la edad avanzada o mermar muy pronto. Y, sin embargo, esta manera de ordenar a la sociedad por grupos etarios es necesaria, particularmente si consideramos como una de las funciones más importantes del Estado la de proteger a los miembros más vulnerables de la sociedad. Considerada así la cuestión, el establecimiento del umbral de la vejez tendría que responder, no a la definición normativa de los sujetos a los que considera, sino a los ejes desde los cuales se articula una función. Ahí es donde tiene su pertinencia y justo debate.

Así, en el ámbito específicamente jurídico, en la legislación mexicana, por ejemplo, se han generado leyes que protegen del maltrato y el abandono a los adultos mayores, por lo cual es necesario definir con toda claridad al sujeto que se protege a partir de los 60 años. En el nivel de la salud pública, particularmente en la labor de educar en salud a la población y administrar los cuerpos, la partición etaria, formulada desde la generalización de las incidencias de las enfermedades, cubre también su propia función. En suma, en el orden social en el que se gobierna a los cuerpos, la clasificación etaria tiene una función de administración del orden vital. Pero éste no es inocente, pues considera un modelo de individuo “medio”, pensado como individuo productivo, a partir de cuyas habilidades se pueden establecer sus funciones, de manera que la enfermedad, la discapacidad o las opciones distintas aparecen como residuales, a las que, no obstante, se tiene que atender.

Insisto en el problema de la clasificación etaria porque en la traslación hacia la comprensión de sí de los individuos es donde se incoan los rechazos. No perdamos de vista que la

desarticulación de los procesos vitales a los que nos enfrentamos en el rechazo a la vejez ya no es el conflicto de las generaciones jóvenes que se oponen a una supuesta gerontocracia, sino una ausencia de realización de un proyecto vital, tal como Weber había encontrado en la sociedad burguesa. No es casual que, definida la trayectoria vital desde las obligaciones que se asumen (trabajo, pareja y patrimonio), la juventud se extienda cada vez más, y, encontrando también una marcada inconstancia en el mismo eje, los umbrales de la vejez sean borrosos. La juventud ya no es el periodo en el que se toman las decisiones para toda la vida, pues *toda la vida* se transforma en cualquier momento, lo cual exige a los sujetos mantenerse vitales, no juveniles sino en el *juvenismo*;¹⁶ por ello, se tiene que mantener cautela antes de aceptar conceptos tales como *madurescencia* como clasificación etaria (supuestamente fundamentada en procesos hormonales, así como de liberación de responsabilidades) y observar que tales ampliaciones o nuevas definiciones de las clasificaciones etarias corresponden a un debilitamiento del trabajo. Los individuos no pueden acceder a empleos que les garanticen la estabilidad suficiente para proyectar un patrimonio y una familia, del mismo modo en el que los adultos deben mantener una apariencia juvenil para competir y mantenerse en empleos que, igualmente, son tambaleantes.

Reformulemos lo dicho hasta aquí. La organización política de la modernidad, en donde el papel del Estado de bienestar ha sido hacerse cargo de los miembros más vulnerables de la

¹⁶ Término acuñado por Robert Redeker para señalar el culto a la juventud, en el que las rebeldías y potencialidades están presentes en una promesa latente de realización de la vida, pero, en realidad, inalcanzable: “si nuestro mundo no está hecho para los jóvenes, si éste les impide entrar en la vida, vivir en las condiciones decentes como las que tuvieron sus padres, tampoco está hecho para los viejos, condenados a no vivir su edad, a rechazarla y a disimularla” (Redeker, 2017: 21).

sociedad, requiere de una comprensión cabal de la población, lo cual explica el proceder específico de la clasificación etaria, particularmente a partir del siglo xx. El conflicto transindividual ocurre cuando ésta se convierte en medio de distinción, no sólo por integrarse en la autocomprensión de los individuos, sino porque, siguiendo el proceso de clasificación social, obtenemos, ya sea una segregación en nombre de la protección, o bien una expulsión de los ancianos de los espacios vitales compartidos, lo que genera su exclusión o, en términos espaciales, su expulsión al no-lugar de la población que envejece.

La demografía ha tenido el acierto de destacar al envejecimiento como problema en América Latina. La alerta ha surgido al resaltar su comparación frente a Europa, a la cual le llevó 200 años alcanzar los niveles de una amplia población envejecida, en contraste con países como México, donde el proceso se está completando en un margen de 50 años (Díaz-Tendero Bollain, 2011: 64).

Ahora bien, debe remarcarse que tal incremento demográfico se concentra principalmente en las ciudades, en donde la infraestructura, el drenaje, el agua potable y, en alguna medida, la atención médica posibilitan alcanzar una media de vida mayor. Sin embargo, por esa misma infraestructura, la ciudad moderna es desvinculante¹⁷ y, junto con ello, violenta. Para resaltar el problema del que me ocupo —y que podría minimizarse a la luz de cuestiones más evidentes, como la pobreza en la que vive 45 por ciento de ellos—, se esperaría que el diseño de la ciudad posibilitara la vida cívica, principalmente en la articulación de los cuerpos que transitan, se manifiestan y, en última instancia,

¹⁷ Al menos desde la tríada que señala Richard Sennett: “Rapidéz, evasión, privacidad” son las características que moldean el entorno urbano (1997: 390).

proyectan un destino común.¹⁸ A esta forma deseable de interacción social Richard Sennet le llama *sociedad porosa*.

Es complicada la aprehensión del concepto *espacio*, porque, como señala el Kant de la *Crítica de la razón pura*, desde un punto de vista filosófico, se trata de una condición de posibilidad, a la par en la que el lenguaje de la física y las matemáticas aparece como una abstracción, del mismo modo en el que es creación que se genera en el movimiento. Si se hace un esfuerzo para su comprensión siempre (aunque se utilice como lenguaje metafórico), es necesario referirlo a la experiencia, y tal experiencia se realiza por la corporalidad, las emociones y el pensamiento.¹⁹ En función de tal experiencia, pensamos que el espacio es un algo concreto, en tanto lo podemos señalar ostensiva o discursivamente, e incluso orientar nuestros movimientos, percibir objetos, localizarlos y localizarnos respecto a ellos en el espacio. Así descrito y abierto, nos remite a la idea de espacio físico, al medio en el cual se ubica y mueve el cuerpo, horizonte abierto o cerrado, que adquiere su espesor específico en tanto lo significamos y lo convertimos en lugar.²⁰

¹⁸ “Desde la Atenas de Pericles al París de David, la palabra ‘cívico’ ha implicado un destino entrelazado con otros, un cruce de suertes. Para un griego de la época de Pericles o para un romano pagano de la época de Adriano era inconcebible que su suerte estuviera separada de su ciudad [...] En el mundo moderno, la creencia en un destino común sufrió una curiosa división, oponerse a las reivindicaciones de las multitudes y privilegiar las pretensiones de los individuos” (Sennett, 1997: 393).

¹⁹ A pesar de la referencia más simple a lo espacial, “el lugar donde se pisa y que se extiende donde abarca la mirada”, los medios por los cuales lo aprehendemos están en relación directa con los recursos culturales con los que lo pensamos, como explica Javier Maderuelo: “El concepto de espacio que el hombre actual posee está en relación con el conjunto de ideas que ha sido capaz de formar en el cerebro” (Maderuelo, 2010: 12).

²⁰ El espacio vital al que se refiere Mitscherlich: “En las ciudades los hombres se crean un espacio vital, así como un campo de expresión dotado de miles de facetas, pero de rebote, esta forma de ciudad contribuye a formar el carácter social de los habitantes” (Mitscherlich, 1965: 9).

Sin embargo, la concepción misma de lugar tiene matices muy específicos. A diferencia de la ciudad medieval, la cual se caracteriza como un conjunto jerarquizado de lugares en donde el espacio funciona como sitio de localización (asegurado por el universo cerrado), en la modernidad la apertura al espacio infinito disuelve al lugar. Debido a que la extensión sustituye a la localización, en nuestros días lo que tenemos por *lugar* son *emplazamientos*, es decir, el espacio comprendido como ubicación: redes de relación que se definen por su carácter, ya sea estático, de circulación o de clasificación; en fin, relaciones que tejen redes que nos permiten definir la posición en la que estamos en cada momento, sea con las cosas o con otros sujetos. Tales relaciones —que podemos comprender con la profundidad del discurso foucaultiano— se manifiestan en términos de poder/saber y obtienen su significado pleno en función del fin que persiguen, sea éste tácito o explícito, pero en relación con tal fin se establece la norma a través de la cual se conforman las subjetividades, es decir, la manera en la que los individuos se reconocen a sí mismos en términos de “normalidad”.

Dicho de una manera más simple, los emplazamientos son los lugares en los cuales se desarrolla la narrativa de vida de cada uno, y adquiere su sentido y su aceptación. En palabras de Foucault:

El espacio dentro del cual vivimos, por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es en sí mismo un espacio heterogéneo. Dicho de otro modo, no vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior sería posible situar individuos y cosas. No vivimos en el interior de un vacío coloreado por diferentes tornasoles, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto. (Foucault, 1999b: 434)

En la experiencia de la ciudad contemporánea podemos percibir tales emplazamientos. Cabe señalar que, si bien en el modelo de la ciudad industrial es donde aparecen las principales problemáticas disruptivas (violencias), vale más actualizarlas y llamarlas productivas, puesto que, si bien sus funciones pueden ser principalmente administrativas, despliegan un flujo económico que organiza y marca el ritmo de la vida de sus habitantes. Con tal aclaración, observemos tres características que vulneran especialmente a la población envejecida.

Se debe observar que, lo mismo que en la ciudad industrial, las ciudades productivas separan a sus habitantes en linderos de clase que, si bien se definían en función de su capacidad económica, en última instancia segregan a la población envejecida. En palabras de Sennett: “fundamentalmente, la gentrificación es un proceso por el cual el setenta o setenta y cinco por ciento pobre de una población se vuelve vulnerable a la expulsión de la que es objeto por la cuarta parte de la población rica de una ciudad, ya sea por el aumento de los alquileres o porque los propietarios pobres se ven seducidos a vender” (Sennett, 2019: 180). El propio Sennett refiere un barrio modernizado en Shangai, en donde los principales desplazados son los ancianos. En la Ciudad de México, uno de los modos en los que este fenómeno se lleva a cabo queda en evidencia en el hecho de que, a pesar de que se demuestre capacidad económica para rentar un predio, los caseros difícilmente aceptan rentar a una persona mayor de 50 años. Entre más se incrementa la edad, menos posibilidad se tiene de conseguir una vivienda a renta.

Otra característica de la ciudad productiva es que la mayoría de sus espacios se ordenan como vías de tránsito que se caracterizan principalmente por la velocidad. La velocidad no sólo se configuró como una de las principales marcas de frontera dentro de las mismas ciudades, enarbolando con ello su rasgo de modernidad, como Marshall Berman mostró detalladamente en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, respecto al Bronx, en

Nueva York; esto no sólo generó fuertes marcas en el territorio, sino que, también, como se detiene a mostrar Le Breton (2002: 161-167), desensibilizó el cuerpo de los transeúntes. A juicio del antropólogo francés, el propio cuerpo se convirtió en el obstáculo, al desear avanzar en los grandes flujos de la ciudad productiva. Utilizando el calificativo del filósofo Byung-Chul Han, la *sociedad del rendimiento* que habita en estas ciudades debe apresurarse, todo el tiempo, por lo que el ritmo corporal de las personas vulnerables no tiene lugar. Los espacios más importantes de la ciudad son espacios de tránsito: no hay lugar para el paseante. Y la planeación urbana, en todo caso, mueve los flujos de tal suerte que quienes no van a producir deben mantenerse en movimiento hacia el consumo.

Ahora bien, es notorio que en la Ciudad de México, al menos, la atracción de los escaparates en la calle se ha movilizad o hacia los grandes centros comerciales, en donde es evidente también la distribución espacial organizada intensamente hacia el consumo y la búsqueda de movilidad constante. Cerca de los restaurantes de alto costo aparecen las tiendas espacia s y las librerías. En el diseño de los centros comerciales más recientes, los establecimientos de comida rápida (consumo de bajo costo) se encuentran en los lugares oscuros o aislados, en los cuales se corta la circulación. En el resto de los complejos, las escaleras eléctricas y los pasillos promueven un movimiento incesante, de modo que, aunque haya dispositivos y rampas para las corpora lidades que se sirven de sillas, muletas o bastones, la disposición del espacio las expulsa por el ritmo del movimiento. En suma, no se generan auténticos lugares en esos aparentes paseos.

A inicios del siglo XXI, en las colonias de la Ciudad de Méx ico, se designaron espacios llamados *jardines de la tercera edad*, cuya finalidad era demarcar un espacio para el solaz de adultos mayores. Sin embargo, en casi todos los casos, fuera porque se trataba de lugares enrejados o por la inseguridad de la zona, los adultos mayores no los frecuentaron, y fueron colonizados por

la delincuencia. Antes de que estos espacios existieran (generados por decisión política, pero con un rotundo fracaso en la práctica), la costumbre de las personas mayores en muchas ciudades era sentarse en sus puertas por las tardes y charlar con los vecinos. Se trata de un gesto simple que, en su sencillez, generaba comunidad. En la actualidad, dicha práctica se ha perdido, principalmente por el peligro que acecha debido al incremento de la violencia y la corrosión social. Es notorio que el lugar de los adultos mayores se volvió de puertas hacia dentro.

Lo que deseo destacar con estos indicadores es que, por un lado, debido a que el ritmo de la producción y el consumo es de una velocidad acelerada, por más que se establezcan normas como rampas o accesos especiales, el ritmo corporal lento queda excluido, por lo que muchos adultos mayores son expulsados; por otro lado, la designación de espacios por decreto fracasó. Sin embargo, debe observarse lo que ocurre en algunos parques abiertos, no segregantes y en los cuales se establecieron actividades, muchas veces espontáneas: personas de diferentes edades —los adultos mayores incluidos— han tomado estos espacios para desarrollar actividades recreativas integradoras, como el baile, pero por los propios intereses de la comunidad, es decir, no por designio ni consumo, lo cual constituye un ejemplo de espacio poroso.

Una tercera característica —y una de las más conflictivas— es que con la ciudad industrial surge el concepto de *vivienda social*, y, a pesar de que en algún sentido ésta alivió las condiciones de vida de la clase obrera en Europa a inicios del siglo xx (en México también deseó ser un proyecto planificado de desarrollo social), se trata de espacios muy reducidos para que la familia habite. Esta característica deja ver, principalmente, que las urbes están hechas más para el trabajo productivo que para ser habitadas, y que, en el caso de las familias ampliadas, como sucede más frecuentemente en México, el espacio vital del adulto mayor se constriñe cada vez más. En esta reducción se va manifestando el *no-lugar* de la población envejecida.

La contradicción más acuciante de tal situación es que precisamente quedan fuera del trabajo que ellos materializaron en tales espacios. Sobre todo porque —como ya se ha señalado— las nuevas generaciones tienen graves conflictos para acceder al nivel económico que tuvieron sus padres; por ello, al no lograr forjar un patrimonio, se quedan junto con las nuevas familias que forman, y quien más resiente la pérdida del espacio es el adulto mayor.

La preocupación por cumplir las exigencias básicas de una sociedad que se aproxime a una formulación racional de la justicia, en términos de distribución de bienes necesarios y cargas escasas, por su urgencia, termina por encubrir los procesos que configuran la subjetividad contemporánea, una subjetividad cuyo conflicto se manifiesta en su corporalidad. Porque, en efecto, el espacio urbano se plantea dos cuestiones cruciales que frecuentemente chocan entre sí: preservar la unidad autónoma de la persona y coordinar la actividad múltiple con un destino común. Sin embargo, ambas cuestiones operan con la concepción de un sujeto que se realiza en ellos: el sujeto productivo —un adulto medio—, para el cual el ser humano envejecido resulta una anomalía, cuando no un obstáculo.

Norbert Elias, en una conferencia pronunciada en 1983, a propósito de la vejez y la muerte, resaltó la observación del envejecimiento como anomalía desde el punto de vista de los otros grupos etarios, al reflexionar sobre el modo en el que las personas más jóvenes reaccionan frente a los ancianos: “no pueden imaginarse en una situación en la que sus propias piernas o su propio tronco no obedezca a su voluntad como de manera normal lo hacen” (Elias, 1987: 110); en tal reflexión, señalaba el escaso tratamiento que se daba al tema, es decir, si bien el avance en conocimientos de la determinación biológica de las funciones del cuerpo y las condiciones conductuales de las personas clasificadas en grupos etarios eran enormes, su observación se centraba en un punto más específico: “la experiencia misma de envejecer”.

Del momento en el que el sociólogo alemán expresó su consternación a nuestros días, la cuestión se ha transformado en algunos sentidos, no sólo por el surgimiento de una gerontología que se ocupa del espectro biopsicosocial, cuyo primer congreso en Estados Unidos se llevó a cabo en 1947, sino también porque el hecho de que el discurso médico asuma que la condición senescente no es una enfermedad —y menos una enfermedad fatal— se puede considerar como un intento de superar la idea de que la vejez es una desviación de la norma social. En términos sociales y a su propio paso, la cuestión también ha tomado su propio cause. Considérese, por ejemplo, que en una entrevista al historiador de las mentalidades, Philippe Ariès, publicada en 1983, éste afirmaba que la actitud de una generación era aceptar la muerte, pero no la vejez, lo cual se explicaba para él en la medida en que los hombres que tienen 90 años son poco numerosos. El punto al que llama la atención es la *visibilidad* de los ancianos: los adultos mayores cada vez son más visibles, y no únicamente debido al incremento demográfico, sino porque reclaman un lugar. No obstante, la contradicción frente a quienes están en edades productivas sigue presente.

Expondré de la manera más esquemática posible la cuestión, sin dejar pasar un punto destacable: se trata de la velocidad con la cual se generaliza el conocimiento, y, en alguna medida, ésta muestra transformaciones sociales. Desde las preocupaciones expresadas por los sociólogos referidos a la elaboración del discurso crítico de la gerontología, hasta la transformación de la imagen publicitaria de las mujeres senectas, pasaron alrededor de 40 años.

Una señal de la preocupación por el modo en el que se envejece con perspectiva de género por parte de gerontólogos mexicanos aparece en el texto *Construcción social de los cuerpos y la vejez en México*, en donde los autores señalan, principalmente, las abundantes imágenes en los medios masivos de varones mayores que encarnan los valores del capitalismo, principalmente la seducción y el éxito social. Sin embargo, la publicidad,

asumiendo el discurso de la corrección política, ha transformado notoriamente las circunstancias.

En la campaña publicitaria de 2010 de El Palacio de Hierro, causó asombro y admiración la presencia de la modelo octogenaria Carmen Dell’Orefice. En adelante, la imagen de mujeres mayores proyectando valores de belleza y seducción se hicieron más frecuentes, con mayor presencia en las redes sociales, en donde muestran sus habilidades corporales, francamente sorprendentes. El reproche que en 2014 se hacía a la ocultación de sus cuerpos y la negación de la sexualidad femenina se derrumba del todo frente a Hattie Retroage, una mujer de 84 años, muy popular en Instagram y usuaria de Tinder, quien se presenta como *coaching* de acuerdo con su experiencia sexual exitosa con hombres jóvenes. En fin, los adultos mayores son visibles en los medios, pero se debe observar que cumplen con la condición que Byung-Chul Han ha señalado en *La salvación de lo bello*: su imagen aparece pulimentada, sin porosidades, o bien, si se arriesgan a mostrar las arrugas, deben estar impregnadas de *jovenismo*, según el término de Robert Redeker que ya he señalado.

Al margen de la mayor problematización que requiere comprender la formación de la imagen y su importancia en las sociedades de masas, de esta visibilidad de los ancianos quisiera destacar tres puntos. Primero, muy de cerca con la explotación comercial de su imagen, irrumpe una nueva categoría etaria, la *madurescencia*, que pretende agrupar a adultos mayores jubilados o próximos a la jubilación, descargados de la crianza de los hijos, con la suficiente capacidad de consumo para comprar un estilo de vida juvenil, en términos de Le Breton; esto implica el riesgo y la ausencia de responsabilidad. En la lógica de la vida marcada por las urbes productivas, este grupo etario se colocaría específicamente en el consumo, y, a pesar de que el principal aspecto de tal consumo es la aventura (viajes, fiesta, sexo), el más importante de los productos que se le ofrecen es la salud, haciendo pasar por tal a la cosmética rejuvenecedora.

De lo anterior surge el segundo punto que me interesa destacar, la generalización de una idea: la “vejez exitosa”, la cual encubre una actitud moral, según la cual la salud es responsabilidad de los actos voluntarios de cada persona, lo que genera un riesgo de salud mayor, puesto que provoca neurosis y desgasta la subjetividad, como sugiere el psicoanalista británico Rafael Euba. No obstante, la mayor tensión que genera tal idea, al menos en los debates actuales, es que en función de tal atribución de responsabilidad se otorgue y organice el acceso a la salud, de modo que la situación actual del cuerpo parecería traer a cuenta las consecuencias de las decisiones tomadas de manera aislada, sin la relación que la carga de la vida laboral ha generado.

Finalmente, si bien la búsqueda de la afirmación de sí es una de las exigencias en la realización del individuo pleno, no se deben confundir imagen y cuerpo. El sociólogo Georg Simmel (1992) remarcó muy pertinentemente que la metrópolis moderna —en particular, la cultura de masas— se basa principalmente en la visibilidad, de ahí el impacto para quienes reflexionan sobre las imágenes publicitarias; sin embargo, reitero, subjetividad y corporalidad son indisociables, y la movilidad y motilidad del cuerpo crean el espacio y otorgan significado al lugar. En resumen, se sobrevalora la imagen y se soslaya la corporalidad, la experiencia de ser sujeto.

Regresando a la observación de Philippe Ariès y considerando las oscilaciones de la presencia de la imagen de los adultos envejecidos, resulta significativo el diagnóstico del antropólogo Louis-Vincent Thomas (1983), quien, en su investigación sobre la vejez en el África negra, destaca la importancia de la presencia constante de los individuos envejecidos, junto con una valoración positiva de su longevidad y las muestras de la misma. En contraparte, la naturalización de la idea de que la conducta de los individuos se norma a partir de la concentración en grupos etarios irrumpe más como un efecto de discursos de saber que crean las distancias entre sujetos. De esta suerte, y en aras de pensar la integración en un *nosotros*, más

que pensar a la vejez como un grupo vulnerable que requiere reivindicación, es necesario observar que tanto en sus cuerpos como en sus condiciones de vida se observa la sedimentación de los rezagos sociales, la precariedad de los trabajos y sus efectos, además de la acumulación de desventajas. Finalmente, si aparecen como población supernumeraria y desestabilizante, es porque el modo en el que se producen las condiciones materiales de vida los coloca en tal posición.

Para cerrar este análisis, llevemos nuestra atención a la elaboración de los derechos que se reclaman para los adultos mayores. En un encuentro entre colegios de gerontología llevado a cabo en 2016 en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, se postulaban tres derechos fundamentales: el derecho al cuidado, a las condiciones de vida decentes y a la existencia. Sin soslayar la importancia de cada uno de ellos, y considerando que la gerontología como disciplina biopsicosocial está en el proceso de generar su propia epistemología —además de que la *Ley de Derechos de Adultos Mayores* postula diez derechos—,²¹ observemos los conflictos que ilumina su enunciación y que, en algún sentido, explica el rechazo de quienes se encuentran en edades productivas, su resistencia a integrarse en un *nosotros*. En el derecho al cuidado está implícito el acceso a ciertos bienes públicos, producto de la confluencia del trabajo colectivo, tanto en generación de saber (la medicina, por ejemplo) como

²¹ El decálogo es el siguiente: 1. Derecho a una vida con calidad, sin violencia y discriminación; 2. Derecho a un trato digno y apropiado en cualquier procedimiento judicial; 3. Derecho a la salud, alimentación y familia; 4. Derecho a la educación; 5. Derecho a un trabajo digno y bien remunerado; 6. Derecho a la asistencia social; 7. Derecho a asociarse y participar en procesos productivos de educación y capacitación en su comunidad; 8. Derecho a denunciar todo hecho, acto u omisión que viole los derechos que consagra la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores; 9. Derecho a la atención preferente en los establecimientos públicos y privados que presten servicio público; 10. Derecho a contar con asientos preferentes en los servicios de autotransporte.

de infraestructura, y que confluyen en la preservación de la vida individual; pero, en ellos mismos hay una cierta tensión, no sólo por el gradual desmantelamiento del Estado de Bienestar, sino porque, aplicados a la individualidad del sujeto particular, se borra la participación que él mismo tuvo en su creación y sólo aparece con su vulnerabilidad y sus necesidades. Surge así lo que Richard Sennett (2003: 109-133) ha calificado como *el fantasma de la dependencia*, un temor que alientan los valores del capitalismo moderno, para el cual el éxito social es de primer orden, y el sostenerse por sí mismo, la afirmación individual (que ignora la cadena de interdependencias a las que se permanece atado), es lo más importante.

Si se enuncia el derecho a condiciones de vida decentes es porque la amenaza de la exclusión está más presente en la última etapa de la vida. Como lo define Saraví (2015), la exclusión es el resultado final de un proceso de acumulación de desventajas; ahora, si bien el sociólogo se refiere a desventajas acarreadas generacionalmente, ubicados en la manera en la que se inserta la historia personal en la lógica de la vida, y el modo en el que, a la par, se han desarrollado las condiciones de trabajo en todos los niveles, encontramos que al sujeto se le prepara para la productividad, pero esta misma —como también apunta Sennett en la corrosión del carácter— implica renunciaciones. Una renuncia a los conocimientos adquiridos que deriva en una renuncia de sí. Así, al final, incluso con la experiencia que haya podido generar, la subjetividad aparece profundamente desgastada y la supervivencia también se encuentra comprometida. Una de las soluciones propuestas es ofrecer estímulos a empresas que contraten a adultos mayores; sin embargo, se trata de trabajos tanto o más precarios que los que encontraron en su vida productiva.

En el núcleo del derecho a la existencia se puede localizar una preocupación problemática que expone ampliamente Robert Redeker, en su texto *Bienaventurada vejez*; se trata de una contradicción que localiza en la discusión sobre la eutanasia. Al margen de los diferentes observatorios desde los cuales

posiciona su análisis —con los que se puede coincidir o no—, la cuestión que llama la atención es justamente la tensión entre las generaciones productivas y el aparente conjunto “inútil” que forman los ancianos; a su juicio, la aceptabilidad de la eutanasia se refiere menos a la preservación de la vida digna del moribundo y la escasez de recursos para atenderlos, que al ritmo productivo que los individuos mismos se imponen y la no disposición a hacerse cargo de ellos. En última instancia, representa la ruptura de lo que Norbert Elias urgía a considerar en la integración de la experiencia de la vejez y la muerte ante la soledad de los moribundos: para el sociólogo, lo importante era la afirmación de lazos vinculantes. Desde mi posición, no sólo se trata de reconocer dichos lazos (es decir, la responsabilidad moral con los sujetos envejecidos y moribundos), sino de caer en la cuenta de que somos todos la población que envejece. Con tal conciencia, se deben promover los espacios porosos, es decir, la interacción con una causa común y no como grupos distantes forzados a interactuar.

El otro punto implícito en el derecho a la existencia es que esta misma reclama el espacio para vivirla, es decir, su lugar. Se debe decir que la vejez no es un estado de tránsito hacia la muerte, a la cual se le deba esperar sentado en el pasillo de un geriátrico, reducido el espacio a la propia corporalidad. Si bien algunas concepciones helenísticas afirman que la filosofía es un aprendizaje para la muerte, tal aprendizaje busca intensificar la vida. En el ser, la vida persevera hasta el último de sus latidos, y el espacio, el lugar para la afirmación de su individualidad, es fundamental. En todo caso, y recuperando por entero a Le Breton, la vejez es la época de las despedidas, lo cual no elude la realidad del sufrimiento inherente a nuestra finitud; sin embargo, al encarar este miedo, también se encuentran las vías de la relación del sujeto consigo mismo, la atención hacia sí que está presente en las prácticas de libertad —de lo que, en buena medida, trata la *hermenéutica del sujeto*, propuesta por Foucault—. Desde el observatorio que he tratado de presentar, considero

que despedirse de aquel que se solía ser no es una renuncia a las experiencias vitales, sino una transformación y reordenación de uno mismo. Primero, porque en las experiencias vitales se incluyen tanto las habilidades corporales con las que nos apropiamos del mundo, como las relaciones que se van agotando o transformando. Segundo, porque con esta idea no se reduce la subjetividad al estado biológico —el lado más siniestro en la consideración del envejecimiento como decadencia—, sino que queda abierta a una reinención de uno mismo.

Finalmente, es claro que examinar la manera en la que pensamos la vejez no resuelve los problemas estructurales generados en la desigualdad social, si la consideramos únicamente por la polaridad económica; por este motivo, suscribo con Saraví que una sociedad fragmentada no es el resultado exclusivo de la desigualdad económica, sino que ésta debe pensarse en su interacción con las dimensiones culturales, sociales y subjetivas; por ello, si la pregunta normativa es cómo podría nuestra sociedad ser más porosa, es decir, impulsar la interacción de sus miembros con un rumbo común, sin soslayar las prácticas de libertad que cada uno designe para sí mismo, entonces esclarecer los factores que alimentan nuestros temores son un primer paso firme. Es necesario, pues, articular la acción colectiva en función de un mundo material que, efectivamente, generamos en conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, Philippe (1983). “Une histoire de la Vieillesse?” En *Communications*, núm. 37, pp. 47-54. Doi: 10.3406/comm.1983.1551
- Bauman, Zygmunt (2015). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, México: Paidós.
- Beauvoir, Simone de (2015). *La vejez*, México: Debolsillo.
- Berman, Marshall (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*, México: Siglo XXI Editores.

- Burckhardt, Jacob (1985). *La cultura del Renacimiento en Italia I*, Barcelona: Orbis
- Canguilhem, Georges (1984). *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo XXI Editores.
- Cornaro, Luigi (2006). *De la vida sobria*, traducción de Marciano Villanueva Salas, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Díaz-Tendero Bollain, Aída (2011). “Estudios de población y enfoque de gerontología social”. *Papeles de Población*, núm. 70, disponible en [<http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v17n70/v17n70a4.pdf>], consultado: 7 de octubre de 2019.
- El Tiempo* (2019). “El envejecimiento empieza a partir de los 25 años: Científica”. *El Tiempo*, disponible en [<https://www.eltiempo.com/salud/el-envejecimiento-empieza-a-partir-de-los-25-anos-cientifica-pura-munoz-canoves-400156>], consultado: 7 de octubre de 2019.
- Elias, Norbert (2002). *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (2000). *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1987). *La soledad de los moribundos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (2000). *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Barcelona: Paidós.
- Euba, Rafael (2021). *You are no meant to be happy. So stop trying*, Reino Unido: Crux Publishing Ltd.
- Foucault, Michel (2010). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2009). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1999a). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Estética, ética y hermenéutica*, introducción, traducción y edición de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, pp. 393-415.

- Foucault, Michel (1999b). “Espacios diferentes”. En Ángel Gabilondo (ed.) *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica*, introducción, traducción y edición de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, pp. 431-441.
- García Anguiano, Blanca Paulina (2016). *Situación de vulnerabilidad de las mujeres en un contexto de migración, desde la perspectiva de pensamiento complejo, en Yurécuaro, Michoacán*, tesis de maestría en Complejidad y Problemáticas Actuales, México: Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo.
- Gascón Navarro, Delia Lucía *et al.* (2014). *Construcción social de los cuerpos y la vejez en México. Género y medios de comunicación en el neoliberalismo*, México: Plaza y Valdés
- Inwood, Michael J. (2015). “Determination, determinacy”. En Allegra de Laurentis y Jeffrey Ewards (comps.). *The Bloomsbury Companion to Hegel*, Londres: Bloomsbury, pp. 221-224.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl (2018). *Saturno y la melancolía*, Madrid: Alianza Editorial.
- Le Blanc, Guillaume (2004). *Canguilhem y las normas*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David (2016). *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*, Madrid: Siruela.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maderuelo, Javier (2010). *La idea de espacio en la arquitectura y el arte contemporáneos, 1960-1989*, Madrid: Akal.
- Minois, Georges (1987). *Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance*, París: Fayard.
- Mitscherlich, Alexander (1965). *La inhospitalidad de nuestras ciudades*, Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, Martha C. y Saul Levmore (2018). *Envejecer con sentido*, Barcelona: Paidós.

- Organización Mundial de la Salud (17 de noviembre de 2002). *Declaración de Toronto para la Prevención Global del Maltrato de las Personas Mayores*, disponible en [http://www.inpea.net/images/TorontoDeclaracion_Espanol.pdf].
- Parkin, Tim G. (2003). *Old Age in the Roman World. A Cultural and Social History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Redeker, Robert (2017). *Bienaventurada vejez*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1971). *A theory of justice*, Massachusetts: Harvard/Belknap
- Sacks, Oliver (2015). *Gratitud*, Barcelona: Anagrama.
- Saraví, Gonzalo A. (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Séneca, Lucio Anneo (2001). *Consolaciones. Apocolocintosis*, Madrid: Gredos.
- Sennett, Richard (2019). *Construir y habitar. Ética para la ciudad*, Barcelona: Anagrama.
- Sennett, Richard (2004). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama.
- Sennett, Richard (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona: Anagrama.
- Sennett, Richard (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid: Alianza Editorial.
- Simmel, Georg (1992). "Metrópolis y vida mental". En vv. aa. *La soledad del hombre*, Caracas: Monte Ávila.
- Thomas, Louis-Vincent (1983). "La vieillesse en Afrique noire". *Communications*, núm. 37, pp. 69-87. Doi: 10.3406/comm.1553.
- Weber, Max (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Orbis

LA CUESTIÓN RACIAL EN EL DEBATE PÚBLICO MEXICANO Y ALGUNOS EXTRAVÍOS DE LA *BLANQUITUD*

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
INSTITUTO DE ESTÉTICA

Desde una escala sociológica amplia, no cabe duda de que el debate público mexicano está experimentando una transformación sustantiva acerca de las formas de argumentación, los objetos de discusión y los vocabularios críticos para discutir temas que eran analizados únicamente por académicos o especialistas interesados en materia discriminatoria (Morris, 2020; Cerón-Anaya, 2020; Solís, Güémez Graniel y Lorenzo Holm, 2019). Problemas como el racismo, el privilegio, la movilidad social o los límites morales y políticos de la libertad de expresión son tópicos ya habituales de la “breve discusión” sobre la discriminación en México.¹ Sin embargo, esta intensificación de la discusión pública ha generado una suerte de *automatismo conceptual* en el que muchos de los conceptos, las

¹ Entiendo por “breve discusión” el momento histórico en el que los asuntos de la otra desigualdad (la desigualdad de trato) comenzaron a formar parte de un interés renovado por el análisis académico, la planeación de políticas públicas y la promulgación de leyes federales para prevenir y erradicar la discriminación en México.

teorías y los supuestos normativos con los cuales se articula la discusión antidiscriminatoria no han tenido un momento de pausa metodológica, de reflexividad epistémica para evaluar la fundamentación, la pertinencia y la razonabilidad de los términos utilizados.²

- ² Uno de los conceptos centrales de esta discusión es el término *racismo*. Al respecto, existe un intenso debate sobre su pertinencia epistémica o límites políticos para un uso teórico adecuado. Por un lado, existe una posición crítica que sostiene el rechazo del uso del término, principalmente, por cuatro razones: primera, porque el término *raza* ha sido fuertemente cuestionado por las ciencias biológicas y sustituido por la noción de *etnicidad* por un amplio sector de las ciencias sociales más institucionales; segunda, porque el término es considerado una “importación” de un concepto sociológicamente problemático, que introduce un marco de discusión proveniente de la academia estadounidense; tercera, porque el término confirma el éxito neoliberal de las *identity politics* en las argumentaciones sobre racismo, y, por extensión, la recolonización del lenguaje político estadounidense, y, cuarta, porque el término activa o puede activar las pulsiones identitarias de grupos supremacistas o de teorías esencialistas que, en lugar de contribuir a la eliminación de prácticas racistas, las robustecen. Para un análisis crítico de los actuales rechazos teóricos al concepto de *raza*, véase Sveinsdóttir (2018). En contraste, la otra posición —cada vez más hegemónica— es la defensa estratégica del uso del término *raza*. Para este conjunto de investigadores, el concepto *raza* puede ser útil para describir situaciones de extrema desigualdad o poca igualdad de trato, pues, aunque el término no es una categoría biológica, sigue existiendo como una construcción social que afecta a un grupo considerable de la población. La defensa del uso sostiene que los detractores del concepto son aquellos sujetos privilegiados que están en condiciones de proponer la abolición de un lenguaje, precisamente, porque se encuentran fuera de su influjo directo. Las razones de la defensa del término son las siguientes: primera, los mitos raciales siguen configurando el imaginario social occidental y es posible erradicarlos; segunda, el uso del término pertenece a un “esencialismo estratégico”, que permite la introducción de una noción sociológicamente densa, para postular un debate estrictamente político; tercera, aunque el término *raza* no existe ontológicamente, pues no hay evidencia empírica que lo compruebe, aparece de manera virulenta en los lenguajes políticos, los sujetos racializados y, de forma destacada, en las instituciones públicas, y, cuarta, es posible elaborar una “teoría crítica de la raza” que sea “crítica” con los supuestos teóricos, los fundamentos ontológicos y los objetivos

Un ejemplo de esta situación nebulosa puede rastrearse en el uso indistinto de conceptos como *racialización* o *desclasamiento* para identificar procesos sistémicos de discriminación: en la prensa mexicana especializada puede leerse una discusión enconada acerca de la correlación entre élites y racismo (Krozer, 2019a y b), de la relación directa entre ascenso social y tono de piel (Patiño, Velásquez Loaiza y Toro Nader, 2020) o bien de la confusión categorial entre clasismo y racismo (Rosas, 2014). Uno de los resultados de estos análisis —basados casi siempre en bibliografía reciente de la universidad estadounidense— es que la explicación del origen de algunas actitudes discriminatorias de los mexicanos debe localizarse en el clasismo y la pobreza, y no en una especie de *racismo estructural* (Cerón-Anaya, 2020). La agenda racial o “antirracista” en México está por detallarse.³ Por tal motivo, el presente estudio intenta contribuir a esta discusión desde un lugar conceptual; es decir, analizar

políticos del uso del concepto. Por esta razón, aunque el término es problemático, su uso resulta conveniente para exigir la visibilidad de grupos históricamente desaventajados o ensombrecidos por las gramáticas de la blanquitud. Para un recuento de esta posición, véase el influyente libro del antropólogo Agustín Fuentes (2015). Finalmente, mi posición en este debate se inclina más hacia la segunda forma, aunque con la cautela de la primera. Considero que el concepto de *raza* es útil en el debate académico mexicano, única y exclusivamente, si se separa de la versión anglosajona y no intenta postular una política de la identidad en clave mexicana. A su vez, el uso reflexivo y estratégico del término debe ir acompañado de dos nociones que impiden un uso esencialista e identitario: *blanquitud* y *racialización*. Por consiguiente, este texto utiliza el concepto de *raza* desde el marco de una “teoría crítica de la raza” y como un operador epistemológico de visibilización, antes que como una propiedad metafísica o una clase natural. Agradezco esta sugerencia y petición de posición a uno de los evaluadores anónimos del presente texto.

³ En 2018, el gobierno mexicano, junto con El Colegio de México, organizó el seminario “La agenda gubernamental contra la discriminación étnico-racial en México”, evento pionero respecto de la agenda antirracista en México, aunque con una demanda de oficialidad que impidió una discusión crítica rigurosa.

epistemológicamente algunos de los conceptos teóricos de la cuestión racial en el país. De esta manera, la exposición está dividida en dos partes: la primera plantea la cuestión racial como parte de una agenda que cada vez adquiere mayor notoriedad en el debate público mexicano; la segunda analiza el concepto de *blanquitud* y su rendimiento epistemológico para evaluar comportamientos discriminatorios y estructuras profundas de desigualdad de trato.

LA CUESTIÓN RACIAL EN MÉXICO

A riesgo de simplificar excesivamente —y a partir de la lectura de la prensa especializada—, existen en el país por lo menos tres formas de organizar sistemáticamente las posiciones “antirraciales” y de encarar políticamente el problema del racismo: los *negacionistas*, los *separacionistas* y los *asimilacionistas*. Cada uno de estos grupos —que responden a tipos ideales con fines explicativos— son una muestra de las posturas sustentadas recientemente en el debate público mexicano.

Los *negacionistas* defienden que no existe racismo en México porque es un país producto del meztizaje racial. Para un país de genealogía mestiza, el concepto de *raza* no tiene ningún rendimiento teórico, salvo para los usos desmedidos de algunos grupos de la extrema derecha, de manera que estos agentes argumentan —entre ellos, profesores beneficiados del sistema universitario de castas— que las discusiones sobre la raza, el racismo y la racialización son efecto de la importación de los vocabularios críticos de la universidad estadounidense. Una moda intelectual. En tal caso, este grupo sostiene que, aunque no existe un racismo estructural en México, eso no implica que no haya en el país profundas desigualdades económicas, de clase y de género, las cuales puedan ser confundidas como actitudes racistas. Por ejemplo, Raúl Béjar Navarro —pionero de los estudios raciales mexicanos— sostuvo, a finales de la década de 1960, que no existe racismo, sino, acaso, prejuicio racial:

Un sistema de ideas que sostienen que un grupo étnico ha sido condenado por la naturaleza a ser hereditariamente inferior, y otro grupo tiene el privilegio de ser hereditariamente superior [...]. El racismo fusiona los grupos nacionales, étnicos, lingüísticos, religiosos y raciales dentro de una amalgama cuya superioridad e inferioridad es atribuida espuriamente a una raza en particular. (1969: 417)

En contraste, los *separacionistas* afirman la existencia de un racismo profundo en México y, por esta razón, concluyen que este tipo de racismo opera de manera similar a las conductas que experimenta la gente negra en Estados Unidos o en países europeos como España o Francia. Los separacionistas sostienen que el racismo es universal y que, con independencia de las instituciones o los contextos históricos, siempre existen condiciones similares para que emerjan conductas racistas. Basado en la repetición sistemática de un daño permanente a la persona o a los grupos históricamente vulnerables, el *racismo de separación* postula que, tal como ocurrió previo a la década de 1960 en Estados Unidos, las leyes son expresión histórica del racismo y, al mismo tiempo, su modo de transformación social. Por ejemplo, para los separacionistas, la existencia de penalización legal y daño moral contra los afrodescendientes es prueba suficiente de la complicidad entre estructura legal y prácticas racistas, sobre todo de instituciones diseñadas para la reproducción del privilegio blanco: el derecho como reproductor de un orden concreto. Si existieron Estados con un marco jurídico excluyente que penalizaba el matrimonio entre grupos étnicos, ésta es razón suficiente —arguye este grupo— para nombrar este proceso como *racismo institucional*.

El racismo de separación se nutre del imaginario de la “superioridad blanca” y del dispositivo de la pureza para justificar la separación y clasificación de los sujetos con base en su color de piel. Precisamente, uno de los intelectuales que inició esta aproximación en México fue Rodolfo Stavenhagen, quien,

junto con Alicia Castellanos Guerrero (Castellanos Guerrero, 1994a, 1994b, 2000a, 2000b, 2001), inauguró un copioso análisis de la relación entre racismo y xenofobia, ambos términos presentes en el indigenismo mexicano. No es extraño, por tanto, que esta forma de explicación sea básicamente un estudio etnoracial de prácticas discriminatorias, o bien, una superposición teórica que el concepto de *discriminación étnica* no está en condiciones de fundamentar. En uno de los textos fundacionales de esta vertiente, Rodolfo Stavenhagen concluyó:

[U]na de las características del racismo moderno es precisamente que, para que una ideología racista prospere, no es necesario que exista una ‘raza’. La ideología racista crea la raza al identificar como tal el grupo o grupos que se convierten en objeto de su atención. (1994: 15)

Por último, los *asimilacionistas* argumentan la existencia del racismo adjetivado, el cual implica la presencia de un racismo estrictamente mexicano. Contra la democracia sin adjetivos de los liberales del privilegio (Krauze, 1986), estos analistas asumen que el racismo “a la mexicana” es de una índole distinta al racismo estadounidense y europeo. Justo como una forma de singularidad histórica, los asimilacionistas sostienen que el racismo fue una estrategia histórica de “asimilación” de las diferencias raciales y, por consiguiente, una forma de invisibilización del anquilosado sistema de castas colonial. De hecho, este grupo —un grupo reciente que tiene afinidad con la crítica poscolonial y los estudios de *negritud*— destaca el racismo como una forma de “unidad política” basada en el borramiento de la diferencia racial, una narrativa con una violencia naturalizada que conduce a aceptar que la condición para ser partícipe de los regímenes de visibilidad en México es que los sujetos pierdan sus características étnicas y traten de asimilarse a la mayoría ciudadana.

Amparados en el concepto de *blanqueamiento*, el racismo por asimilación sugiere un camino de ascenso social en un doble registro: defender prácticas culturales de mestizaje como forma de pertenencia nacional (la comida mexicana o la música vernácula) y, al mismo tiempo, tener prácticas aristocráticas de corte europeizante para justificar el ingreso a espacios dirigidos originariamente a “blancos” (el apellido compuesto en el aparato universitario o el fenotipo blanco para ser expuesto en algún medio de comunicación): una *cosmética de las inteligencias* (Álvarez Solís, 2017). En este contexto específico, asimilar es blanquear: identificarse con un grupo étnico y con una clase social a la que, originariamente, no se pertenece. El racismo mexicano es, así, una forma histórica de exclusión que reproduce la lógica colonial de las instituciones públicas y las costumbres de los habitantes del país. Más que originado en los discursos de odio, como en Estados Unidos, el racismo mexicano es reproducido por una sistemática repetición del desprecio:

El racismo mexicano no está animado por una ideología sistemática, más allá de la convicción vaga y contradictoria, pero nunca cuestionada, de que todos somos mestizos o debemos serlo... En México, para bien o para mal, no es alimentado tanto por el odio como por el desprecio, por un desdén incuestionable y pertinaz contra quienes tienen la piel más oscura y son más pobres, por la ignorancia deliberada que nos impide reconocer lo que puedan pensar y valer quienes no pertenecen a las élites blanqueadas que se imaginan superiores y dueñas de la verdad. (Navarrete, 2017: 5-6)

En definitiva, la tipología de los racismos en México sirve para mostrar un panorama general de la cuestión racial en el debate público mexicano. No agota las distintas posiciones ni recopila todos los argumentos esgrimidos sobre el asunto; por el contrario, su función heurística permite generar un mapa de la

discusión que posibilita ubicar el espacio conceptual en el cual la agenda racial ha comenzado a circular en los últimos años. Las tres posturas principales circulan en la prensa especializada, las publicaciones académicas y algunas redes sociales, lo cual no implica que sea un estudio de opinión pública o una muestra representativa para postular un estudio empírico del racismo en México, pero sí una cartografía argumentativa que permite rastrear los supuestos políticos y filosóficos de cada una de las posiciones. Ya sea la tesis escéptica acerca de que no existe el racismo sino un “clasismo disfrazado” o la posición contraria que identifica el racismo como una variable histórica difícil de erradicar, lo indudable es que el concepto de *raza* forma parte nuclear del relato nacional. Sin las disputas por la raza, el nacionalismo mexicano sería prácticamente inexplicable (Brading, 1980). La cuestión racial tiene sus relatos históricamente codificados. La narrativa de la nación mexicana sigue siendo un relato construido con categorías raciales (Salazar, 2006).

Por consiguiente, para dibujar el mapa de conceptos y rastrear los supuestos epistémicos de la discusión pública sobre el racismo mexicano, quizá sea pertinente plantear que la cuestión racial es un fenómeno de *violencia no equivalencial*, concepto por el cual entiendo formas de violencia como el racismo que no pueden ser medidas o equiparadas con las de ningún otro tipo. El racismo es una forma de violencia sin medida histórica ni cálculo institucional. Una violencia *sui generis*. Si para el marxismo clásico el principio general de equivalencia advierte que cualquier mercancía o fuerza de trabajo puede adquirir un determinado *valor* en el mercado, esto implica que nada existe fuera de la “ley del valor” (Marx, 2002). En este caso, la violencia racial también puede formar parte de la “ley del valor”, del conjunto de violencias socialmente significativas. Análogamente, cuando llevamos esta explicación al ámbito de las violencias políticas, podemos suponer que existe la tentación epistemológica de igualar o hacer equivalentes diferentes tipos de violencia sin que por ello implique asumir una originaria o mayor. Por

ejemplo, ¿cómo sabemos o identificamos que la violencia de género padecida por una mujer decimonónica es similar o parecida a la padecida por algunas mujeres hoy día? ¿Existe una afinidad ontológica entre la violencia de un esclavo americano del siglo xvi con la de uno del campo algodonero de la Texas de principios del siglo xx? ¿Son los fenómenos violentos equiparables entre sí?

Una respuesta extendida sobre este problema fue planteada por Jean-Luc Nancy en un texto poco conocido: *L'Équivalence des catastrophes* (2012). Para el filósofo francés existe una correlación entre equivalencia y catástrofe, de manera que existe una “equivalencia general” de las catástrofes registrada en la forma que tiene el capitalismo de narrar y contabilizar el daño: el número de muertos, la cantidad de afectaciones materiales, el cálculo de la reparación, la porción de segmentos poblacionales dañados, entre otras formas que suponen que el daño es una cualidad medible. Una operación extraña —piensa el filósofo octogenario— porque da por supuesto que el efecto de las catástrofes —sean naturales, políticas o tecnológicas— son “cualidades cuantificables”, medibles por el dinero. Las catástrofes —lo sabe cualquier gobierno— suponen una métrica de la destrucción; calculan lo incalculable. En tal caso, la prensa cotidiana registra las catástrofes de manera equivalencial: no es lo mismo la muerte de un migrante centroamericano que la de un migrante europeo; no es lo mismo el secuestro de una mujer de Ecatepec, que el de una estudiante de una universidad privada de la élite mexicana. ¿Por qué existen estas diferencias de recepción y valoración? ¿Tendrá razón Judith Butler al argumentar que existe un hiato sobre las vidas que merecen ser lloradas? La conclusión de Jean-Luc Nancy es contundente, pero precisa: “la verdadera catástrofe es la equivalencia absoluta, el valor igualado de todo aquello que es imposible de valorar (la vida, la habitabilidad de un espacio, la posteridad de una especie)” (Nancy, 2012: 28).

Por lo anterior, cabe preguntarse si el racismo ingresa a una escena equivalencial o si puede ser postulado como un acontecimiento sin referencia última. La respuesta a esta dicotomía trasciende la evidencia empírica que constata la existencia de varios tipos de racismo, los cuales no son equiparables entre sí, y, por el contrario, plantea una pregunta de orden teórico: ¿cómo nombrar normativamente el fenómeno: racismo o racismos?, ¿racismo estructural o multiplicidad de experiencias racistas? La respuesta a estas preguntas no es baladí, pues el racismo no es exclusivamente un problema conceptual. Los conceptos tienen historia y cambian la historia. Por tal razón, contrario al debate reciente sobre el sujeto político del feminismo (Guerreiro, 2020), en los debates contemporáneos en torno al racismo, pocos dudan de la existencia de un sujeto subalterno anclado a una experiencia colonial o a un modo surgido de la modernidad occidental. “Es posible [...] pensar en la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones históricas. Para ello, se debe relacionar racismo con modernidad” (Wieviorka, 1994). Imposible pensar de manera crítica la modernidad sin los enclaves racistas con los cuales se formó históricamente, en una forma de *racismo de Estado* (Zayas, 2006). La *raza* y los procesos de racialización no son, entonces, variables técnicas del catálogo interseccional, sino que constituyen el origen de las demás violencias no equivalenciales. La de racialización, junto con la de género, es una de las primeras experiencias de estigmatización originaria.

Precisamente, en la década de 1980, el filósofo griego Cornelius Castoriadis presentó un argumento en favor del racismo como grado cero de la cultura y polemizó contra los sociólogos del racismo que explicaban el fenómeno como un problema estrictamente occidental. De hecho, Castoriadis ofreció evidencia histórica *no occidental* para probar que el racismo es tan universal que surge de la propia condición humana, de la incapacidad de algunos individuos para constituirse en uno mismo sin excluir al otro. El racismo es así una constante antropológica,

una latencia de la condición humana. “Una de las burradas que gozan actualmente de una gran circulación es la idea de que el racismo o simplemente el odio al otro es una invención específica de Occidente” (Castoriadis, 2001: 10). La conclusión de Castoriadis fue que es un error asociar racismo y modernidad, como hoy día repite maquinalmente la crítica decolonial, pues el racismo trasciende los límites del helenocentrismo con el cual fue construida la historia occidental.

En sintonía con el argumento de Castoriadis, aunque en un tono totalmente distinto, Frank Wilderson —uno de los intelectuales negros más interesantes de la universidad estadounidense— publicó hace apenas unos meses un libro titulado *Afropesimism* (Wilderson, 2020), cuyo impacto público y académico en Estados Unidos ha sido importante debido a que su aparición coincide con uno de los momentos de mayor violencia racial en el país del norte. El afropesimismo es una teoría que intenta probar la existencia de un tipo de sufrimiento único experimentado por las personas negras que no es análogo ni equivalente al sufrimiento de clase, de género o de colonización. El origen institucional del afropesimismo emerge de una especie de incomodidad o de malestar proveniente de la izquierda académica que no está a la altura política de los tiempos. Por ejemplo, desde hace mucho tiempo, asegura Wilderson, la violencia —entre ellas, la racial— no ha sido teorizada ni pensada por la izquierda contemporánea. Es más, añádase que la izquierda asumió acríticamente algunas nociones de *violencia* tipificadas por la derecha y que, por extensión, carece de un análisis estructural del fenómeno violento. La izquierda contemporánea —sea universitaria o partidista— no sólo aceptó el contrato neoliberal como una forma de *pax americana*, sino que identificó sus pulsiones emancipatorias con las demandas afectivas de la derecha. Para decirlo de manera sociológica, la izquierda empezó a producir afectos de derecha; la izquierda académica adoptó una *forma de vida de derechas* (Schwarzböck, 2016).

El problema, entonces, es que la violencia no es un fenómeno neutral. Tampoco es un fenómeno excepcional de las sociedades premodernas ni el lado oscuro de aquéllas altamente tecnificadas. Por ello, si el racismo es una forma de violencia absoluta, la violencia racial no ha sido objeto de reflexión profunda en los espacios de discusión de la izquierda académica, centrada más en las violencias del capital y las de género o las guerras biopolíticas por venir. Wilderson concluye que el *negro* no puede ser un sujeto político como supone mucha de la teoría social contemporánea, pues su carne y energía es instrumentalizada por las agendas poscoloniales, migrantes, feministas, transgénero y obreras. El negro es capital simbólico de la agenda progresista estadounidense. Por lo tanto, el afropesimismo se distingue radicalmente de las apologías de la *negritud* entendidas como procesos de identidad cultural y de las narrativas de la redención progresista en la medida en que la categoría de *negro* es una “posición paradigmática”: “Blackness, as a paradigmatic position (rather than as a set of cultural practices, anthropological accoutrements) is elaborated through slavery” (Wilderson, 2020: 101).

En consecuencia, la violencia contra los negros —articulada la mayoría de las veces como violencia racial históricamente constituida— no tiene comparación histórica o sociológica alguna ni es una unidad de medida de los sufrimientos sociales. Tampoco significa que sea una violencia excepcional o anómala. La violencia del racismo es *a-racional*. Esto implica que *en la negritud* y *en la esclavitud* se sufre un tipo de violencia sin razón lógica, que pone en cuestión el principio de razón suficiente. La violencia racial es expresión de violencia estructural, de una práctica de la violencia por el simple hecho de poder ejercerla. Por este motivo, a diferencia de la rabia feminista o del malestar colonial, la experiencia doliente de quien padece violencia por razones de *negritud* produce un tipo de rabia o de malestar estructural que trasciende estas formas del daño, pues el agente violentado no encuentra una explicación sobre su sufrimiento

sin incurrir en una operación de racialización. El negro no encuentra razones sobre la violencia que impacta en su cuerpo, al grado de estar siempre en peligro de muerte.

No obstante, el *enojo negro* no proviene de la discriminación racial ni de la exclusión social, sino de un hecho pocas veces visible: la capacidad de todos los demás humanos de poder hacer mundo. El negro es un *unwelt*, pues está privado de mundo. Por lo tanto, el racismo es derivativo de una violencia más profunda que la violencia del capitalismo o del patriarcado: la violencia estructural del negro como muerte social, una violencia que supone la pérdida del sentido como último refugio ontológico frente a la muerte:

Why is anti-Black violence not a form of racist hatred but the *genome* of Human renewal; a therapeutic balm that the Human race needs to know and heal itself? Why must the world reproduce this violence, this social death, so that social life can regenerate Humans and prevent them from suffering the catastrophe of psychic incoherence-absence? Why must the world find its nourishment in Black flesh? (Wilderson, 2020: 154)

En definitiva, el afropesimismo destaca que la gente *no* negra padece de “violencia contingente”, y que la gente negra sufre de “violencia estructural”. Estos tipos de violencia son distinguibles no por el sujeto al que se le predica un estigma o el daño moral a una identidad determinada, sino porque históricamente la *negritud* está implicada con la esclavitud, con una forma de *no humanidad*. La violencia contra los negros, entonces, no es un modo de racismo instrumental ni la forma originaria de la racialización corporal: constituye un paradigma de opresión para el cual no existe una forma coherente de reparación, que no sea —como pensó Frantz Fanon— “el fin del mundo” (Wilderson, 2020: 171). La violencia racial tiene su arcano en la posibilidad, siempre latente, de volver a tener o experimentar condiciones de esclavitud, pues, como indicó

Aristóteles en la *Política*, la esclavitud es la causa material de la dominación y la obediencia:

Aquellos cuyo trabajo consiste en el *uso de su cuerpo*, y esto es lo mejor de ellos, éstos son por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder del otro. Así que es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro (por eso, precisamente, es de otro) y el que participa de la razón en tal grado para reconocerla, pero no para poseerla. (Aristóteles: 1254b)

En consecuencia, la justificación filosófica de la esclavitud hecha por Aristóteles no representa un anacronismo histórico ni una forma antigua de la dominación humana, sino, como pensó no hace mucho Giorgio Agamben, el fundamento último de la política occidental, de la intersección entre ontología y política que termina por asimilar el cuerpo del esclavo en el cuerpo del amo (Agamben, 2017). Así, la esclavitud es el correlato de la experiencia racial, el recuerdo nebuloso de una memoria obstruida por la lógica de dominación, en la medida en que no existe violencia racial que no abra, en última instancia, la posibilidad de pérdida de humanidad. Por lo tanto, una posible definición de racismo útil para el contexto mexicano —apoyada en la reflexión afropesimista de Wilderson— es que el racismo consiste en la privación de mundo a un sujeto precario que, desde su nacimiento, está en condiciones de perderlo. De esta manera, la “melancolía de mundo” es una de las primeras sombras que arrastra el sujeto racializado una vez que admite que el mundo no le pertenece.

¿QUÉ SUJETO DEL PRIVILEGIO? LOS EXTRAVÍOS DE LA BLANQUITUD

La cuestión racial constituye uno de los problemas abiertos de la agenda discriminatoria en contextos académicos. Salvo algunas excepciones, como el Foro Rindis y algunas publicaciones

académicas especializadas, existen pocos lugares universitarios y procesos editoriales que discutan los conceptos centrales con los cuales se articula el debate racial mexicano (Moreno Figueroa, 2016). La polémica conceptual no siempre está en sincronía con las políticas públicas o las demandas sociales surgidas en el seno de la opinión pública. Esta constatación ya la conocía el viejo Hegel: la filosofía siempre llega tarde, pues el análisis conceptual del racismo está en retraso respecto de la aparición de fenómenos racistas. Por lo anterior, cabe preguntarse: ¿qué conceptos es importante discutir para una agenda antidiscriminatoria?, ¿tales conceptos, algunos de origen liberal, otros republicanos, deben ser reproducidos en un momento de crisis normativa del liberalismo? ¿Los conceptos racistas, racializados y antirracistas no dependen de su circulación en soportes y plataformas digitales que impiden un análisis lento y profundo?

Independientemente de estas preguntas centrales, dirijo la atención a un concepto que, en mi opinión, puede ser un referente necesario para dar cuenta de la cuestión racial académicamente: la *blanquitud*. Sostengo que este concepto puede ser útil para la discusión teórica sobre el racismo mexicano, pues sirve como paradigma de explicación que permite incluir otros términos afines, aunque no idénticos: como clasismo, pigmentocracia, privilegio y formas plebeyas. En otras latitudes, como Estados Unidos, Francia y Sudáfrica, el concepto de *blanquitud* lleva más de dos décadas instalado en el debate público y académico. No existe novedad ni sorpresa conceptual en estos lugares, pues el término permitió generar las condiciones institucionales para la emergencia de un campo de estudios. En efecto, la *blanquitud* es un campo de estudios, bastante robusto y novedoso, el cual estudia las estructuras sociales y culturales que producen el “privilegio blanco”. Ya sea como *Whitness Studies* o *Etudes de Blanchité*, el objeto de investigación deriva de los dominios que la teoría racial no lograba explicar, pues la relación entre el estatus social, el privilegio histórico y las ideologías de la superioridad no estaban analizadas con la variable *raza*

(Rothenberg, 2008; Wise, 2005; Delgado y Stefancic, 1997). De esta manera, en acompañamiento a los estudios de *negritud*, los análisis poscoloniales y la crítica a las políticas de la identidad surgieron las investigaciones de *blanquitud*, como un campo interdisciplinario cuyo objeto último es la disputa sobre el privilegio blanco en sus múltiples manifestaciones culturales y políticas, así como su reverso: la discriminación por razones de género, etnia, raza y nación (Frankenberg, 1993; Feagin y O'Brien, 2003).

En México, la *blanquitud* es un concepto con poca fortuna académica y siempre cabe la duda de si es pertinente la importación de este tipo de debates académicos en el contexto agonista mexicano. Aunque el término tiene una mínima preeminencia en los círculos académicos, al ser postulado por el filósofo mexicano-ecuatoriano, Bolívar Echeverría, su uso masivo y público está aún por probarse (Forssel Méndez, 2019 y 2020). No obstante, ¿qué posibilidades tiene teórica y políticamente un concepto como el de *blanquitud*?, ¿basta la voluntad de difusión para que forme parte de los lenguajes públicos de un país? La respuesta la sabemos de antemano: los conceptos tienen su propio ritmo histórico. Las nociones políticas, esencialmente impugnables, no son propiedad de nadie y su uso público depende del devenir lingüístico de una sociedad. Aun así, puede afirmarse que el uso del concepto de *blanquitud* en los debates públicos, las redes sociales y la escena académica no está lo suficientemente diseminado, a pesar de tener un fuerte rendimiento epistémico y político.

Quizás una de las razones sociológicas de esta frágil difusión del término es que sigue existiendo un “afecto criollo” en las comunidades discursivas del aparato universitario, pues, en un país mestizo, nadie aceptaría tener privilegios de “hombre blanco”, o bien, porque políticamente existe cierta cautela, ignorancia o mala fe, por parte de los que accedemos al aparato universitario para su gestión, desarrollo y promoción, en negar

las condiciones cosméticas para la participación pública (Álvarez Solís, 2017). El secreto oculto, el *habitus* no explícito, el requisito implícito del aparato universitario es que la condición para tener acceso a los espacios académicos es *blanquearse*. Esto no implica sostener —como lo hacen algunos sociólogos negros en Estados Unidos— que la universidad sea necesariamente una institución “blanca” o cómplice de las opresiones raciales (Milan y Treré, 2019; Chesler, Crowfoot y Lewis, 2005). No es el caso. Por el contrario, en un país poscolonial como México, la universidad tiene una historia de aperturas sociales y cierres étnicos, de clase y de género, que merece nuestra atención epistémica, además de sociológica (Marsiske, 2001). Sin embargo, la universidad pública y privada mexicana posibilita la dialéctica entre movilidad social y reproducción de élites, la dialéctica entre los doctores primera generación y los egresados de la *Ivy League* (Aponte-Hernández, 2008). ¿Cómo pensar los lazos familiares en los concursos de oposición y la distribución de la universidad pública? ¿Cómo explicar que en México existan, todavía, profesiones donde la brecha de género siga siendo tan restringida? ¿Por qué el apellido compuesto sigue siendo determinante para poder tener altos cargos en la universidad pública y privada? El capital universitario en México es profundamente dependiente del capital cultural y del capital erótico, lamentablemente (Bourdieu, 2013; Moreno Pestaña, 2016).

Sin duda, muchas de estas cuestiones podrían ser elucidadas o planteadas a partir de un lente interpretativo como la *blanquitud*. En definitiva, el punto relevante es que existe cierto pudor, por no decir malestar, para pensar la *blanquitud* en espacios abiertamente racializados como la política o la universidad. Por esta razón, quizá sea interesante analizar la correlación entre *blanquitud* y racismo, entre blancura y universidad, para comenzar a generar una discusión política y epistemológica respecto al uso de los conceptos en los lenguajes públicos mexicanos. El riesgo —quizás inevitable— es que la academia rentabilice las

demandas sociales y, de esta manera, extraiga capital académico de una larga historia de lucha de grupos históricamente discriminados. El *colonialismo de datos* es uno de los problemas que debe incluir la agenda discriminatoria en los debates académicos (Thatcher, O’Sullivan y Mahmoudi, 2017).

Para iniciar la discusión es necesario preguntarse qué tipo de concepto de *blanquitud* prevalece en México y cuáles son algunas de las discusiones teóricas relevantes que forman una especie de *campo de análisis*. Sociológicamente, el término *blanquitud* no tiene tantos usos y apariciones como otras nociones familiares como *clasismo*, *privilegio* o *aculturación*. Por el contrario, la restricción de su uso puede servir como un síntoma, precisamente, de *blanquitud*. En un seminario organizado por El Colegio de México, el término *blanquitud* apareció en el marco de la discusión sobre discriminación étnico-racial y no como parte de un *habitus* de clase o de un *ethos* civilizatorio de las sociedades capitalistas. Asimismo, en la prensa mexicana reciente, la noción aparece de manera peyorativa, ya sea para acusar al fenómeno de denuncia “*Me Too*” como un proceso de “blanqueamiento” del feminismo y probar que la discriminación a la inversa no existe o para indicar que la acusación de *whitexicans* forma parte de una conducta “racista” originada por el resentimiento social (Rodríguez, 2020).

En tal caso, con la introducción de este concepto en algunos textos de intervención pública puede apreciarse que las prácticas discriminatorias y los procesos históricos de racialización son dos variables epistemológicas intrínsecamente relacionadas, y que, por esta razón, la cuestión racial apenas comienza a visibilizarse, a pesar de ser México un país profundamente racista. En un sondeo rápido o “análisis de campo”, como plantearon Deleuze y Guattari, el término *blanquitud* aparece en algunos seminarios académicos y en varios artículos que remiten al trabajo de Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*.

Discursivamente, la mayoría de los artículos que describen y discuten el concepto echeverriano de *blanquitud*, lo enmarcan

como un aporte de la teoría cultural producida en América Latina (García Conde, 2017; García Quesada, 2015). Como podrá sospecharse, el auge de estos materiales se vio incrementado sustantivamente con la muerte del autor en 2010 y con la reciente edición en inglés de la obra referida publicada por *Polity* (Echeverría, 2019). La lectura póstuma sigue siendo uno de los *habitus* de la filosofía mexicana, tal como ha sido denunciado recientemente (Leyva, 2018). En tal caso, el concepto de *blanquitud* de Bolívar Echeverría remite a una explicación sociológica y culturalista que forma parte de la crítica a los modos de vida insembrados por la modernidad occidental. Así, la *blanquitud* es una extensión de la modernidad capitalista, una ética derivada de una singularidad étnica apropiada como un universal concreto.

Por consiguiente, en un gesto filosófico, Echeverría es cuidadoso con los conceptos y distingue la *blanquitud* de *blancura*. La *blancura* designa los rasgos fenotípicos de las “personas blancas”: características biológicas y corporales como el color de piel, la delgadez, los rasgos faciales y la cantidad de melanina en el cuerpo. En cambio, la *blanquitud* expresa las propiedades “éticas” atribuidas a las personas blancas: inteligencia superior, buen gusto, alta escolaridad, prudencia, buenos modales, elocuencia y solvencia económica. Por tal razón, la *blanquitud*, más que un concepto descriptivo, constituye un artefacto político-cultural, una estrategia de exclusión y movilidad social, puesto que postula un *ethos* de clase, cuyo *habitus* y maneras asociadas a la modernidad capitalista producen un tipo de privilegio y creencia de superioridad racial. La *blanquitud* no es una propiedad exclusiva de los sujetos blancos: constituye una forma de occidentalización. La *blancura* es un criterio de identificación y, por extensión, de exclusión; es un hecho; la *blanquitud*, en cambio, es un comportamiento:

El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la blanquitud. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere

la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de auto-sacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será una condición indispensable de la “vida civilizada”. (Echeverría, 2010: 86)

En consecuencia, la *blanquitud* es el resultado de un proceso lento de incorporación de los valores capitalistas en el interior de la *psique* y el cuerpo del subalterno, el cual no desea más ser un sujeto subalterno. La *blanquitud* es *capitalismo encarnado*, pues surge de la capacidad de algunos individuos para producir plusvalor —sea político y cultural—, con base en los rasgos étnicos asociados a las culturas europeas del norte. No basta con ser blanco, antes debe demostrarse la *blanquitud*.

Finalmente, la *blanquitud* es un discurso de superioridad moral, no necesariamente racial, que sirve para legitimar una relación social asimétrica, particularmente entre sujetos que inventan un sujeto inferior, ya sea por razones de género, de etnia o de clase. Por lo tanto, concluye Echeverría, la *blanquitud* reproduce un sistema cultural que busca la incorporación del espíritu del capitalismo —tal como lo pensó Max Weber a comienzos del siglo xx— y, por tal motivo, existe una relación contingente entre *blanquitud* y blancura: “Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2007: 12). Así, la *blanquitud* es un efecto político de la blancura, una extensión del dispositivo de superioridad racial.

Frente a tal escenario, cabe considerar si el concepto de Bolívar Echeverría es suficiente para un análisis detallado y profundo de la *blanquitud* mexicana o si es una noción filosóficamente limitada para orientar las discusiones conceptuales

sobre el término. Lo indudable es que, por su trascendencia política e influencia académica, el concepto de *blanquitud* de Bolívar merece una discusión filosófica profunda, la cual trasciende los límites de este análisis. Además, el término es *defectivo*, razón suficiente para mostrar sus límites y alcances epistémicos, pues, como reconoce cualquier conocedor de la argumentación pública, quien enmarca una discusión es quien se beneficia mayormente del debate (Lakoff, 2016). De esta manera, antes de ceder al automatismo conceptual de las redes sociales, o a la hagiografía de los herederos del legado de Bolívar (Serur Smeke, 2015), quizá sea prudente detenerse en los conceptos utilizados, los cuales pueden usarse de manera creativa y justificar por qué algunos no son útiles para explicar la lógica del racismo mexicano.

En los últimos años, uno de los académicos que ha propuesto una discusión seria y rigurosa sobre el racismo mexicano es Federico Navarrete. Historiador del mundo prehispánico y un profundo conocedor del análisis de la discriminación étnica, Navarrete es un investigador que ha denunciado explícitamente el *habitus* racista de los mexicanos (Navarrete, 2016). Junto con el trabajo filosófico de Bolívar Echeverría, Navarrete ha creado un análisis destacado que posibilitó que la discusión sobre el racismo en México tenga una agenda pública con profundas descripciones históricas, evidencia sociológica y una esquematización clara y distinta de los principales términos del alfabeto racista mexicano (Navarrete, 2018).

En un país como México, es deseable y admirable el trabajo de Navarrete. Y, precisamente, por el impacto y la importancia de éste, resulta crucial describir sus argumentos principales y, de manera destacada, poner en discusión los conceptos fundamentales y los supuestos últimos de su versión sobre el racismo mexicano. Lejos de las críticas negacionistas de la derecha (Ríos, 2020; Navarrete, 2017), el trabajo de Navarrete necesita una revisión historiográfica y una discusión conceptual desde la izquierda académica, que permita robustecer algunas de sus

hipótesis más sugerentes. Por ejemplo, su tesis general es que México es un país racista en razón de que el racismo es un problema serio vinculado con los grandes problemas nacionales. Esta tesis, lejos de ser un lugar común, constituye un punto de partida para discutir la supervivencia de la lógica colonial en las instituciones públicas mexicanas (Botey, 2014) o para mostrar, de manera sintomática, cómo muchos investigadores siguen pensando el racismo bajo el paradigma nacionalista y no como un asunto de la ontología política occidental (Viveiros de Castro, 2010).

En *México racista. Una denuncia*, Federico Navarrete desmonta, con datos empíricos, análisis de discurso y argumentación diáfana para el público no especializado, los principales argumentos negacionistas. Desde el título y el inicio del libro, la tesis que defiende es explícita:

México es un país racista. Los mexicanos practicamos sistemáticamente esta forma de discriminación contra nuestros compatriotas que tienen un color de piel más oscuro, contra los indígenas y los afroamericanos, contra los inmigrantes, contra los extranjeros y contra todos aquellos que nos parecen diferentes e inferiores. (Navarrete, 2016: 11)

No obstante, Navarrete advierte que la declaración abierta sobre el racismo mexicano puede ser incómoda, incluso negada. Por ello, a pesar de que los argumentos negacionistas son “extravagantes” —por no decir falaces o abiertamente acomodaticios—, para muchos teóricos y un gran sector de la población, México no es un país racista. Los negacionistas sostendrán que, en México, no existe racismo porque no se lincha por el color de piel o porque no hubo políticas públicas segregacionistas; por tal motivo, Navarrete asume como uno de sus objetivos ofrecer pruebas definitivas —o por lo menos contundentes— acerca de la existencia de un racismo mexicano.

El primer argumento negacionista que desmonta Navarrete es que el racismo es exclusivamente un asunto privado. De acuerdo con los negacionistas, no existe un racismo oficial o público, puesto que no existe evidencia racista en las leyes y en las políticas públicas, como en Estados Unidos o Sudáfrica, salvo el caso de algunas declaraciones “lamentables” de algunas figuras públicas. Sin embargo, el hecho de que no existan “muchos” casos de racismos públicos no implica que no existan —directa o indirectamente— prejuicios raciales, ya sea en el lenguaje, en las prácticas familiares o en las formas de cosmetización de los mexicanos. La refutación, entonces, es que el racismo privado también es público:

Respecto al argumento de que nuestro racismo es sólo particular y por ello no es realmente trascendente, hay que recordar el hecho innegable que los ámbitos privados y públicos se relacionan de manera estrecha e influyen el uno en el otro. La constante reiteración de la idea de que los “blancos” son más bonitos, más exitosos, más “aspiracionales” que los “morenos” también puede influir en las decisiones de quién contratar para un empleo, a quién ascender a un puesto ejecutivo, por qué candidata votar en una elección. (Navarrete, 2016: 81-82)

Navarrete critica un segundo argumento negacionista que defiende que la verdadera causa de la discriminación racial en México no radica en la apariencia física o en el color de piel. Para estos agentes, la discriminación proviene de la desigualdad económica y, por consiguiente, la discriminación racial es un factor secundario respecto de los graves problemas del país. La respuesta es que el racismo es un problema de primer orden porque acentúa la desigualdad:

Al asociar la pobreza y la desigualdad con la piel morena, se vuelve inevitable también que las comencemos a considerar como

naturales e inevitables. Si la mayoría de los morenos son pobres y la mayor parte de los pobres son morenos, no es difícil pensar que esta condición es inherente a su aspecto físico, a su forma de ser y de vivir. De esta manera, la marginación deja de ser un problema de la sociedad, de todos nosotros, y se convierte en un problema propio de ellos, los que son diferentes a nosotros. (Navarrete, 2016: 90)

El tercer argumento que desmonta Navarrete es que el racismo es un invento producto de los ojos del observador, pues vivimos en una época “postracial”. Esto implica que los “verdaderos” racistas son quienes insisten en ver prácticas racistas donde no existen, y, no sólo eso, tal visión les otorga beneficios por una condición inventada, por una ventaja inmerecida. Esta concepción, la cual guarda una afinidad electiva con el realismo narrativo y la posverdad, asume que detrás de las acusaciones contra los supuestos “racistas” se esconde una *moral del resentimiento*, una especie de “venganza” contra la minoría blanca que obtuvo con su propio trabajo las condiciones de ventaja sobre los demás, ya que la meritocracia y la narrativa del *self made men* lo comprueban. El racismo oculto, soterrado, velado, naturaliza las desigualdades económicas y la desigualdad de trato; de esta manera, cualquiera que acuse a un tercero de prácticas racistas corre el riesgo de ser identificado como un resentido social. Lo que estos agentes no logran identificar es que el sesgo ideológico de su argumentación supone una teoría de la movilidad social obsoleta y empíricamente injustificable:

El racismo funciona entonces como una práctica que hace absolutamente visibles la riqueza, la desigualdad y la injusticia, porque las inscribe en los cuerpos “racializados” de las mujeres y los hombres, los ancianos y los niños, pero que a la vez vuelve invisibles sus verdaderos orígenes sociales e históricos. Podemos afirmar entonces que el racismo mexicano nos debe preocupar e

importar porque es también una forma de clasismo, de discriminación cultural y de sexismo. (Navarrete, 2016: 95)

Por lo anterior, Navarrete concluye que México es un país racista, que los argumentos negacionistas no soportan las pruebas empíricas ni una evaluación crítica, pues se confunden con prejuicios, discursos de odio, menosprecios sistemáticos, ventajas inmerecidas, y —más interesante aun— por una política de la apariencia física pocas veces tematizada. Por consiguiente, independientemente de la evidencia empírica acerca de la estratificación social del país con base en el color de piel, la conclusión de Navarrete es que el “racismo a la mexicana” está fundamentado en un tipo de *racismo cromático*.

Con el término *racismo cromático*, Navarrete explica el origen de las prácticas discriminatorias de los mexicanos con base en el color de piel y la apariencia física, esto es, con la blancura. Este espectro cromático está asociado con una idea de belleza occidental y de éxito neoliberal que mueve a los individuos a querer blanquearse. El problema, entonces, es que Navarrete parece asimilar el concepto de *blancura* con el concepto de *blanquitud*, si aceptamos la distinción de Bolívar Echeverría. Es más, en un gesto de invención conceptual, Navarrete postula el término *racismo cromático* como una manera de dar cuenta de la singularidad del racismo mexicano; sin embargo, la extensión del término es la misma que en los conceptos de *blanquitud* y *blancura* descritos por Bolívar Echeverría:

Llamaré a esta forma de discriminar y *catalogar* a las personas “racismo cromático”, pues se basa en la simple distinción de colores de piel y de rasgos físicos para construir toda una jerarquía de belleza y estatus social, para distinguir lo que es deseable de lo que no lo es, para marcar el camino que *todos debemos seguir* si queremos alcanzar el “target aspiracional” definido por nuestra sociedad y por la inagotable banalidad de los publicistas. (Navarrete, 2016: 69)

Debido a esta confusión categorial, Navarrete superpone la dimensión empírica de las prácticas raciales con las orientaciones normativas de los conceptos políticos. En otras palabras, carece de una teoría robusta del lenguaje racial y de los supuestos normativos de los lenguajes explicativos, pues el hecho de que existan acciones racistas no implica que deban o puedan desaparecer como práctica social o como tipificaciones jurídicas, aunque sea un fin deseable de la razón antidiscriminatoria. Las exhortaciones explícitas e implícitas de los textos de Navarrete reducen el rigor de su argumentación pública. *Blanquitud*, *blancura* y *blanqueamiento* no son lo mismo, a pesar del parecido semántico que guardan entre sí.

Por lo anterior, la definición de *blanquitud* propuesta por Navarrete en su *Alfabeto del racismo mexicano* resulta crucial para aclarar o confirmar esta confusión de categorías. De hecho, en un exquisito juego retórico, Navarrete sustituye el concepto de *blanquitud* por el de *whiteness* precisamente para “homenajear” el espíritu cosmopolita de la “blancura mexicana”. Sin duda alguna, esta entrada es una de las más críticas y divertidas del *Alfabeto*, y se entiende que el contexto discursivo en el cual está inscrito no debe ser comprendido como parte de un trabajo académico especializado. Sin embargo, que en la entrada de *whiteness* aparezca un libre juego de afinidades semánticas con alusiones a la *blanquitud* como forma civilizatoria, la *blancura* como una condición epidérmica de las élites políticas y el *blanqueamiento* como el *habitus* de los intelectuales mexicanos constituye un *síntoma* de la necesidad de generar un debate público y académico sobre los conceptos de la agenda antidiscriminatoria. Los síntomas —recuerda la lectura cripto-freudiana de Lacan— son una de las formaciones del inconsciente en las que aparece el significante de un significado reprimido (Lacan, 1981). Operaciones del inconsciente puestas en relato. En este caso, el relato de la blanquitud narrado por Navarrete pone en escena las dificultades de los mexicanos para verbalizar su conducta racista.

Precisamente, casi a la manera de Bolívar Echeverría, Navarrete concibe la *blanquitud* como la extensión del *ethos* capitalista, como “la forma de privilegio social, económico, cultural y físico que mide su valor siempre en relación con ideales siempre importados de las naciones ‘civilizadas’ y ‘bonitas’, es decir, de los países de Europa y Norteamérica” (Navarrete, 2018: 130). Como puede notarse, esta aproximación es útil como medio de crítica cultural y divulgación de una agenda antidiscriminatoria, aunque restringida, si se quiere poner a circular como un concepto juridificable o como parte operativa de una política pública. Éste no es el objetivo de Navarrete. Está claro. Pero ello no implica que, de su entrada, no se derive una crítica a la blancura fenotípica de las élites políticas⁴ y una denuncia de los procesos de blanqueamiento de los intelectuales como un modo de refinamiento aristocrático:

Nuestros hombres de razón, siempre tan afanosos, presumen la education/cultura que adquieren gracias a sus lecturas tan sophisticated/sofisticadas y debaten si es mejor leer al último philosophe/filósofo galo o al más reciente writer/escritor norteamericano. Dios, que desde luego también es white/blanco, nos libre a todos nosotros de tener jamás una aspiración diferente o una idea original. (Navarrete, 2018: 181)

De esta manera, la nobleza de la gobernanza y la aristocracia de las inteligencias supone un mismo proceso de racialización que es menester separar analíticamente. Por lo tanto, Navarrete establece en una misma cadena equivalencial a la *blanquitud*, la blancura y el blanqueamiento, sin tratar de distinguir tales operaciones como partes diferentes de un mismo

⁴ “La whiteness/blancura funciona también como la confirmación, tan epidérmica como irrefutable, de los bien merecidos privilegios de nuestras élites y la demostración de las deficiencias y taras insuperables de quienes no logran dejar de ser brown/morenos” (Navarrete, 2018: 181).

proceso político y cultural. La historia de estos procesos de racialización es conceptualmente más compleja e intrincada. El generoso aporte histórico y sociológico de Navarrete se convierte en un límite conceptual, en una suerte de “candado epistémico” que —como expliqué al inicio de este texto— forma parte de la reproducción de los automatismos conceptuales con los cuales se ha articulado la reciente agenda discriminatoria en México.

Finalmente, si bien el racismo mexicano identifica la *blancura* con la riqueza y la educación, la *morenitud* con el atraso y la pobreza, y la *negritud* con el peligro y la animalidad —como adecuadamente explicó Navarrete—, de ahí no se sigue que no existan traducciones y contaminaciones de clase y de género de manera agónica en el espacio público mexicano; o bien, que los procesos de blanqueamiento en los sectores de la población ocurran en diferente gradación. La diferencia es de grado, no de agrado. De hecho, las políticas de la apariencia física de los mexicanos no sólo dependen de la repetición irreflexiva del relato mestizo de la nación, sino de una combinación cosmética conflictiva en la que la relación entre pigmentocracia, supervivencia colonial y estéticas marronas adquieren una singularidad distinta a otras formas en la región. La mayoría de los mexicanos confunden racismo con clasismo, porque el relato liberal del individuo que se ha hecho a sí mismo y el contrarrelato comunitarista de los derechos de minorías no corresponden con la lógica sacrificial del capitalismo cosmético (Álvarez Solís, 2021).

En suma, existe una necesidad de evaluar críticamente los supuestos “racistas” o “racializados” con los cuales mucha teoría social o crítica cultural aparecen en el espacio público como abiertamente neutrales. La teoría no es desinteresada. Los conceptos no son inocentes. La objetividad forma parte del *mito de la subjetividad* (Davidson, 1991). De esta manera, cabe cuestionarse por qué —al menos en la discusión académica— si hemos

aceptado que la teoría tiene género, como probaron las teóricas y las militantes feministas, aún existen dificultades para aceptar que la teoría, los conceptos, los argumentos tienen *color*. ¿Toda teoría guarda un sesgo de *blanquitud* o existe una teoría abiertamente “marrona”? ¿Tendrá razón el crítico Ramón Grosfoguel al afirmar que existe un *racismo epistémico* o sólo forma parte de las retóricas de la autenticidad de la literatura decolonial tan de moda en nuestro país?

La dificultad para responder las preguntas anteriores radica en que estamos en una fase creativa de planteamiento de problemas, más que en la fase de la prueba argumentativa respecto de la teoría racial mexicana. Esfuerzos teóricos como los de Bolívar Echeverría y Federico Navarrete son loables, necesarios, obligatorios, pero necesitamos también que sus teorías generen crítica, impugnación, discusión pública. Estos libros tienen la ventaja de ser pioneros en el campo de los estudios de *blanquitud* en México, pero corren el riesgo de que sus lectores y críticos repitan automáticamente sus conceptos sin evaluación política y epistemológica, ya que constituyen el marco originario de la discusión conceptual en el país. Por consiguiente, la obra de Echeverría debe transitar de la fase laudatoria y apologética en la que se encuentra inmersa y ser discutida como parte de un programa crítico más amplio. El alfabeto de Navarrete puede seguir robusteciendo sus entradas o bien admitiendo otras nuevas como *cosmética*, *güeritud* o *teoría marrona*. El alfabeto es una valiosa oportunidad discursiva para iniciar una agenda antidiscriminatoria mexicana y, al mismo tiempo, para ir dilucidando, cada vez más con recursos teóricos sofisticados, las políticas de la apariencia física. Así como los estudios de *negritud* en el país no deben quedarse en las investigaciones pioneras de Gonzalo Aguirre Beltrán ni de relegarse a los estudios geopolíticos sobre la región caribe, análogamente, los estudios de *blanquitud* representan un campo fértil de investigación y transformación política que merece ponderarse. La *blanquitud*

es una hermenéutica de combate, un concepto de intervención que explica cómo es que la movilidad social resulta imposible en un país racista y blanqueado como el mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Almanza, Brianda (2019). “Whitexicans’, ¿un nuevo neologismo racista en México?” *BBC News*, 28 de junio.
- Álvarez Solís, Ángel Octavio (2021). *Cosmética. Filosofía de la apariencia física*, Barcelona: Taugenit.
- Álvarez Solís, Ángel Octavio (2017). “Cosmética de las inteligencias. El filósofo mexicano y la vida pública”. *Estudios Críticos de la Cultura. Estéticas y Políticas de la Representación*, núm. 15, 17 de abril, disponible en [<http://www.estudioscriticosdelacultura.com/articulos/index/32>], consultado: 28 de octubre de 2021.
- Aponte-Hernández, Eduardo (2008). “Desigualdad, inclusión y equidad en la educación superior en América Latina y el Caribe: tendencias y escenario alternativo en el horizonte 2021”. En Ana Lúcia Gazzola y Axel Didriksson (eds.). *Tendencias de la Educación Superior en América Latina y el Caribe*, Caracas: Instituto Internacional de la unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, pp. 113-154.
- Aristóteles (1998). *Política*, Madrid: Gredos.
- Botey, Mariana (2014). *Zonas de disturbio: espectros del México indígena en la modernidad*, México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2013). *La nobleza de Estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo*, México: Siglo XXI Editores.
- Brading, David (1980). *Orígenes del nacionalismo mexicano*, México: Era.

- Béjar Navarro, Raúl (1969). "Prejuicio y discriminación racial en México". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. xxxi, núm. 2, pp. 417-433.
- Castellanos Guerrero, Alicia (1994a). "Asimilación y diferenciación de los indios en México". *Estudios Sociológicos*, vol. xii, núm. 34, pp. 101-119.
- Castellanos Guerrero, Alicia (1994b). "Presentación. El resurgimiento del racismo: sus múltiples interpretaciones". *Estudios Sociológicos*, vol. xii, núm. 34, pp. 3-7.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000a). "Antropología y racismo en México". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, pp. 53-79.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000b). "Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina". *Nueva Antropología*, vol. xvii, núm. 58, pp. 9-25.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2001). "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México". *Papeles de Población*, vol. vii, núm. 28, pp. 165-179.
- Castoriadis, Cornelius (2001). "Reflexiones en torno al racismo". *Debate Feminista*, año 12, vol. xxiv, pp. 15-29.
- Cerón-Anaya, Hugo (2020). "La racialización de la clase en México". *Nexos*, 28 de julio, disponible en [<https://economia.nexos.com.mx/la-racializacion-de-la-clase-en-mexico/>], consultado: 28 de octubre de 2021.
- Chesler, Mark, James E. Crowfoot y Amanda E. Lewis (2005). *Challenging Racism in Higher Education: Promoting Justice*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Davidson, Donald (1991). *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós.
- Delgado, Richard y Jean Stefancic (1997). *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, Filadelfia: Temple University Press.
- Echeverría Bolívar (2019). *Modernity and "whiteness"*, Oxford: Polity Press.

- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*, México: Era.
- Echeverría, Bolívar (2007). “Imágenes de la ‘blanquitud’”. En Bolívar Echeverría, Diego Lizarazo Arias y Pablo Lazo. *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, coordinación de Diego Lizarazo Arias, México: Siglo XXI Editores, pp. 15-32.
- Feagin, Joe y Eileen O’Brien (2003). *White Men on Race: Power, Privilege, and the Shaping of Cultural Consciousness*, Boston: Beacon Press.
- Forsell Méndez, Alfonso (2020). “Whitexican: hacia una definición crítica”. *Nexos*, 19 de julio, disponible en [<https://cultura.nexos.com.mx/whitexican-hacia-una-definicion-critica/>], consultado: 28 de octubre de 2021.
- Forsell Méndez, Alfonso (2019). “Entre blancos y güeros. Desigualdad y privilegio en el discurso popular”. *Nexos*, 24 de noviembre, disponible en [<https://cultura.nexos.com.mx/entre-blancos-y-gueros-desigualdad-y-privilegio-en-el-discurso-popular/>], consultado: 28 de octubre de 2021.
- Frankenberg, Ruth (1993). *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*, Nueva York: Worth Publishers.
- Fuentes, Agustín (2015). *Race, Monogamy, and Other Lies They Told You. Busting Myths about Human Nature*, California: California University Press.
- García Conde, Gustavo (2017). “Cuerpo humano en el capitalismo: blanquitud, racismo y genocidio”. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. iii, núm. 6, julio-diciembre, pp. 215-236.
- García Quesada, George I. (2015). “Modernidad, eurocentrismo y blanquitud. Bolívar Echeverría y la crítica de la alienación ético-identitaria latinoamericana”. *Praxis. Revista del Departamento de Filosofía*, núm. 71, pp. 75-95.

- Grosfoguel, Ramón (2011). “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”. *Tabula Rasa*. núm. 14, pp. 341-355.
- Guerrero, Siobhan (2020). “La crisis de identidad del feminismo”. *Nexos*. 1 de septiembre, disponible en [<https://www.nexos.com.mx/?p=49609>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Krauze, Enrique (1986). *Por una democracia sin adjetivos*, México: Joaquín Mortiz.
- Krozer, Alice (2019a) “La mentira de la meritocracia: para ser rico hay que nacer rico”. *Nexos*, 27 de agosto, disponible en [<https://economia.nexos.com.mx/la-mentira-de-la-meritocracia-para-ser-rico-hay-que-nacer-rico/>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Krozer, Alice (2019b), “Élites y racismo: el privilegio de ser blanco (en México), o cómo un rico reconoce a otro rico”. *Nexos*, 7 de marzo, disponible en [<https://economia.nexos.com.mx/elites-y-racismo-el-privilegio-de-ser-blanco-en-mexico-o-como-un-rico-reconoce-a-otro-rico/>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Lacan, Jacques (1981). *Seminario Lacan 1. Los escritos técnicos de Freud. 1953-1954*, Barcelona: Paidós.
- Lakoff, George (2016). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Madrid: Editorial Complutense.
- Leyva, Gustavo (2018). *La filosofía en México en el siglo xx. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*, México: Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica.
- Marsiske, Renate (coord.) (2001). *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente*, México: Centro de Estudios sobre la Universidad-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marx, Karl (2002). *El Capital. Libro 1*, México: Siglo XXI Editores.

- Milan, Stefania y Emiliano Treré (2019). “Big data from the south(s): Beyond data universalism”. *Television & New Media*, vol. xx, núm. 4, pp. 319-335.
- Milenio (2017). “Federico Navarrete escribe contra el racismo”. *Milenio*, 31 de noviembre, disponible en [<https://www.milenio.com/cultura/federico-navarrete-escribe-contra-el-racismo>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Moreno Figueroa, Mónica (2016). “El archivo del estudio del racismo en México”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, mayo-agosto, pp. 92-107.
- Moreno Pestaña, José Luis (2016). *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Madrid: Akal.
- Morris, Roberto (2020). “‘No soy racista, pero...’ La retórica racista, clasista y sexista como herramienta discursiva de control social”. *Nexos*, 2 de junio, disponible en [<https://economia.nexos.com.mx/no-soy-racista-pero-la-retorica-racista-clasista-y-sexista-como-herramienta-discursiva-de-control-social/>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Nancy, Jean-Luc (2012). *L'Équivalence des catastrophes*. París: Galilee.
- Navarrete, Federico (2018). *Alfabeto del racismo mexicano*, México: Malpaso.
- Navarrete, Federico (2017). “Entrevista contra el racismo”. *Milenio*, 30 de noviembre.
- Navarrete, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*, México: Grijalbo.
- Patiño, Daniela, Melissa Velásquez Loaiza y Mariana Toro Nader (2020). “Pigmentocracia o cómo el color de piel de los mexicanos determina las oportunidades que tienen”. *CNN Latinoamérica*, 26 junio, disponible en [<https://cnnespanol.cnn.com/2020/06/26/pigmentocracia-o-como-el-color-de-piel-de-los-mexicanos-determina-las-oportunidades-que-tienen/>], consultado: 26 de octubre de 2021.

- Ríos, Viridiana (2020). “Los tres mitos del racismo en México”. *Expansión*, 24 de junio, disponible en [<https://politica.expansion.mx/voces/2020/06/24/tres-mitos-del-racismo-en-mexico>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Rodríguez, Darinka (2020). “El falso argumento del ‘racismo inverso’ que se debate en México”. *Verne*, 17 de junio, disponible en [https://verne.elpais.com/verne/2020/06/17/mexico/1592409000_664849.html], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Rosas, Alejandro (2014). “¿Clasistas o Racistas?” *Tribuna Milenio*, 10 de diciembre, disponible en [<https://twitter.com/milenio/status/514165745836511232>], consultado: 26 de octubre de 2021.
- Rothenberg, Paula S. (2008). *White privilege. Essential readings on the other side of Racism*, Nueva York: Worth Publishers
- Salazar, Delia (coord.) (2006). *Xenofobia y xenofilia en la historia de México. Siglos XIX y XX. Homenaje a Moisés González Navarro*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Migratorios/Instituto Nacional de Migración/Secretaría de Gobernación.
- Schwarzböck, Silvia (2016). *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Serur Smeke, Raquel (2015). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Era.
- Solís, Patricio, Braulio Güémez Graniel y Virginia Lorenzo Holm (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad*, México: Oxfam.
- Stavenhagen, Rodolfo (1994). “Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización”. *Estudios Sociológicos*, vol. xii, núm. 34, enero-abril, pp. 9-16.
- Sveinsdóttir, Ásta (2018). *Categories We Live By. The Construction of Sex, Gender, Race, and Other Social Categories*, Oxford: Oxford University Press.

- Thatcher, Jim, David O'Sullivan y Dillon Mahmoudi. (2017). "Data colonialism through accumulation by dispossession: new metaphors for daily data". *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. xxxiv, núm. 6, pp. 990-1006.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Madrid: Katz Editores.
- Wieviorka, Michel y Danielle Zaslavski (1994). "Racismo y exclusión". *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, 37-47
- Wilderson, Frank (2020). *Afropessimism*, Nueva York: Norton.
- Wise, Tim (2005). *White Like Me. Reflections on Race from a Privileged Son*, Nueva York: Soft Skill Press.
- Zayas, Rodrigo de (2006). *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Córdoba: Almuzara.

DISCRIMINACIÓN E IGUALDAD. SOBRE EL CONCEPTO DE *DISCRIMINACIÓN SIMBÓLICA*

HAZAHEL HERNÁNDEZ PERALTA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En nuestra cultura política se habla regularmente de la discriminación cuando existe una transgresión a los derechos garantizados constitucionalmente, como el derecho al voto, la libertad de expresión, la salud o el trabajo, o cuando existen impedimentos para acceder a oportunidades socialmente relevantes, como participar para obtener puestos laborales de alta responsabilidad o desarrollar las propias capacidades en contextos socialmente reconocidos. De acuerdo con esta concepción, el interés por la discriminación radica sobre todo en las consecuencias que ocasiona en la dimensión de los derechos y libertades fundamentales.

La concepción en cuestión es problemática, pues deja a un lado conductas discriminatorias que no provocan un daño en la dimensión mencionada. En los últimos años, diversos acontecimientos han señalado la importancia de dichas conductas. Así sucedió cuando Yalitza Aparicio sufrió insultos ciudadanos en distintos espacios públicos. Aparicio, una actriz mexicana indígena, alcanzó la fama nacional e internacional gracias a su participación en la película mexicana *Roma*. Su éxito le per-

mitió obtener reconocimientos vinculados tradicionalmente con otras identidades étnicas —como una nominación a mejor actriz en el Premio Óscar— y acceder a espacios dominados por ellas —como su aparición en la portada de la revista *Vanity Fair* o *Vogue México*—. Estas transgresiones desencadenaron burlas e insultos en la sociedad mexicana. Algunos la señalaron como “fea” y “prieta” (adjetivos con una fuerte carga peyorativa) y otros más la calificaron de “pinche india” y “pinche gata” (esta última expresión refuerza las jerarquías sociales, puesto que el sustantivo *gata* refiere a las indígenas que prestan servicios poco remunerados).

El enfoque predominante de la discriminación no atiende las conductas referidas. Aunque sean comentarios insultantes e hirientes, no limitan el disfrute de ningún derecho fundamental ni impiden el acceso a oportunidades socialmente relevantes.¹ Sin embargo, en este artículo, argumento que debemos tomar distancia de esta postura, puesto que la discriminación que experimenta Aparicio transgrede principios esenciales de nuestra democracia. En especial, interfiere con el valor de la igualdad. En nuestra cultura política, impera una interpretación jurídica de este valor, que define la igualdad ciudadana en términos de ciertos derechos fundamentales. Pues bien, sostengo que las conductas sujetas a discusión interfieren con la concepción jurídica de la igualdad ciudadana. Sobre todo, me interesa defender que de dicha concepción se desprenden exigencias normativas, las cuales no contemplan insultos raciales y clasistas como los mencionados. Si este argumento fuera adecuado, incluso en caso de que sólo deseáramos promover la igualdad jurídica, nuestros esfuerzos no podrían soslayar las conductas sujetas a discusión.

¹ Para una discusión interdisciplinaria sobre la discriminación y los insultos, véase la compilación de Jesús Rodríguez Zepeda (Rodríguez Zepeda y González Luna Corvera, 2018).

En las siguientes páginas me propongo desarrollar el siguiente plan de trabajo. Primero, analizo la concepción jurídica de la igualdad ciudadana y establezco algunas exigencias normativas que se desprenden de ella; con la finalidad de llevar a cabo esta tarea me enfoco en interacciones interpersonales. Después, estudio un fenómeno social que quebranta algunas de dichas exigencias: la degradación simbólica. Una vez efectuada esta labor, examino el vínculo entre esta última noción y la discriminación; el análisis desarrollado me llevará a proponer el concepto de *discriminación simbólica*. Finalmente, debido a que el concepto ingresa a una cultura política con una concepción predominante sobre la discriminación, discutiré la conexión entre ambos acercamientos.

IGUALDAD, ESTATUS CIUDADANO Y DEGRADACIÓN

La noción de *igualdad ciudadana* ocupa una posición cardinal en nuestra cultura pública. Ésta remite al fondo compartido de ideas básicas y principios compartidos en nuestra sociedad. En el marco de dicha cultura, los principales acuerdos jurídicos han caracterizado la idea de igualdad ciudadana a partir de ciertos derechos fundamentales. El Art. 1º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, por ejemplo, la describe de este modo: “En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como las garantías para su protección” (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2020: Artículo 1º). Generalmente, se considera que este artículo sienta las bases para definir la concepción jurídica de la igualdad ciudadana, pues la caracteriza mediante la categoría de los derechos humanos: todos los ciudadanos son iguales porque disfrutan de los derechos humanos reconocidos constitucionalmente.

Dicha concepción encuentra sus raíces en la Constitución de Cádiz de 1812, la cual se nutrió a su vez de las ideas políticas

de la Revolución francesa y la Ilustración (Rivera Castro, 2017). En este acuerdo constitucional, los diputados liberales afirmaron la igualdad de los hombres y, a partir de este principio, establecieron la exigencia de la igualdad ciudadana. El liberalismo de los siglos XIX y XX terminó por dar forma a las aspiraciones sociales asociadas a dicha demanda, con la exigencia de que todos los ciudadanos disfrutaran de los mismos derechos garantizados constitucionalmente. Con el tiempo, como la actual Constitución de los Estados Unidos Mexicanos atestigua, los derechos mencionados abarcaron la amplia categoría de los derechos humanos reconocidos internacionalmente.

Acontecimientos recientes han enfatizado la importancia de la igualdad jurídica en nuestra cultura pública. Entre ellos, destaca la transición democrática. A finales del siglo XX existió una aceptación creciente de la democracia representativa de corte liberal (Villoro, 2007). La acogida del sistema democrático fue una respuesta a un régimen autoritario de partido único, que reguló la vida del país por más de medio siglo. Ante este sistema de dominación política, se sostuvo que sólo la democracia basada en libertades fundamentales evitaría la desprotección ciudadana frente al Estado. Nuestra sociedad aún se encuentra en la ardua tarea de llevar a cabo su proyecto democrático. Una parte de sus esfuerzos se ha dirigido a asegurar que todos los ciudadanos disfruten de los mismos derechos protegidos constitucionalmente. De ahí el maridaje entre democracia e igualdad jurídica.

Es importante señalar que esta última noción establece diversas exigencias normativas. Discutiré algunas de ellas, para enfocarme en su faceta relacional, es decir, en los lineamientos que debemos seguir cuando nos relacionamos con otros. Regularmente, se considera que el respeto como observancia captura de manera adecuada aquellos requerimientos (Rosen, 2012: 57). Éste último pide que los ciudadanos respeten a sus conciudadanos, y especifica que sólo deben observar puntualmente sus

derechos para actuar así. Si los derechos son negativos, deben evitar llevar a cabo ciertas conductas, y, si son positivos, deben llevar a cabo los actos solicitados. En nuestra sociedad, por ejemplo, todos tienen el derecho de practicar el culto religioso que consideren conveniente. Cuando un hacendado impide que sus trabajadores indígenas lleven a cabo sus ritos religiosos, en virtud del derecho referido, transgrede las exigencias normativas del respeto como observancia.

Si bien este último captura componentes centrales de las exigencias relacionales de la igualdad jurídica, no agota toda su riqueza. Tales requerimientos comprenden aspiraciones igualitarias más amplias: no sólo piden respetar los derechos reconocidos constitucionalmente de otros conciudadanos, sino también no degradarlos simbólicamente. Aunque no estemos habituados con esta última exigencia, deseo sostener que, de manera razonable, emana de la concepción jurídica de la igualdad. Con la finalidad de argumentar en favor de esta postura, es necesario discutir la relación entre *igualdad ciudadana* y *estatus ciudadano*.

Jeremy Waldron sostiene que todos los ciudadanos disfrutan de un estatus elevado universalizado en las sociedades democráticas contemporáneas (Waldron, 2012a). Por un lado, la noción de *estatus* denota una posición jurídica definida por un conjunto de derechos; por el otro, el estatus es elevado en el sentido de que sólo los sectores más privilegiados de la sociedad disfrutaban inicialmente de estas prerrogativas; finalmente, el estatus elevado es universalizado porque ahora todos los miembros de la sociedad gozan de esas prerrogativas, independientemente de su posición social o de sus logros o fallos individuales. ¿Cuál es el ámbito donde todos tenemos un estatus con tales características? Waldron especifica que corresponde al campo de los derechos fundamentales (Waldron, 2012b: 60-61). En concordancia con el desarrollo moral de las democracias contemporáneas, asumiré que estos últimos corresponden a la

amplia categoría de los derechos humanos.² A la luz de esta aclaración, la idea central del estatus elevado universalizado es la siguiente: todos los miembros de una sociedad democrática disfrutan del mismo estatus social elevado, porque gozan de los mismos derechos humanos.

Cabe señalar que, debido a que tienen el mismo estatus en un ámbito crítico, también poseen la misma reputación social (Waldron, 2012c: 5). Esta última nos exige que no degrademos simbólicamente a otros conciudadanos. Alguien degrada simbólicamente a una persona cuando expresa que no pertenece a la comunidad propiamente humana o que ocupa un lugar inferior en la sociedad de manera predeterminada. Mientras en el primer caso se manifiesta que forma parte de la categoría de los seres animalescos, infrahumanos, cosificados o abyectos, en el segundo, la afirmación es que resulta intrínsecamente inferior. En ambas situaciones no se trata a una persona como alguien que ostenta un estatus social elevado; al contrario, se expresa que mantiene una reputación social mermada.

Con la finalidad de comprender la dimensión expresiva de la degradación simbólica, es necesario especificar que nuestras conductas comunican mensajes sociales a los demás.³ Pongamos por caso la siguiente situación: a raíz del éxito actoral de Yalitza Aparicio, un internauta difundió en las redes sociales este comentario: “¿Qué hace una pinche india nominada en una terna de los Premios Óscar?” (*Excélsior*, 2019). Su comentario mandó distintos mensajes a la audiencia. Por supuesto, cuestionó crudamente la participación de una indígena en una

² Jeremy Waldron acota los derechos fundamentales a los derechos civiles y políticos (2012b: 60-61). Apartándose de su propuesta, defiende un enfoque más robusto, pues relaciona los derechos fundamentales con la amplia categoría de los derechos humanos.

³ En mi reconstrucción de la idea de degradación simbólica, sigo las observaciones de Jeremy Waldron en torno a la función de los discursos de odio (Waldron, 2012c: 1-3).

premiación cinematográfica altamente reconocida. Pero también emitió un mensaje de este tipo: “Todos sabemos que una indígena no debe estar en una premiación de tal envergadura. Podemos esforzarnos en tratar a los indígenas con respeto y consideración, pero sabemos que ellos ocupan una posición inferior en nuestra sociedad. Su participación en esta premiación va en contra de nuestra convicción”. Este último mensaje reafirma la posición subordinada de los indígenas. Expresa que no deben ingresar a espacios vinculados tradicionalmente con otras identidades étnicas dominantes. También sugiere que, si bien es aceptable la presencia de una mujer blanca o una mestiza en una premiación internacional —como anteriormente ha ocurrido—, resulta intolerable la nominación de Aparicio.

La siguiente sección discute de qué manera una conducta puede transmitir mensajes sociales robustos. Por ahora, me interesa cerrar este apartado con una distinción. La degradación simbólica se diferencia del concepto de *humillación*. De acuerdo con Avishai Margalit, una persona tiene buenas razones para sentirse humillada cuando las instituciones sociales transgreden los derechos que fueron creados para proteger su dignidad (Margalit, 1996: 28-29). El concepto de *humillación*, entonces, involucra la idea de derechos fundamentales e instituciones sociales. En cambio, la noción de *degradación simbólica* no conlleva una infracción de ciertos derechos ni una participación institucional. Más bien, señala que, con la expresión de ciertos mensajes sociales, algunas personas no respetan el estatus social elevado de sus conciudadanos. Tales comportamientos —como vimos en el caso de Aparicio— pueden llevarse a cabo sin infringir los derechos de las partes afectadas y dependen directamente de interacciones interpersonales.

DEGRADACIÓN SIMBÓLICA

En esta sección, profundizaré en el análisis de la degradación simbólica. En especial trataré dos puntos: (a) la facultad de una

conducta de comunicar mensajes sociales degradantes y (b) las condiciones contextuales que aumentan o disminuyen la carga denigratoria de un acto.

DEGRADACIÓN SIMBÓLICA Y MENSAJES SOCIALES

¿Cómo ciertas conductas pueden degradar simbólicamente a otros miembros de la sociedad? Para responder esta interrogante, es menester estudiar la relación entre el comportamiento social y los estereotipos sociales. Acciones como cuestionar el estatus elevado de los indígenas o insultarlos en el espacio público forman parte de un patrón de comportamiento ampliamente extendido. No son actos aleatorios o aislados en nuestra sociedad; al contrario, remiten a un patrón conductual presente en distintas esferas de sociabilidad. Debido a sus rasgos fenotípicos característicos, algunas personas insultan a los indígenas en las calles, las escuelas, las redes sociales, los centros de trabajo o los medios de comunicación, y, también en virtud de dichos rasgos, cuestionan su estatus elevado en el momento en el que intentan ingresar a espacios públicos asignados típicamente a otros grupos étnicos dominantes, como empresas, universidades, restaurantes, hoteles o bancos.

Los patrones de comportamiento mencionados se basan en estereotipos sociales. Éstos se aplican a los integrantes de un grupo, como las mujeres, los ancianos, los indígenas o los homosexuales, y señalan que todos sus miembros comparten ciertas propiedades. Dicho juicio se basa regularmente en un proceso cognitivo opaco, pues suele depender de una generalización acelerada apoyada en escasa evidencia (Cudd, 2006: 69-70). Asimismo, el juicio en cuestión no es neutral evaluativamente: mientras algunos estereotipos apelan a cualidades positivas (los hombres blancos heterosexuales son confiables), otros involucran una carga denigrante, de manera directa o indirecta.

Directamente, las propiedades estereotipadas pueden ser denigratorias en sí mismas, como sucede con el estereotipo según el cual los indígenas tienen una racionalidad mermada o un estatus inferior predeterminado. Indirectamente, propiedades estereotipadas que en un inicio carecen de un contenido denigrante pueden involucrar esquemas interpretativos con este componente (Anderson, 2013: 45). Por ejemplo, en nuestra sociedad se mantiene el estereotipo de que los indígenas llevan a cabo actividades serviles poco remuneradas. Con la finalidad de explicar por qué poseen tal característica, existe una narrativa social que apela a su intrínseca inferioridad. Dicha narrativa se complementa, en ocasiones, con una explicación que recurre a rasgos supuestamente propios de los indígenas, como la mediocridad malsana, la racionalidad fallida, la bestialidad, la perversidad o la pereza (Castellanos Guerrero, 2003).

Cuando una cualidad desencadena de manera constante un estereotipo denigratorio, el atributo crítico se convierte eventualmente en un estigma. El término *estigma* se empleaba en la Antigüedad clásica griega, como recuerda Erving Goffman (1963), para referirse a signos corporales que exhibían algo incorrecto en el estatus moral de su portador. Ahora se utiliza para denotar cualidades que permiten identificar a los integrantes de un grupo repudiado, al mismo tiempo que les asignan significados degradantes. En una sociedad racista —por poner un caso— una cualidad estigmatizada es la tonalidad oscura de la piel. En el momento en el que una persona común percibe que alguien ostenta aquel atributo, no sólo reconoce que pertenece al grupo de los mestizos, indígenas o afrodescendientes, sino que también asume ciertas ideas sobre su personalidad. Entre menos clara sea su piel, por ejemplo, puede considerarlo más peligroso, incivilizado, perezoso o feo.

Por otro lado, cuando una cualidad desencadena de manera persistente un estereotipo denigratorio, este último puede consolidarse socialmente y, gracias a ello, ocupar una posición pública. De acuerdo con Elizabeth Anderson, la idea de posición

pública comprende, en parte, dos elementos: el conocimiento compartido y el estatus predeterminado (2013: 53-54). Una representación disfruta de un conocimiento compartido sólo cuando A y B la toman en cuenta: cada uno sabe que el otro la tiene presente, cada uno sabe que cada uno sabe esto, y así sucesivamente. Pongamos, por caso, el estereotipo de que una persona con marcados rasgos indígenas carece de respetabilidad profesional. Cuando un hombre con aquellos atributos asiste a una entrevista laboral para un puesto de estatus elevado, parte del supuesto de que el entrevistador cuestionará su respetabilidad profesional, y este último se esforzará en determinar si satisface los estándares de la compañía, evaluando estrictamente su apariencia y conducta. Por otro lado, una representación goza de un estatus predeterminado si existe el conocimiento compartido de que se asume como una premisa aceptada en un amplio margen de interacciones sociales. Aquel hombre sabe que encontrará dicha inspección en cualquier organización donde desee obtener un puesto de trabajo no asignado regularmente a personas con su fenotipo racial.

A la luz del análisis expuesto, volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿cómo ciertos actos pueden degradar simbólicamente a otras personas? Esto sucede cuando la conducta problemática forma parte de un patrón de comportamiento basado en significados denigrantes, los cuales emanan de estereotipos denigratorios que ocupan una posición pública. Por ejemplo, en el momento en el que un internauta cuestionó crudamente la presencia de Yalitza Aparicio en los Premios Óscar, expresó que un indígena no debe ocupar una posición de prestigio social porque pertenece a las categorías sociales más bajas. Su comentario forma parte de un patrón de comportamiento que rechaza la presencia de los indígenas en espacios selectos dominados por otros grupos étnicos, el cual se sustenta en el estereotipo de que los indígenas ocupan, de manera intrínseca, el escalafón más bajo de la jerarquía social. De ahí que, de forma

intencional o no, el comentario expuesto en las redes sociales degradara simbólicamente a Aparicio.

En relación con esta última aseveración, es importante señalar que la degradación simbólica tiene un carácter objetivo. No depende de la opinión mayoritaria de las partes involucradas, quienes pueden fallar en capturar a cabalidad la carga normativa de sus acciones. De hecho, cuando el comportamiento social y el estereotipo denigrante están profundamente arraigados, puede suceder que no comprendan los efectos de sus actos o que carezcan de los recursos hermenéuticos para comprender su propia experiencia. Más bien, el carácter objetivo de la degradación simbólica recae en un juicio interpretativo razonable. Decimos que una persona degrada simbólicamente a otra si establecemos que la mejor manera de entender su conducta es recurriendo a un patrón de comportamiento basado en estereotipos denigrantes. En caso de formular un juicio con estas características, la conducta problemática conservaría su carga degradante, incluso cuando las partes involucradas no fueran conscientes de ello.

LA FUERZA DEGRADANTE DE UNA CONDUCTA

Existen condiciones contextuales que aumentan o mitigan la fuerza degradante de un comportamiento. En especial, ésta se incrementa cuando existe un desequilibrio de poder caracterizado en términos de opresión. De acuerdo con Sally Haslanger, la opresión crea, sostiene o perpetua un desequilibrio de poder entre grupos (2012: 314-317). Para comprender este planteamiento, es necesario estudiar la idea de arreglos colectivos. Estos últimos abarcan desde prácticas sociales hasta instituciones y políticas, y adquieren una dimensión opresiva cuando establecen un desequilibrio de poder injustificado. Tal desbalance ocasiona que algunos grupos ocupen una posición privilegiada y otros una subordinada, en el sentido de que los primeros

obtienen beneficios de las prácticas o instituciones en cuestión, mientras que los segundos sufren desventajas sistemáticas que los colocan en una posición social inferior.

Dentro de una matriz histórica de opresión, los integrantes de los grupos dominantes gozan de autoridad sobre los miembros de los grupos subordinados. En este caso, debemos entender la autoridad en términos arentianos. Hannah Arendt sostiene que la autoridad se distingue tanto por el uso de la fuerza como por la persuasión basada en argumentos (1968: 102). Si una persona posee autoridad sobre otra, influye en esta última sin brindarle razones ni forzarla físicamente. Adicionalmente, Arendt especifica que dicha influencia se basa en una jerarquía cuya legitimidad reconocen las partes involucradas y en la que ocupan una posición determinada (1968: 103). En el caso de la degradación simbólica, me interesa especificar que la jerarquía en cuestión está articulada por prácticas opresivas, donde un grupo queda ubicado en términos de subordinación social frente a otro. Asimismo, la autoridad del grupo opresor comprende por lo menos tres ejes: actualiza las normas que estructuran tal jerarquía, señala infracciones en su cumplimiento o cuida de su debido ejercicio.

Una vez analizada la noción de *desequilibrio de poder*, veamos dos condiciones contextuales que intervienen para determinar la fuerza degradante de una conducta. De acuerdo con la primera, esto ocurre cuando la persona que envía mensajes denigrantes goza de autoridad arentiana sobre la parte afectada. El siguiente ejemplo ilustra esta condición. Mientras una mujer con un marcado fenotipo indígena espera a su hija en una escuela privada, una profesora le comenta que el puesto de trabajo para personal de limpieza se había ocupado hacía unas horas. Si la profesora comparte los mismos rasgos étnicos que aquella mujer, su mención mitiga su fuerza degradante. En cambio, el comentario adquiere una carga denigrante más acentuada en caso de que la profesora ostente un fenotipo característico de

las etnias dominantes, como rasgos criollos, pues, desde el periodo colonial hasta nuestros días, la identidad étnica criolla tiene autoridad arentiana sobre la identidad étnica indígena.

La segunda condición contextual señala que una conducta aumenta su fuerza degradante cuando se lleva a cabo en escenarios sociales donde el grupo opresor ha ejercido su poder sobre el oprimido. Pongamos por caso la siguiente escena. Un joven blanco de clase media mira despectivamente la vestimenta de un joven con rasgos indígenas perteneciente a las zonas marginales urbanas. Si esta interacción ocurriera en un juego de fútbol *soccer*, la mirada mitigaría su carga degradante, porque las clases medias blancas no ejercen un dominio notable sobre este ámbito social en nuestra sociedad. Por el contrario, si se llevara a cabo en un centro comercial selecto de la ciudad, aquella mirada acrecentaría su fuerza degradante, pues las clases medias blancas gozan de autoridad social en esos espacios públicos, además de dominarlos en términos materiales y simbólicos.

DEGRADACIÓN SIMBÓLICA Y DISCRIMINACIÓN

En las secciones previas ejemplifiqué la idea de degradación simbólica con una ofensa que Yalitzza Aparicio sufrió en las redes sociales. La conducta en cuestión era un insulto: “¿Qué hace una pinche india nominada en una terna de los Premios Óscar?”. En esta sección, argumento que podemos describir adecuadamente este comportamiento utilizando la gramática de la discriminación.

Kasper Lippert-Rasmussen ha desarrollado uno de los análisis filosóficos más destacados del concepto de *discriminación*. De acuerdo con este filósofo, podemos conceptualizar una conducta como discriminatoria siempre y cuando satisfaga las siguientes condiciones (2014: 15):

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.

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— distingue dos situaciones. En la primera, las partes discriminadas poseen, efectivamente, las propiedades problemáticas. Cuando un director cinematográfico prefiere contratar a una mujer con fenotipos indígenas para el papel de trabajadora doméstica en lugar de una mujer blanca, su decisión se basa en atributos que ambas poseen. En la segunda situación, en cambio, el discriminador cree erróneamente que los discriminados tienen las cualidades que fundamentan su conducta. Pensemos en un reclutador que accede a entrevistar a un hombre con apellidos anglosajones para un puesto de alta responsabilidad, asumiendo, de manera errónea, que asistirá una persona blanca. Para su sorpresa, se presenta un hombre que ostenta visiblemente una identidad étnica indígena, a pesar de tener un progenitor anglosajón.

Por su parte, la segunda condición —(2) Mediante cierta conducta, X trata peor a Y que a Z o X trata peor a Y de lo que trataría a Z— distingue dos casos. En el primero, el discriminador trata peor a una persona que cuenta con ciertos atributos críticos, que a otra que carece de ellos. La siguiente situación ilustra este punto. Un transeúnte ve despectivamente a una mujer que utiliza sandalias de cuero toscas, un atuendo característico de personas indígenas de escasos recursos, mientras que se comporta de manera indiferente con los demás peatones. En el segundo caso, el discriminador trata peor a alguien que porta dichos atributos de lo que habría tratado a uno que no los posee. Imaginemos a un policía que vigila atentamente a una

persona con marcados rasgos indígenas que entra en una tienda departamental de prestigio, una conducta que no hubiera tenido con otros clientes blancos.

Finalmente, Lippert-Rasmussen sugiere que la tercera condición —(3) X realiza (2), porque Y tiene P, o X cree que Y tiene P, y Z no tiene P, o X cree que Z no tiene P— puede interpretarse en términos de razones para actuar. Entre las razones que motivan un acto discriminatorio se encuentra el pensamiento de que Y tiene P y Z, no (Lippert-Rasmussen, 2014: 36). Tales razones suelen comprender actitudes proposicionales, como deseos o creencias. Un racista que rechaza mantener relaciones íntimas con los indígenas, por ejemplo, sostiene un deseo aversivo hacia ellos. Sin embargo, sin involucrar ningún deseo de esta clase, algunas creencias pueden causar un acto discriminatorio. Así ocurre con un empleador que evita contratar a personas con fenotipos indígenas como vendedores de productos de alto estatus, porque considera que tienen problemas para generar cercanía con sus clientes.

Ahora bien, cuando hablamos de la discriminación como un problema social perentorio, los afectados pertenecen a grupos sociales específicos. En este caso, una persona no es discriminada a raíz de sus fallos o logros individuales, sino por su membresía a un grupo social determinado. Nuestra sociedad ha logrado importantes avances en identificar y clasificar a dichos grupos. Entre ellos se encuentran, por mencionar unos ejemplos, las personas con creencias religiosas minoritarias, los sujetos con discapacidades, los miembros de la comunidad LGBTQ+, las mujeres, los indígenas y los adultos mayores.

Todos estos grupos comparten el hecho de que, por lo menos, experimentan una modalidad de la opresión. De acuerdo con Iris Marion Young, el concepto de opresión comprende cinco facetas centrales (1991: 48-63):

Explotación. Denota un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo en beneficio de otro. Tal

beneficio se basa en la apropiación del valor excedente que surge de la diferencia entre el valor de trabajo empleado y el valor de la capacidad de trabajo que compra el capitalista.

Marginalización. Las personas marginales son las que el sistema económico no puede o no quiere emplear. A raíz de esto último, quedan excluidas de la participación económica en la sociedad, privadas de bienes materiales o de la oportunidad de ejercer las propias capacidades en un contexto de reconocimiento e interacción social.

Carencia de poder. Las personas carentes de poder son aquellas que regularmente no participan en la toma de decisiones que afectan sus condiciones de vida, o aquellas que, a causa de su estatus laboral, carecen de autonomía, autoridad sobre otras personas, un desarrollo progresivo de sus capacidades o un trato respetuoso.

Imperialismo cultural. Esta idea denota la imposición de la cultura del grupo dominante sobre el grupo oprimido, al universalizar su experiencia cultural e imponerla como norma. Además de este proceso, el sistema cultural imperante vuelve invisible la perspectiva particular del grupo oprimido, lo señala como el otro o lo convierte en objeto de estereotipos despectivos.

Violencia. La violencia remite a abusos físicos que sistemáticamente experimentan los miembros de un grupo por el simple hecho de pertenecer a él, así como la previsión razonable de poder sufrir esta clase de daños en cualquier momento de modo aleatorio.⁴

Para argumentar que los grupos discriminados sufren una modalidad de la opresión, veamos dos casos donde la relación quizá sea menos patente. Los adultos mayores padecen el im-

⁴ Young habla de estereotipos en general, no de estereotipos despectivos en particular. Sin embargo, tal como utiliza el concepto, los estereotipos tienen una carga negativa que la idea de estereotipo denigratorio captura adecuadamente.

perialismo cultural y la marginalización. Cada vez más son excluidos del sistema de producción económico, a la vez que resultan objeto de estereotipos despectivos que los representan como personas con una racionalidad mermada. Las personas con discapacidades mentales, además de lidiar con las modalidades de la opresión mencionadas, no controlan ciertas decisiones que afectan su propia vida, incluso cuando pueden hacerlo. Quienes nacen con síndrome de Down, en efecto, afrontan estas restricciones.

El análisis desarrollado permite ubicar algunos atributos centrales de la discriminación. Debido a los objetivos de esta investigación, me interesa enfatizar los siguientes puntos:

1. La discriminación denota un trato diferenciado que se actualiza en ámbitos determinados de sociabilidad (la esfera laboral, educativa, afectiva, comunicativa, etcétera).
2. Un acto discriminatorio no puede existir sin un agente y un objeto. El concepto describe una relación tripartita: una persona que realiza el trato diferenciado, una parte beneficiada y otra perjudicada.
3. La discriminación involucra una comparación entre individuos. El discriminador trata de manera desigual a ciertas personas en relación con otras, con base en propiedades críticas que cree que cada una posee.
4. La propiedad en cuestión denota la pertenencia a un grupo social determinado, el cual experimenta alguna faceta de la opresión.
5. El discriminador trata peor a la parte afectada, pues, en algún sentido, su comportamiento ocasiona que ocupe una posición desfavorable.

A la luz del análisis conceptual desarrollado, volvamos al caso de Yalitza Aparicio. Recordemos que la situación remite a un insulto expresado en las redes sociales, donde un internauta

hace este cuestionamiento: “¿Qué hace una pinche india nominada en una terna de los Premios Óscar?”. Podemos describir adecuadamente esta conducta como discriminatoria. El internauta insulta a Aparicio debido a que forma parte del grupo de los indígenas, una etnia que actualmente sufre todas las modalidades de la opresión identificadas por Young. En efecto, no se hubiera comportado de esta manera en caso de que ella fuera una mujer blanca, pues la expresión “pinche india” en nuestra sociedad se esgrime en contra de las indígenas. Asimismo, como se discutió en la sección anterior, su conducta trata peor a Aparicio porque la degrada simbólicamente. Expresa que, a raíz de su condición étnica, no tiene el mismo estatus social que otros conciudadanos respetables. También comunica que, en virtud de sus rasgos físicos, ocupa un lugar inferior en una sociedad como la nuestra, independientemente de sus éxitos profesionales.

En sentido estricto, el comentario problemático constituye un caso de discriminación simbólica. Esta última designa un comportamiento discriminatorio que degrada a un miembro de un grupo oprimido, porque comunica simbólicamente que sus integrantes carecen de un estatus social elevado. Es importante aclarar que este tipo de discriminación no sólo comprende insultos verbales. Para ilustrar este planteamiento discutamos una vivencia de Rigoberta Menchú, una mujer indígena que obtuvo el Premio Nobel de la Paz en 1992. Cuando Menchú intentó ingresar a un hotel selecto con su vestimenta habitual maya, al confundirla con una vendedora ambulante, los trabajadores le pidieron que desocupara las instalaciones (*El País*, 2007). Con esta petición, la degradaron simbólicamente. Su conducta expresó un mensaje de este tipo: “Todos sabemos que personas como tú no pueden estar en este lugar. Alguien que ostenta abiertamente su identidad étnica indígena no puede interactuar en pie de igualdad con las personas que asisten a este selecto hotel. Tu fenotipo y tu atuendo te delatan: eres inferior a ellos”. Este mensaje degradó simbólicamente a Rigoberta Menchú, al

expresar que ocupa un estatus social inferior predeterminado debido a su identidad étnica.

DISCRIMINACIÓN SIMBÓLICA Y DISCRIMINACIÓN LEGAL

En las secciones previas sostuve que la discriminación simbólica se caracteriza por transgredir el estatus social elevado de algunos miembros de nuestra sociedad, al comunicar mensajes que los degradan simbólicamente. También sugerí que existe un enfoque predominante de la discriminación en nuestra cultura política enfocado en los derechos y libertades fundamentales, que, a partir de ahora, llamaré *discriminación legal*. Pues bien, esta sección discute la relación entre ambos acercamientos sobre la discriminación y argumenta en favor de su compatibilidad conceptual. Pero antes de desarrollar este planteamiento, profundicemos en la discriminación legal en el marco de nuestra cultura política.

Su énfasis en los derechos y libertades encuentra sus raíces en la transición democrática mexicana (Rincón Gallardo, 2001: 263-266). Al iniciar la primera década del siglo XXI, diversos actores sociales emprendieron una cruzada en contra de la discriminación. En gran medida, concibieron su labor como un apartado de la lucha por la democracia. Después de reconocer la importancia de impulsar transformaciones institucionales y sociales para consolidar el incipiente sistema democrático, sus esfuerzos se dirigieron a erradicar las dinámicas sociales que lo ponían en peligro. Determinaron que la discriminación se encontraba entre estos obstáculos, pues atentaba contra uno de los pilares de la naciente democracia: el reconocimiento de que todos los ciudadanos gozan de los mismos derechos fundamentales. En respuesta a este contexto histórico, se impulsó un proyecto social y teórico que trabajó con la concepción de la discriminación como un trato diferenciado que pone en juego derechos reconocidos constitucionalmente.

En el ámbito social, se crearon diversas legislaciones e instituciones que trataron directamente los actos discriminatorios que transgreden derechos y libertades fundamentales. Entre estos arreglos institucionales, destaca la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, la cual define este fenómeno en los siguientes términos:

Para los efectos de esta ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de la piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, 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. (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2003: Artículo 1º)

La presente ley define el concepto de *discriminación* a partir de las motivaciones y consecuencias de un acto discriminatorio. Ahora, si bien reconoce un amplio margen de motivaciones, a tal punto que deja abierta su extensión, delimita claramente las consecuencias: un daño en la dimensión de los derechos humanos.

Por su parte, en el ámbito teórico, Jesús Rodríguez Zepeda, uno de los filósofos más notables e influyentes en el debate contemporáneo sobre la discriminación, propuso una definición técnica de la misma, la cual formuló de este modo: “la discriminación es una conducta, culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una

persona o grupo sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales” (Rodríguez Zepeda, 2006: 26). La definición técnica de este concepto busca capturar los rasgos centrales de la discriminación socialmente relevante, es decir, la que necesitamos erradicar por sus importantes consecuencias sociales. La definición técnica caracteriza estas últimas en términos de derechos y libertades fundamentales. También especifica que debemos entender estos derechos en conformidad con la categoría de los derechos humanos, y las libertades fundamentales bajo los lineamientos del liberalismo, de tal modo que comprendan las libertades civiles y políticas propias de las democracias modernas.

Una vez delineados algunos elementos centrales de la discriminación legal, veamos su relación con la de tipo simbólico, enfocándonos en la definición técnica, una de sus formulaciones teóricas más destacadas. En primer lugar, ambos enfoques coinciden en su caracterización: un trato diferenciado basado en estereotipos denigratorios aplicados a determinados grupos a partir de ciertas propiedades estigmatizadas. Así, la discriminación involucra tres atributos centrales en sus respectivos marcos teóricos: la pertenencia a un grupo crítico, los estereotipos despectivos y los estigmas.⁵ Cabe señalar que estas similitudes no cancelan algunas diferencias. Por una parte, la definición técnica no apela a los estereotipos denigratorios, sino a los prejuicios negativos. Pero esta diferencia es menor, pues ambas nociones denotan representaciones socialmente compartidas con una carga denigrante (Rodríguez Zepeda, 2006: 37). Por otra parte, la definición técnica trabaja con grupos que han sufrido

⁵ Si bien la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación no señala explícitamente estos elementos, la definición técnica de la discriminación claramente hace referencia a ellos.

desventajas inmerecidas, y la discriminación simbólica se ocupa de grupos oprimidos. A pesar de esta disimilitud, las semejanzas persisten: ambos acercamientos discuten grupos que padecen injusticias sociales relevantes.

En segundo lugar, tanto la discriminación legal como la simbólica desprenden su fuerza normativa de la idea de derechos humanos. Efectivamente, para conceptualizar los daños que ocasionan, apelan de manera directa o indirecta a esta noción. La discriminación legal afirma que un acto discriminatorio es moralmente objetable porque transgrede los derechos mencionados, y la discriminación simbólica, porque quebranta las exigencias del estatus elevado universalizado, el cual queda definido a partir del esquema normativo en cuestión. De esta manera, ambos acercamientos parten de la misma idea fundamental para establecer el carácter moralmente controvertible de una conducta discriminatoria.

No obstante, se podría esgrimir una objeción en contra de la compatibilidad normativa: si bien la discriminación legal y la simbólica desprenden su fuerza normativa de la misma noción sustantiva, no armonizan de igual manera con los derechos y libertades fundamentales. La lucha contra la discriminación legal decanta, en última instancia, en la protección de estos derechos y libertades. Incluso, esta empresa se ajusta adecuadamente con la defensa de la libertad de expresión al demarcar sus límites: la libertad de expresión deja de serlo en el momento en que incita, conduce o estimula acciones en contra de los derechos fundamentales de los demás (Rodríguez Zepeda, 2006: 23). En cambio, parece que la discriminación simbólica entrara en tensión con la protección de esta libertad fundamental, ya que combatirla nos conduciría a perseguir cualquier conducta que contuviera valoraciones negativas acerca de otras personas.

Sin embargo, no se puede sostener una tensión irrestricta entre la discriminación simbólica y la libertad de expresión. Para desarrollar este planteamiento, veamos algunos límites de la libertad de expresión en el liberalismo político de John

Rawls, quien formula una de las teorías más destacadas sobre las libertades básicas en el marco de las democracias contemporáneas. Es importante advertir que el argumento expuesto a continuación no pretende agotar la intrincada relación entre la discriminación simbólica y la libertad de expresión, sólo defiende que no se puede afirmar sin más una incompatibilidad estricta entre ambas nociones.

Rawls distingue entre concepciones razonables e irrazonables (Rawls, 1996: xvi-xvii).⁶ A diferencia de las primeras, las segundas son incompatibles con principios democráticos fundamentales, como el valor de la igualdad ciudadana. De acuerdo con Rawls, un Estado liberal debe permitir que cualquier concepción razonable se desarrolle adecuadamente; sin embargo, debe contener la difusión de las concepciones irrazonables (1996: 193-194). Dicha restricción resulta necesaria porque su propagación mayoritaria podría atentar contra los principios democráticos fundamentales. Con la finalidad de mitigar su presencia, un Estado liberal puede utilizar distintos mecanismos, como promover de manera sostenida ciertas virtudes políticas (Rawls 1996: 194). Así, en el marco teórico del liberalismo político rawlsiano, parece que podemos restringir la libertad de expresión en caso de que promueva persistentemente concepciones irrazonables.

Si esta interpretación resultara adecuada, la discriminación simbólica no interferiría necesariamente con la libertad

⁶ John Rawls no suele hablar de concepciones sino de doctrinas morales comprensivas. Una doctrina moral es comprensiva cuando incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona e ideales de la amistad, la familia y relaciones asociativas, pasando por lineamientos sobre la globalidad de nuestra conducta. Sin embargo, en *El liberalismo político* también menciona la existencia de concepciones razonables e irrazonables. En este caso, parece que estas últimas hacen referencia por lo menos a creencias, valoraciones o representaciones que mantienen o promueven los miembros de una sociedad democrática.

de expresión. Luchar contra ella no limitaría ninguna concepción razonable. Tal empresa sólo se ocuparía de patrones de comportamiento que actualizaran estereotipos denigratorios, los cuales, en definitiva, son irrazonables en sentido rawlsiano. Efectivamente, expresan que algunas personas ocupan una posición inferior predeterminada en la jerarquía social o que no pertenecen propiamente a la comunidad humana, al asemejarlos con seres infrahumanos, animalescos, cosificados o abyectos. Al adscribirles una identidad social definida en términos denigrantes, transgreden simbólicamente un valor democrático fundamental: la igualdad ciudadana. Por esta razón, en principio, un Estado liberal podría contener la expresión conductual de los estereotipos despectivos, sobre todo cuando disfrutan de una posición pública, la cual advierte que involucra patrones de comportamiento ampliamente extendidos.

CONCLUSIÓN

En este artículo, propuse el concepto de *discriminación simbólica* para analizar conductas que degradan simbólicamente a los miembros de grupos que han sufrido injusticias sociales relevantes, aunque no transgreden derechos o libertades fundamentales. También sostuve que la degradación simbólica es compatible, tanto en un nivel descriptivo como en uno normativo, con la concepción predominante de la discriminación en nuestra cultura política: la discriminación legal. Cabe señalar que el argumento de la compatibilidad no sólo tiene consecuencias teóricas, sino también prácticas. Si fuera adecuado, una sociedad como la nuestra podría emprender esfuerzos para combatir ambos tipos de discriminación.

Deseo cerrar estas notas con tres aclaraciones. Por un lado, asumo que el análisis presentado puede extenderse a otros grupos históricamente discriminados, como las personas con limitaciones físicas o mentales, los miembros de la comunidad

LGBT+, los adultos mayores o las mujeres, entre otros. Por otro lado, aunque desarrollé una reflexión enraizada en nuestra cultura política, al definir el estatus social elevado a partir de la categoría de los derechos humanos, considero que cualquier democracia liberal contemporánea puede interesarse por la degradación simbólica. Finalmente, si aceptamos que todos los seres humanos disfrutan de los derechos humanos, no debemos limitar las exigencias normativas de la igualdad jurídica sólo a los integrantes de nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Elizabeth (2013). *The Imperative of Integration*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Arendt, Hannah (1968). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2003). “Imágenes racistas en ciudades del suroeste”. En Alicia Castellanos Guerrero (comp.). *Imágenes del racismo en México*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, pp. 35-142.
- Cudd, Ann (2006). *Analyzing Oppression*, Nueva York: Oxford University Press.
- Goffman, Erving (1963). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Haslanger, Sally (2012). *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Nueva York: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2014). *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry Into the Nature of Discrimination*, Nueva York: Oxford University Press.
- Margalit, Avishai (1996). *The Decent Society*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (1996). *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press.

- Rincón Gallardo, Gilberto (2001). “Presentación al Informe General de la Comisión Ciudadana de Estudios en Contra de la Discriminación, intitulado: *La discriminación en México por una nueva cultura de la igualdad*”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. xliv, núms. 182-183, pp. 261-319.
- Rivera Castro, Fabiola (2017). “El liberalismo decimonónico en México”. En Gerardo Esquivel, Francisco Parra y Pedro Salazar (comps.). *Cien ensayos para el centenario*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 317-332.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2006). *Un marco teórico para la discriminación*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Rodríguez Zepeda, Jesús y Teresa González Luna Corvera (2018). *El prejuicio de la palabra. Los derechos a la libertad de expresión y a la no discriminación en contraste*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Rosen, Michel (2012). *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge: Harvard University Press.
- Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Waldron, Jeremy (2012a). “Dignity and rank”. En Meir Dan-Cohen (comp.). *Dignity, Rank, and Rights*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 13-46.
- Waldron, Jeremy (2012b). “Law, dignity, and self control”. En Meir Dan-Cohen (comp.). *Dignity, Rank, and Rights*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 47-78.
- Waldron, Jeremy (2012c). *The Harm in the Hate Speech*, Cambridge: Harvard University Press.
- Young, Iris Marion (1991). *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey: Princeton University Press.

DOCUMENTOS

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2020). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, disponible en [[http:// www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf)], consultado: 30 de junio de 2020.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2003). “Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación”. *Diario Oficial de la Federación*, disponible en [[http:// www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf)], consultado: 30 de junio de 2020.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

El País (2007). “Rigoberta Menchú es expulsada por error de un hotel en Cancún”. *El País*, 15 de agosto, disponible en [https://elpais.com/internacional/2007/08/16/actualidad/1187215201_850215.html], consultado: 30 de junio de 2020.

Excélsior (2019). “‘Pinche india’, Sergio Goyri critica cruelmente a Yalitza Aparicio”. *Excélsior*, 15 de febrero, disponible en [<https://www.excelsior.com.mx/funcion/pinche-india-sergio-goyri-critica-cruelmente-a-yalitza-aparicio/1296669>], consultado: 30 de junio de 2020.

CONCEPTOS PEYORATIVOS Y LENGUAJE DISCRIMINATORIO

MARTHA DE HARO ROMO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

El tema que ocupa el presente artículo está relacionado con la fundamentación filosófica de algunos conceptos utilizados en la discusión acerca de la libertad de expresión y sus límites; en concreto, con los llamados *conceptos peyorativos* relacionados con lo que algunas veces se ha denominado *lenguaje discriminatorio*. A manera de introducción, comenzaré por retomar la terminología de la tradición pragmática de Austin y Searle respecto al poder performativo de ciertos actos de habla; a partir de ahí, plantearé la pregunta sobre la posibilidad que tienen ciertas palabras, por sí mismas, de causar efectos indeseados en el mundo, al grado de que puedan ser catalogadas y —en última instancia— sancionadas, como discursos de odio.

En 1955, John Austin presentaba su bien conocida teoría de los actos de habla, según la cual algunas expresiones lingüísticas no sólo dan cuenta de las cosas del mundo, sino que las *realizan*. La famosa distinción entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios ofreció un marco conceptual para discutir los niveles de expresividad, performatividad y transitividad del lenguaje y su relación con los efectos que éste tiene en el mundo.

Los actos locucionarios —cataloga Austin— están formulados en términos de enunciados constitutivos que expresan un hecho del mundo con cierto sentido y referencia. A su vez, los actos ilocucionarios y perlocucionarios tienen en común el hecho de sobrepasar la mera expresividad del lenguaje, para comprenderse como “aquella expresión lingüística que no consiste, o no consiste meramente, en decir algo, sino en *hacer* algo” (Austin, 1990: 67).

Estos segundos —actos ilocucionarios y perlocucionarios— se diferencian, sin embargo, en la transitividad de sus efectos: “El acto de habla ilocucionario es él mismo el hecho que efectúa; mientras que el perlocucionario solamente produce ciertos efectos que no son los mismos que el acto de habla” (Butler, 1997: 18). El ejemplo paradigmático del acto ilocucionario es la promesa, pues, al expresar las palabras con las que se crea el vínculo, el compromiso está siendo creado en el hecho mismo. Estos actos tienen “efecto de ciertas maneras, como cosa distinta de producir consecuencias en el sentido de provocar [...] cambios en el curso natural de los sucesos” (Austin, 1990: 162).

Los actos de habla que más habrán de interesar para los fines de este artículo son aquellos que Austin llama *perlocucionarios*, es decir, “los que producimos o logramos porque decimos algo, tales como convencer, persuadir, disuadir” (Austin, 1990: 153). John Searle retoma esta noción y define el acto perlocucionario como “las consecuencias o *efectos* que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos, o creencias, etc., de los oyentes” (1994: 34).

Lo que Austin y Searle querían resaltar —así como gran parte de la tradición de la pragmática que les sucedió— es que *nombrar* no es nunca un acto “inocente”;¹ al designar realidades

¹ El acto de nombrar no es inocente en el sentido de que no es nunca “neutro” o imparcial, y no porque no tenga implicaciones sociales materiales o tangibles.

con un nombre propio, creamos lazos, mundos, convicciones y relaciones que no existían. Las palabras van adquiriendo cargas emotivas, sociales, incluso religiosas, a lo largo de la historia, por lo que nunca se mantienen en el terreno de la neutralidad; nunca únicamente *dicen*.

Ahora bien, concediendo con Austin y Searle que algunas expresiones lingüísticas son de hecho realizativas (y no sólo constatativas del estado de cosas), habrá que establecer las condiciones para saber diferenciar cuándo estos actos han sido completados con éxito. Austin habla de condiciones meramente físicas —expresar las palabras a través de un medio sensible—, y de condiciones mentales, que habrán de cumplirse para que el acto de habla sea consumado.

Las condiciones que Austin llama *mentales* se relacionan con la posición desde la cual el hablante se expresa, con el hecho de sustentar un cargo público, ser reconocido por los otros como alguien con cierta potestad para hacer ciertas cosas, etcétera (*cf.* Austin, 1990: 47). Este punto evidencia la importancia del lugar que ocupa el emisor en el esquema del acto de habla que pretende esbozar Austin; el ejemplo que proporciona el autor es el siguiente: “viniendo de él, lo tomé como una orden, no como un pedido” (1990: 120). Más allá de las implicaciones psicológicas que podría tener el hecho de pronunciarse con cierta autoridad de fuero interno (asunto que no es el tema a tratar en esta breve investigación), el hecho de que un discurso sea dicho desde una posición social u otra es un tema que sí habrá de interesar y al que regresaré con detalle más adelante. Por lo pronto, habré de señalar el tópico de la autoridad como una condición para que un acto de habla logre *realizar* aquello que expresa, pues la influencia personal de quien habla puede llegar a tener tal poder que es “equivalente a la fuerza” (Austin, 1990: 163).

La última de las condiciones que menciona Austin es el hecho de que la expresión sea dicha *en serio*. Esto no significa —aclara el filósofo— que deba existir una aceptación o

vinculación interna con aquello expresado, ni que el hablante deba adherirse a su discurso con sinceridad, sino que éste sea enunciado en un tono que así lo haga parecer. Cuando el contexto o el tono del discurso permitan pensar que el hablante no está hablando fielmente o con seriedad, la performatividad del acto de habla no habrá de tomarse en su sentido más estricto. Si bien es posible que los enunciados hagan ciertas cosas (por ejemplo, divertir, en el caso de las bromas), éstas no se corresponderán con el significado literal del discurso, sino con ciertas interpretaciones metafóricas más parecidas a un juego. Respecto a este tema, Gustavo A. Kaufman hace una distinción interesante entre aquellas expresiones artísticas vacías “de todo juicio de valor y sin promover dogma alguno” —justamente las mofas y el arte— y los discursos que él denomina propiamente *dicta*, definidos como una “aserción, bajo cualquier formato, que procura transmitir una opinión dogmática; de ese modo, disuadir al interlocutor [...] para que asuma el dogma como propio y, eventualmente, actúe en consecuencia” (Kaufman, 2015: 45). Tanto Austin como Kaufman asumen una diferencia cualitativa intrínseca que distingue los discursos estéticos de la performatividad propia de otro tipo de actos de habla, entre los cuales se ubica el discurso de odio, por ejemplo. Los enunciados de este tipo sí pretenden —como señala Kaufman— transmitir, disuadir y convencer de actuar, cosa que otro tipo de discursos no hacen.

El asunto es relevante porque, al discutir el papel de los discursos con tintes políticos y la posibilidad de su regulación, se está haciendo referencia justamente a aquellos *dicta* que cumplen características especiales, no a otro tipo de discursos que parecen moverse en el terreno de la mera muestra de genio o creatividad. Si se asume, en cambio —como proponen Austin y, a su modo, Kaufman—, que un requisito para que un acto sea propiamente realizativo (esto es, que *haga cosas* en el mundo) es necesario que el lenguaje sea usado de acuerdo con ciertas formalidades, la trama se vuelve más compleja.

Ahora bien, antes de aceptar —junto con Austin y Kaufman— que el discurso artístico no es performativo —en el sentido en el que lo son los discursos políticos u otras clases de enunciados literales—, vale la pena considerar la objeción planteada por Richard Posner, quien señala que los límites entre éstos, las más de las veces, no son del todo claros y distintos. Mucha de la producción literaria “artística” está llena de tintes políticos, por ejemplo, mientras que es usual que expresiones cómicas respondan a crisis y situaciones sociales, ligadas a éstas tanto en su forma como en su contenido. Además, “la línea entre lo político y lo científico o técnico es igualmente borrosa. Muchas investigaciones científicas, especialmente en biología, economía y tecnologías de armas, tienen implicaciones políticas” (Posner, 1986: 26). Algunos científicos y artistas son considerados como autoridades en campos que sobrepasan su especialidad e, incluso, son llamados *líderes de opinión* en temas sociopolíticos, por lo que su discurso y sus criterios resuenan en toda la sociedad en su conjunto. Así, más que diferenciar tajantemente entre un tipo de discurso *político* y otro *artístico*, parece ser que habremos de pensar en los distintos énfasis o acentos que pueden estar incorporados en un acto de habla.

Cuando las tres condiciones antes expuestas se cumplan —la material, la mental y la referente al tono— podremos hablar de un acto de habla exitoso. Resulta notable que Austin hable de *actos de habla*, y no de meros enunciados. Como él mismo explica, el hecho de aproximarse al lenguaje en tanto acto no es una elección aleatoria; asumir los discursos de este modo permite concebirlos como acciones ejecutadas por agentes, y no como meros juicios descriptivos al modo de la ciencia (Austin, 1990: 62). A su vez, el hecho de que se evalúen como acciones implica que el agente es sujeto de responsabilidad, y que las consecuencias de estos actos pueden ser tanto efectos deseados como no deseados: “aunque no quiera producirlo o quiera no producirlo, el efecto puede sin embargo ocurrir” (150). En este sentido, Searle refuerza la opinión de nuestro autor

cuando explicita: “los actos de habla son realizados no por las palabras, sino por los hablantes al emitir palabras” (1994: 37). Esta dimensión social que introduce agentes actuantes, y no sólo emisores ambiguos, es justamente la que habrá de servir para argumentar las relaciones de dominio que se pueden reflejar o perpetuar por medio de ciertos discursos.

Al concebir la lengua como un acto, el hecho mismo de enunciar un discurso o referirse a un individuo por medio de una palabra específica trasciende *ipso facto* el ámbito *interno* o mental, para constituirse en una realidad propia de la esfera pública. Como bien lo explica Catharine MacKinnon, la distinción entre *habla* y *acto* no es tan tajante como parecería, y, en términos de desigualdad social, no hay siquiera tal separación: los hechos hablan y las palabras son también un ejercicio de poder que construye realidades sociales,² lo hagan de manera más o menos clara o indirectamente. Las palabras, afirma MacKinnon,

[...] son maneras en que la gente es situada en jerarquías, en que la estratificación social se muestra inevitable y correcta [...] en que la indiferencia a la violencia hacia aquellos que están hasta abajo se racionaliza y se normaliza. La supremacía social se construye, en el interior de las personas y también entre ellas, mediante la formación de significados. (MacKinnon, 1993: 31)

Estos significados no son nunca asépticos, ni tampoco se limitan a dar un punto de vista: crean estructuras sociales que se ven reflejadas en desigualdad política. Para fines de la discu-

² “It is not new to observe that while the doctrinal distinction between speech and action is on one level obvious, on another level it makes little sense. In social inequality, it makes almost none. Discrimination does not divide into acts on one side and speech on the other. Speech acts. It makes no sense from the action side either. Acts speak. In the context of social inequality, so-called speech can be an exercise of power which constructs the social reality in which people live, from objectification to genocide” (MacKinnon, 1993: 31).

sión sobre la libertad de expresión, no interesará saber si dichos enunciados son moralmente reprobables; tampoco si las personas a las que van dirigidos se sienten subjetivamente ofendidas por ellos —pues, como explica Waldron, es posible que haya un daño dignatario aunque el individuo no se sienta aludido ante un agravio verbal (2012: 105 ss)—, sino tratar de comprender si su inserción es deseable en el terreno de la discusión pública.

En el mismo tenor que MacKinnon, Judith Butler analiza la teoría de Austin, partiendo del hecho experiencial de que hay gente que se dice herida por el lenguaje. Esto, en opinión de Butler, demuestra dos cosas: el acierto de Austin al afirmar que las palabras hacen cosas, pues “retóricamente, la afirmación según la cual algunas formas de habla no sólo comunican odio, sino que constituyen en sí mismas un acto hiriente, presupone no sólo que el lenguaje actúa, sino que actúa sobre aquel al que se dirige de una forma hiriente” y que “atribuimos una agencia al lenguaje, un poder de herir, y nos presentamos como los objetos de esta trayectoria hiriente” (Butler, 1997: 37 y 16). Asumiendo la postura del mismo Austin, según la cual es necesario que exista una emisión, una idea de competencia o autoridad del hablante, y un tono correcto en el acto de habla para que éste sea exitoso, Butler recalca la necesidad de un contexto adecuado y un contenido significativo para que se dé el daño lingüístico que es la ofensa. El contexto parece desempeñar un papel mucho más relevante que las meras palabras hirientes dirigidas a un individuo, pues, en último término, resulta fundamental apelar al “tipo de elocución, un estilo, una disposición o un comportamiento convencional, que interpela y constituye a un sujeto” (Butler, 1997: 17).

Respecto a la importancia del contexto para que un insulto sea significativo y cause algún efecto, Richard Delgado menciona un componente muy relevante: la ofensa racial —ejemplo paradigmático del lenguaje discriminatorio— nunca tiene “efecto” en solitario, sino siempre en conjunto, es decir, que únicamente adquiere relevancia dentro de un entramado social

en el que, históricamente, dichos enunciados hayan adquirido esos significados específicos (Delgado, 1982: 169). Dicho de otro modo, los insultos raciales sólo se conforman como tales dentro de sociedades racistas que dotan al discurso de este poder performativo, y lo mismo podría decirse de otros tipos de discursos violentos. En este sentido, “[l]o que hace en realidad el hablante que pronuncia un insulto racista es citar ese insulto, estableciendo una comunidad lingüística con una historia de hablantes” (Butler, 1997: 91). El hecho de que las sociedades sean quienes generen y doten de poder a dichos insultos ocasiona que la adjudicación individual de responsabilidades se vuelva mucho más compleja. Desde la teoría racial crítica, Delgado y Jean Stefancic (2001: 49) destacan el papel de la narratividad (*storytelling*) en la construcción del mundo social a través de historias, imágenes, publicaciones, etcétera, que crean prejuicios y preconcepciones acerca de ciertos grupos, los cuales muchas veces son expresados por medio de actos de habla que ofenden y denigran.

En el mismo tenor, Judith Butler enfatiza la carga histórica que tienen las palabras, más allá de lo que podría ser su mero significado *lexical*. El hablante es, sobre todo, heredero de una tradición lingüística, y no es nunca un agente creador *ex nihilo*; por ello, cuando emite un discurso, lo hace asumiendo una carga simbólica del pasado. Si un acto performativo tiene éxito —dice Butler— es

[...] solamente porque la acción se hace eco de acciones anteriores, *acumulando la fuerza de la autoridad por medio de la repetición o de la citación de un conjunto de prácticas anteriores de carácter autoritario*. [...] Ningún término ni ninguna afirmación pueden funcionar performativamente sin acumular y disimular simultáneamente la historicidad de la fuerza. (1997: 91 énfasis mío.)

Así, cuando afirmamos que las palabras lastiman, estamos mezclando un vocabulario lingüístico con uno físico, pues se

“sugiere que el lenguaje puede actuar de forma similar a aquello que causa un dolor físico o una herida” (Butler, 1997: 20). Para Butler, esta comparación, si bien bastante apropiada, no deja de ser metafórica, pues únicamente apelamos a la terminología de la lesión física a falta de un término más exacto para expresar el tipo de daño que causa el lenguaje.

Entre el abanico de posibilidades de aquellas cosas que las expresiones lingüísticas pueden “hacer”, la discusión filosófica sobre la libertad de expresión ha resaltado aquellas que, por su naturaleza, denotan cierta hostilidad hacia un sujeto o grupo particular, y que, por ello, suelen ser catalogadas como *discursos de odio* o discursos “peligrosos”,³ en una denominación más conservadora.

La definición específica de *discurso de odio* es ya una discusión tan compleja que prácticamente existe igual número de definiciones que de estudios sobre el tema. Sólo por dar un ejemplo, Robert Post afirma que se pueden definir de acuerdo con los siguientes criterios, todos ellos parcialmente válidos: los daños que causan, sus propiedades intrínsecas, su relación con los principios de dignidad humana, en términos de las ideas subyacentes que transmiten, etcétera (Molnar, 2012: 31). Cada uno de estos puntos de vista es, a su manera, legítimo, pues explican un aspecto del fenómeno sin llegar a agotarlo por completo; según el interés que se quiera defender, será el énfasis que se pondrá en la definición.

Desde el ámbito de la regulación institucional, rescato a manera de ejemplo dos conceptualizaciones:

³ Jonathan Leader Maynard y Susan Benesch (2016), por ejemplo, evitan la denominación *discurso de odio*, pues enfatizan la inminencia del riesgo que estos discursos implican y no el sentimiento que les da origen. Las categorías que proponen y el tratamiento que hacen del tema hacen pensar, sin embargo, que su objeto de estudio es el mismo de aquellos autores que prefieren la denominación *discurso de odio*, por lo que utilizaré los dos conceptos de manera indiferenciada.

1. La que ofrece la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia: “El discurso de odio [...] debe entenderse como el uso de una o más formas de expresión específicas —por ejemplo, la defensa, promoción o instigación del odio, la humillación o el menosprecio de una persona o grupo de personas, así como el acoso, descrédito, difusión de estereotipos negativos o estigmatización o amenaza con respecto a dicha persona o grupo de personas y la justificación de esas manifestaciones— basada en una lista no exhaustiva de características personales o estados que incluyen la raza, color, idioma, religión o creencias, nacionalidad u origen nacional o étnico al igual que la ascendencia, edad, discapacidad, sexo, género, identidad de género y orientación sexual” (ECRI-CE, 2015: 15).
2. La que se presentó en la *Gaceta Parlamentaria* de la Cámara de Diputados de la República Mexicana, en 2017, la cual comprende el discurso de odio como aquel que: “pretende degradar, intimidar, promover prejuicios o incitar a la violencia contra individuos por motivos de su pertenencia a una raza, género, edad, colectivo étnico, nacionalidad, religión, orientación sexual, identidad de género, discapacidad, lengua, opiniones políticas o morales, estatus socioeconómico, ocupación o apariencia (como el peso o el color de pelo), capacidad mental y cualquier otro elemento de consideración” (Cámara de Diputados, 2017).⁴

Lo que puede señalarse de estos dos ejemplos institucionales es que, en ambos casos, se habla de los discursos de odio

⁴ Esta definición se ofreció en el contexto de la iniciativa por reformar el Art. 1916 del Código Civil Federal referente al daño moral y sus correspondientes reclamaciones.

como actos perlocucionarios; aparentemente, el discurso de odio produce un cierto efecto en el mundo a partir de su emisión, y éste, si el acto de habla es “exitoso”, habría de traducirse en hostilidad fáctica en contra de algún grupo o individuo (humillación, intimidación, violencia, etcétera).

Este punto es importante, pues, a decir de Bhikhu Parekh, la hostilidad que ostenta el discurso de odio es una “activa o pasiva declaración de guerra” (2012: 41), no una simple antipatía que se pueda diluir en una preferencia personal. Además, ambas concepciones parecen enfatizar la arbitrariedad de las razones por las que se ataca en este tipo de discursos; los motivos que se citan como la raza, la religión o el sexo responderían a lo que Rawls llamaría una diferencia inmerecida o injustificada (2006: 101-103) o lo que Parekh denomina un factor normativamente irrelevante (2012: 41).

Como puede notarse en los dos ejemplos recogidos, el análisis normativo en torno al discurso de odio suele moverse de manera general en dos ejes estrechamente relacionados, pero conceptualmente separables: su contenido y sus efectos en el mundo.

Respecto al contenido de estos discursos de odio, Jonathan Leader Maynard y Susan Benesch proponen un lineamiento de seis criterios concretos para identificar el discurso que ellos llaman *peligroso*:

1. deshumanización del sujeto (individual o, más usualmente, colectivo) del que trate el discurso en cuestión;
2. atribución de culpa por los males presentes;
3. construcción de una amenaza ante el grupo *target*;
4. presentación de la violencia como única alternativa ante la situación;
5. identificación de la hostilidad violenta a los otros con la lealtad hacia el propio grupo (a esto los autores le llaman “virtue talk”; lo podemos comprender, por

- ejemplo, con la clásica y falaz creencia de que atacar la presencia de inmigrantes constituye un acto patriota), y
6. promesa de un bien futuro que habría de justificar la violencia actual (Maynard y Benesch, 2016: 80 y ss).

De acuerdo con estos autores, estos criterios de contenido ayudan a crear un marco más sofisticado para detectar discursos de odio y detener la incitación a la violencia antes de que ésta se concrete. Me parece que la propuesta de Maynard y Benesch es sobresaliente, pues sus parámetros son lo suficientemente concretos para diferenciar los discursos peligrosos de otro tipo de discursos meramente chocantes, pero, a la vez, tienen la amplitud para ser aplicados en distintos contextos de enunciación. Además, esta propuesta enfatiza las *funciones* que está cumpliendo el discurso (deshumanizar, atribuir culpas, prometer...), y no sólo la construcción sintáctica del mismo.

Este último punto es especialmente relevante, pues muchas clasificaciones de los discursos de odio caen en el error de pensar que el simple uso de palabras ofensivas o conceptos peyorativos contra una minoría constituye ya un discurso peligroso. En esta falacia podría caer cierta lectura del argumento de Jennifer Hornsby, quien sí sostiene que los discursos que nos interesan “hacen uso de palabras que comúnmente se entiende que transmiten odio o desprecio directo y visceral” (Hornsby, 2003: 297). Más grave aun es que la Suprema Corte de Justicia, tanto en México como en Estados Unidos han sostenido esta idea a su manera.

En 1942, la Suprema Corte de los Estados Unidos de América argumentó que la *mera pronunciación* de las llamadas *palabras combativas* (*fighting words*) atentaba ya contra la paz y el orden social (Rodríguez Zepeda, 2018: 39). En 2013, en México, la Suprema Corte de Justicia de la Nación decidió —en la misma línea argumentativa— que palabras como *maricón* y *puñal*

eran expresiones *absolutamente vejatorias*, y que, por sí mismas, fomentaban el rechazo hacia la comunidad homosexual.⁵

La consideración de estas palabras combativas o vejatorias como “piezas verbales con significado propio” (Rodríguez Zepeda, 2018: 39) se sostiene, como lo hace notar Nancy Fraser (2013: 143 y ss), sobre una concepción estructuralista del lenguaje que asume la distinción propuesta por Ferdinand de Saussure entre lengua y habla, y hace énfasis en la primera.⁶ De acuerdo con Saussure, la lengua —objeto paradigmático de la lingüística— se define como “un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas” (1994: 42). La lengua, según Saussure, funciona a la manera de un diccionario “cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos” (1994: 46). Éste parece ser el punto de partida de aquellos que afirman que la mera expresión de ciertas palabras representa ya un acto “violento” que fomenta la exclusión social, pues la enunciación por sí sola actualiza un significado que es de suyo ofensivo, humillante y compartido de manera idéntica, tanto por los emisores como por los oyentes del mensaje.

Fraser anota muy bien que el problema con el estructuralismo no es que sus postulados sean falsos, sino que resultan insuficientes cuando nos enfrentamos a enunciaciones discursivas insertas en prácticas sociales relacionadas con el poder y la desigualdad de las distintas identidades sociales. Tanto Fraser

⁵ Véase el detallado análisis que lleva a cabo Juan Antonio Cruz Parceró respecto a la sentencia de la Corte (Cruz Parceró, 2018: 141-172).

⁶ El interés de Nancy Fraser sobre el tema del lenguaje no tiene que ver tanto con los límites de la libertad de expresión, y sí con la teoría del discurso que mejor responde a las necesidades del feminismo como una teoría emancipatoria. Sin embargo, sus aportes al problema resultan esclarecedores y pertinentes, por lo que recuperaré algunas de sus ideas para tratar el tema que ocupa a este apartado.

como Rodríguez Zepeda hacen notar que la concepción de las palabras como elementos con significado autónomo (de *diccionario*, podríamos decir) deja de lado todo el contenido social del hecho comunicativo (Fraser, 2013: 143 y ss; Rodríguez Zepeda, 2018: 51 y ss), y, al hacerlo, omite elementos fundamentales, como “la consideración del contexto, significado y alcances del discurso, así como de las posiciones sociales relativas de los emisores y destinatarios” (Rodríguez Zepeda, 2018: 40). Sin la correcta combinación y coexistencia de estos elementos, es muy posible que el significado conceptual (incluso de las palabras consideradas “ofensivas”) no cumpla ninguna función agravante.

En el fondo de esta discusión late una confusión que Cruz Parceró señala y ayuda a clarificar: las palabras por sí solas no constituyen discursos. Ni siquiera la expresión más “ofensiva” es, en sí misma, un discurso articulado que pudiera dañar *ipso facto* el derecho al honor o pueda considerarse lenguaje discriminatorio, si bien este último “suele usar expresiones homóforas, sexistas, clasistas” (Cruz Parceró, 2018: 164-165). Entiendo aquí el término de *lenguaje discriminatorio* en el mismo sentido en el que lo hace Cruz Parceró en el texto ya referido, esto es, como aquel que atenta de manera directa e incuestionable en contra del derecho al honor de un agente social. El mero uso de expresiones vejatorias no implica un daño contra la dignidad de los agentes sociales, pues, en primer lugar, los términos aislados son, por su naturaleza, polisémicos y es probable que algunas de sus acepciones lexicológicas “pueden ser rudas o jocosas, pero quizá no peyorativas”. En algunos casos, términos que tenían un sentido despectivo llegan a ser resignificados por la comunidad a la que originalmente pretendían ofender (Cruz Parceró, 2018: 170), y terminan por ser incluso vocablos que se usan con orgullo.

Asumir, como lo han hecho las Cortes, que la mera presencia de términos combativos vuelve discriminatorias ciertas expresiones implica identificar erróneamente las palabras aisladas

con los discursos. En el fondo, estas interpretaciones conciben las palabras como abstracciones de significado, al modo de “piezas lingüísticas independientes, con significados exclusivos, y consecuencias inmediatas, como si se tratara de actos discretos sin relación con las experiencias sociales envolventes de emisores y receptores del discurso” (Rodríguez Zepeda, 2018: 51). Como he tratado de explicar, ni las palabras significan lo mismo en todos los contextos de enunciación, ni su expresión se realiza nunca en el vacío. Existen construcciones articuladas discriminatorias que no usan “expresiones injuriosas, (como también) puede haber un discurso que las use y no sea, ni pretenda ser, discriminatorio”. Así pues, la enunciación aislada de palabras consideradas combativas o vejatorias no necesariamente va acompañada ni de un discurso peligroso en sentido estricto, ni de una conducta correspondiente (Cruz Parceró, 2018: 165 y ss).

Si hacemos caso a la tradición pragmática y, en lugar de pensar en términos de palabras y conceptos, prestamos atención a los discursos, comprenderemos lo que Fraser, Rodríguez Zepeda y Cruz Parceró —cada uno a su manera— pretende señalar: las articulaciones lingüísticas que resultan de interés para la filosofía política (y para la discusión sobre los límites de la libre expresión, o la creación de identidades sociales, en el caso de Fraser) no pueden ser analizadas como meros signos con referentes dentro del sistema de la lengua, sino como actos o realidades sociales situadas que no escapan a las relaciones de poder. Dicho de otro modo, las palabras “en abstracto”, y por su simple enunciación, no cumplen ninguna función que sea relevante para discutir el tema de los límites de la libertad de expresión y los discursos de odio, pues, sin el contexto adecuado y las prácticas sociales circundantes, las palabras no son *performativas*, no humillan ni oprimen ni jerarquizan.

En este sentido, partir de la concepción estructuralista de la lengua para tratar de comprender la complejidad de los discursos de odio (o, lo que es lo mismo, comprender las palabras combativas como unidades de significado autosuficientes)

demuestra “una comprensión jurídica muy pobre tanto de la naturaleza del orden discursivo y de la dimensión simbólico-comunicativa de las relaciones humanas en general, como de la forma en que se articulan los actos de habla con el resto de las prácticas sociales” (Rodríguez Zepeda, 2018: 40). Si, en cambio, la discusión se decanta por una comprensión amplia de los discursos como “prácticas significantes históricamente específicas y socialmente situadas” (Fraser, 2013: 150), es decir, contextualizadas en sentido amplio, comprenderemos mejor el alcance que los discursos tienen en la construcción y perpetuación de nuestras relaciones intergrupales.

Parte del contexto que vuelve performativo un discurso está conformado —como ya se señaló— por el estatus del emisor como un “agente socialmente situado” (Fraser, 2013: 151). Para el caso específico de los discursos de odio que ahora nos ocupa, me apego a las aseveraciones de Michel Rosenfeld, quien afirma que, cuando se trata de intercambios discursivos disímiles donde exista un grupo mayoritario y una minoría vulnerable, “el impacto del discurso de odio en cuestión probablemente difiera significativamente dependiendo de si es pronunciado por un alto funcionario del gobierno o un importante líder de la oposición, o si es propaganda de un grupo de personas marginadas sin credibilidad” (Rosenfeld, 2012: 245). Lo mismo sostiene Susan Benesch, cuando advierte la influencia del hablante como un factor mayor de riesgo para la aceptación de un discurso peligroso (Benesch, 2014: 8). La autoridad del emisor puede venir desde su posición como líder político o religioso, hasta su carisma como artista, o su mera capacidad retórica (Maynard y Benesch, 2016: 77).

La pregunta que surge casi de manera natural respecto al asunto que nos ocupa es la relación entre los discursos peligrosos y la posibilidad de violencia física contra las personas o los grupos a los que dichas ofensas refieren. La respuesta, sin embargo, no es tan simple. De acuerdo con Bikhu Parekh, es

lógicamente posible establecer una línea de continuidad entre el discurso y la acción: “si cualquier cosa puede ser *dicha* impunemente acerca de un grupo de personas, cualquier cosa puede también ser *hecha*” (Parekh, 2012: 45, énfasis del original). Los discursos crean —dice Parekh— un “clima moral” en el que la violencia al grupo sometido se normaliza, y no despierta ya ninguna indignación. Si bien el concepto de *clima moral* para referirse al contexto social “aletargado” que ya no muestra disgusto ante la violencia me parece interesante, creo que el argumento de Parekh se queda corto en dos terrenos: en primer lugar, al hacer una separación entre lo que se *dice* y lo que se *hace* (como si Austin no hubiera mostrado ya que *decir es hacer*), y, en segundo lugar, porque, suponiendo que Parekh no adoptara el punto de vista pragmatista respecto al lenguaje, tampoco explica cómo es que se da esa continuidad entre una y otra realidad.

Benesch y Maynard son mucho más escépticos al tratar el tema de la continuidad entre la violencia y los discursos. Susan Benesch no es partidaria de una causalidad en el sentido fuerte, y acaso señala una notoria ocurrencia conjunta entre los discursos peligrosos y los brotes de violencia en contra de las minorías. Conuerdo con la autora cuando asegura que no es necesario mostrar esta causalidad fuerte para sospechar que los discursos de odio son políticamente reprobables. No es necesario comprometerse con un nexo motivacional fuerte entre discurso y violencia para sostener que los discursos de odio, de hecho, propician y perpetúan jerarquías de dominación entre los emisores y su *target*, y que a esto lo podemos llamar un mecanismo típico de estigmatización. Y, sin la necesidad de sostener un principio fuerte en favor de la censura, podríamos sospechar que los discursos de odio, aunque no lleven necesariamente a la violencia física, establecen mecanismos de dominación y subordinación en los que un subconjunto del grupo social es presentado como un mal al que habrá que contrarrestar.

El asunto de fondo, como puede verse, es que este tipo de discursos atenta contra “la convivencia pacífica democrática y, por lo tanto, no merece —en la mayoría de los casos— protección legal o judicial” (Salazar Ugarte y Gutiérrez Rivas, 2007: 80). Esto lo hacen atentando contra el principio básico de la igualdad de las democracias constitucionales. Cuando un conjunto de individuos se presenta sistemáticamente estigmatizado como enemigo, sus posibilidades de ejercer una vida pública en igualdad de condiciones se ven seriamente amenazadas. Si esto constituye un acto violento en sí mismo o no, es un tema que queda abierto a la discusión.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, John L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós.
- Benesch, Susan (2014). *Countering Dangerous Speech: New Ideas for Genocide Prevention*, s. l.: United States Holocaust Memorial Museum.
- Benesch, Susan (2012). “The ghost of causation in international speech crime cases”. En Predrag Dojcinovic (ed.). *Propaganda, War Crimes Trials, and International Law. From Speakers Corner to War Crimes*, Nueva York: Routledge.
- Bennett, John (2016). “The harm in hate speech: A critique of the empirical and legal bases of hate speech regulation”. *Hastings Constitutional Law Quarterly*, vol. XLIII, núm. 3, primavera, pp. 445-536.
- Butler, Judith (1997). *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith (1996). “Burning acts: Injurious speech”. *The University of Chicago Law School Roundtable*, vol. III, núm. 1, pp. 199-221.
- Cámara de Diputados (2017). *Gaceta Parlamentaria*, año xx, núm. 4889-iii, jueves 19 de octubre.

- Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia. Consejo de Europa (ecri-ce) (2015). *Recomendación general No. 15 sobre líneas de actuación para combatir el discurso de odio y Memorándum explicativo*, Estrasburgo: Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia.
- Cruz Parceró, Juan Antonio (2018). “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 Zepeda y Teresa González Luna Corvera (coords.). *El prejuicio y la palabra. Los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, pp. 141-172.
- Delgado, Richard (1982). “Words that wound: A tort action for racial insults, epithets and name calling”. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, vol. xvii, pp. 133-181.
- Delgado, Richard y Jean Stefancic (2001). *Critical Race Theory. An Introduction*, Nueva York/Londres: New York University Press.
- Fraser, Nancy (2013). “Against symbolism: The uses and abuses of Lacanianism for feminist politics”. En *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Nueva York: Verso, pp. 139-159.
- Hornsby, Jennifer (2003). “Free speech and hate speech: Language and rights”. En Rosaria Egidi, Massimo Dell’Utri y Mario De Caro (eds.). *Normatività Fatti Valori*. Macerata: Quodlibet, pp. 297-310, disponible en [<http://eprints.bbk.ac.uk/158/1/hornsby7.pdf>], consultado: 25 de octubre de 2020.
- Kaufman, Gustavo Ariel (2015). *Odiūm dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, disponible en [https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Odiūm%20Dicta-Ax.pdf], consultado: 25 de octubre de 2020.

- MacKinnon, Catharine (1993). *Only Words*, Cambridge: Harvard University Press.
- Matsuda, Mari J. (1993). "Public response to racist speech: Considering the Victim's Story". En Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado y Kimberle Williams Crenshaw (eds.). *Words that Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder: Westview Press, pp. 17-51.
- Maynard, Jonathan Leader y Susan Benesch (2016). "Dangerous speech and dangerous ideology: An integrated model for monitoring and prevention". *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, vol. ix, núm. 3, pp. 70-95.
- Mill, John Stuart (2004). *Sobre la libertad*, Madrid: Edaf.
- Molnar, Peter (2012). "Interview with Robert Post". En Michael Herz y Peter Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech. Rethinking Regulation and Responses*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 11-36.
- Nozick, Robert (1991). *Anarquía, Estado y utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Parekh, Bhikhu (2012). "Is there a case for banning hate speech?". En Michael Herz y Peter Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech. Rethinking Regulation and Responses*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 37-56.
- Posner, Richard A. (1986). "Free speech in an economic perspective". *Suffolk University Law Review*, vol. 1, pp. 2-54.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2018). "El peso de las palabras: libre expresión, no discriminación y discursos de odio". En Jesús Rodríguez Zepeda y Teresa González Luna Corvera (coords.). *El prejuicio y la palabra. Los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, pp. 27-73.

- Rodríguez Zepeda, Jesús (2014). “Prolegómenos de una teoría política de la igualdad de trato”. En Teresa González Luna Corvera y Jesús Rodríguez Zepeda (coords.). *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, pp. 31-72.
- Rosenfeld, Michel (2012). “Hate speech in constitutional jurisprudence: A comparative analysis”. En Michael Herz y Peter Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech. Rethinking Regulation and Responses*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 242-289.
- Salazar Ugarte, Pedro y Rodrigo Gutiérrez Rivas (2007). *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Saussure, Ferdinand de (1994). *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada.
- Searle, John (1994). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Waldron, Jeremy (2012). *The Harm in Hate Speech*, Cambridge: Harvard University Press.

¿ES POSIBLE JUSTIFICAR UN ENFOQUE RAWLSIANO DE LA NO DISCRIMINACIÓN?

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

¿ES RAWLS UN TEÓRICO DE LA NO DISCRIMINACIÓN?

El propósito de esta contribución es doble: por una parte, pretende hacer una revisión crítica de la manera en la que John Rawls —el gran teórico contemporáneo de la justicia— enfrentó el tema de la discriminación en distintos pasajes de su obra. Este segmento crítico no arroja en realidad una propuesta novedosa, aunque pretende articular argumentos de distintas fuentes, lo que le da una cualidad ordenadora respecto de esa línea de discusión que puede ser altamente informativa para las personas lectoras. Como veremos, autoras y autores como Robert P. Wolff, Amartya Sen, Brian Barry, Susan Moller Okin, Will Kymlicka y Martha Nussbaum, entre otros, han ofrecido argumentos que ponen de relieve no sólo las omisiones y equivocaciones de Rawls respecto del estatuto de la discriminación como un problema de justicia básica, sino también una negativa o, al menos, una renuencia, de este filósofo a identificar a los grupos históricamente discriminados como

categorías desaventajadas representables en su concepto crucial de posición originaria (*original position*).¹

Por otra parte, y en esto reside la originalidad del argumento aquí propuesto, se trata de justificar una posición conceptual frente a la discriminación, entendida como un problema de justicia básica, que admita un enfoque rawlsiano o, mejor dicho, de inspiración rawlsiana. Aunque parezca un desarrollo paradójico respecto del primer punto de vista, aquí se sostiene que al menos dos argumentos de Rawls pueden acreditarse como recursos persuasivos en favor del principio de no discriminación e incluso del de acción afirmativa: el primero, la idea moral de que la identificación de una posición arbitrariamente desaventajada opera como principio ordenador de la justicia y del tratamiento preferencial, y, el segundo, la idea de que una desventaja estructural inmerecida exige compensación para el grupo que la padece, al margen del discurso meritocrático o las alusiones a fuerzas impersonales como la fortuna.

El argumento central de este estudio consiste, entonces, en que la obra de Rawls, cuyas limitaciones analíticas respecto de la discriminación son claras y están acreditadas, proporciona, no obstante, un persuasivo mirador crítico sobre la exigencia de no discriminación como contenido estructural de la justicia, una vez que se reformula su idea de desventaja. En breve, sostengo que es acreditable un rawlsianismo antidiscriminatorio, construido a veces contra el Rawls literal, que surge del enunciado normativo de que las desventajas estructurales inmerecidas exigen un esquema de compensaciones en favor de los grupos

¹ Me he sumado también en otro momento a esta vertiente crítica sobre la obra de Rawls. Mi posición respecto a las omisiones rawlsianas en el tema de la discriminación puede verse en Rodríguez Zepeda, 2004 y 2016. Ahora debo insistir en que pretendo otra cosa: mostrar la capacidad de algunas categorías rawlsianas para enfrentar la discriminación como un problema de justicia básica y las políticas de reparación que se le aplican en un Estado democrático como compensaciones legítimas y necesarias.

menos aventajados en el diseño de la estructura básica de la sociedad.

Repítase entonces la pregunta con la que se abre esta contribución: ¿es Rawls un teórico de la no discriminación? La respuesta, en un sentido estricto, debe ser negativa. Ni Rawls como pensador, ni su justicia como imparcialidad, como teoría normativa o deontológica, reconocen un peso relevante al principio de no discriminación en el diseño de una sociedad bien ordenada. Sin embargo, si la pregunta se reformula y se inquiere acerca de si es justificable un enfoque de corte rawlsiano para la crítica de la discriminación y la exigencia normativa de igualdad de trato, entonces, la respuesta es afirmativa. En mi opinión, con ella se abre la posibilidad de una lectura heurística de las categorías morales igualitarias de Rawls —como la posición original y el principio de diferencia— al servicio de la exigencia democrática primordial de la igualdad de trato o no discriminación.

¿POR QUÉ NO LA DISCRIMINACIÓN?

En 1971, cuando se publicaba *A Theory of Justice*, la obra de John Rawls que —al menos en el circuito de lengua inglesa— revitalizaría la filosofía práctica contemporánea (Rawls, 1973), el debate público y las transformaciones legales e institucionales que emergían del movimiento antidiscriminatorio en Estados Unidos se hallaban en su punto más alto. Poco antes, en 1964, el Congreso Federal había aprobado la Civil Rights Act, es decir, la norma que estableció la obligación legal de no discriminar en los espacios civil y laboral (poco tiempo después, en 1968, se legisló una reformulación para hacerla más efectiva y para abarcar situaciones no contempladas en la primera versión). En 1965, el presidente Lyndon B. Johnson había expresado —con su famoso discurso en Howard University— el compromiso del gobierno federal de ir más allá del principio llano de no discriminación y avanzar hacia una política de compensaciones,

es decir, había asumido el compromiso de una política proactiva de no discriminación guiada por un criterio de acción afirmativa (Anderson, 2004: 88-89).² Desde 1970, la vida pública estadounidense empezaba a experimentar lo que Anderson denomina “el cenit de la acción afirmativa” (2004: 112-160), sobre todo cuando el presidente Richard Nixon decidió continuar la intención de Johnson de establecer cuotas y calendarios (*quotas and timetables*) en las posiciones laborales del gobierno, para compensar, fundamentalmente, a la población negra discriminada en ese campo.³

Este agitado periodo estuvo caracterizado, además, por crecientes e intensas demandas de igualdad de género, que llevaron a una coincidencia en el tiempo —si bien no en la acción pública— de las agendas de igualdad de género y de justicia racial. De este modo, el programa de derechos civiles en poco tiempo se logró ampliar para abarcar la exigencia de igualdad de derechos entre hombres y mujeres, así como eliminar la discriminación en contra de éstos (Rosen, 2006).

Algunas preguntas pertinentes que surgen para la filosofía política a propósito de este contexto son las siguientes: ¿acaso

² El discurso de Johnson es crucial para la historia de la acción afirmativa y la lucha contra la discriminación encabezada por un Estado democrático. Para identificar el peso del discurso de Johnson en la historia de la acción afirmativa, también puede verse Beckwith y Jones, 1997, y Rodríguez Zepeda, 2017.

³ Además, es interesante constatar que, en 1971, año de publicación de *A Theory of Justice*, la Universidad de California-Davis instituyó su programa de ingreso preferencial para minorías étnicas, para miembros de las cuales reservó dieciséis de cien plazas de su matrícula en la carrera de Medicina. Esa política sería denunciada como discriminatoria en 1974 por un aspirante rechazado, Allan Bakke, lo que dio lugar al emblemático caso *Bakke versus Universidad de California-Davis*, que habría de poner a prueba la constitucionalidad de la acción afirmativa y que sería resuelto por la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos con una sentencia en favor de los programas de tratamiento preferencial como parte de las políticas orientadas a garantizar el mandato legal de no discriminación.

la discriminación no planteaba un debate de razón pública que hacía impostergable enfrentar ese problema de justicia básica y estructural? y ¿acaso el de la discriminación no exigía —como problema de justicia— formar parte de cualquier argumento normativo de la filosofía política que en ese momento se pudiera formular? Para el trabajo teórico de John Rawls —el filósofo político más destacado de su generación—, esa urgencia política y esa necesidad analítica y normativa parecieron no existir.

Desde luego, esta constatación no ha de hacerse a la luz de la biografía del profesor emérito de Harvard, quien siempre se alineó con las agendas progresistas del llamado *liberalismo estadounidense* (Pogge, 2006), sino a la vista de la influencia que su marco conceptual ha tenido en el renacimiento de la filosofía política a escala global en el último cuarto del siglo xx y las décadas avanzadas del xxi. Si se toma como presagio cumplido el famoso *dictum* de Robert Nozick según el cual “[a]hora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen” (Nozick, 1988: 183), podría sostenerse que la omisión rawlsiana de los temas de discriminación como problemas de justicia básica tuvo un enorme peso en la elusión que la filosofía política académica hizo de la agenda antidiscriminatoria durante el último cuarto del siglo xx. Al no entrar en el registro de los problemas de justicia básica, la discapacidad o la edad —aunque también “la raza y el género”, para usar en este último caso la denominación que usara el propio Rawls—, estas agendas de derechos pasaron a ocupar un terreno marginal en la filosofía académica y en las teorías más abstractas sobre la igualdad y la justicia.

La desatención de Rawls a la discriminación no pasó inadvertida en el ámbito académico del debate de la justicia. Tempranamente, en 1973, Brian Barry, en su primera evaluación de la teoría rawlsiana de la justicia, criticó la reducción economista de la categoría rawlsiana de los bienes primarios, por descartar —en la posición originaria— las provisiones necesarias

para “individuos con necesidades especiales” (Barry, 1993: 62). Barry interpretó esta reducción como una postura dogmática:

El resultado de este dogma es el de impedir que un individuo pueda afirmar que, por obstáculos o desventajas específicas, necesita mayores ingresos que otras personas a fin de lograr la misma (o incluso una menor) satisfacción. De esta manera, cancelamos los subsidios para ciegos y personas incapacitadas por otros males, o para los enfermos y los inválidos, o para las mujeres encintas, que se destinan a compensar los gastos especiales provocados por tales condiciones [...] Con todo, podemos enmendarle la plana a Rawls, pues las mismas consideraciones sugieren que sería irracional aprobar una manera de definir principios que evitaran el reconocimiento de demandas basadas en necesidades especiales. (Barry, 1993: 63)

Aunque Barry apuntaba con su crítica a la necesidad de prever gastos especiales como parte de los bienes primarios que Rawls supone como el equipamiento esencial para una ciudadanía democrática, resulta claro que el caso de las personas enfermas y las personas con discapacidad obligaba —en su opinión— a un tratamiento de las necesidades especiales en la definición de los contenidos básicos de la justicia, cosa que Rawls no habría hecho.⁴

En un sentido muy similar, Amartya Sen reprochó a Rawls una minusvaloración de la radical diversidad de los seres humanos, la cual, en muchos casos, debería entenderse como una forma de desventaja estructural: “Así que lo que está involucrado [en las omisiones de Rawls] no es la mera desatención

⁴ Analicé esta vía de crítica que alude a problemas de discriminación en mi texto “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad” (Rodríguez Zepeda, 2004).

a unos cuantos casos difíciles, sino el descarte de diferencias reales y ampliamente extendidas. Juzgar la ventaja únicamente en términos de bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega” (Sen, 1987: 158), sentenció el filósofo y economista. Sin descartar la pertinencia de un catálogo de bienes primarios como el propuesto por Rawls, que incluía libertades básicas, oportunidades, ingreso y las condiciones básicas del autorrespeto (Rawls, 1973: 93), Sen echa de menos en éste una noción de *capacidades básicas* (*basic capabilities*) que permitiera reclamar para cada persona o grupo un trato tan preferencial como fuera necesario para compensar cualquier desventaja significativa que lastrara sus posibilidades de bienestar y desarrollo.

Por cierto, no puede decirse que Rawls hubiera dejado de ver el problema de la discapacidad, pero no le concedió entidad suficiente como para modificar, al menos, como veremos, hasta inicios del siglo XXI, su seguridad acerca de la corrección de sus categorías de posición originaria, bienes primarios y posición menos aventajada.

El tema de la discapacidad y las necesidades especiales adquiere relevancia porque lo que Rawls pone como base de su concepción de la justicia es una idea específica de *normalidad humana*:

[...] todos los ciudadanos son miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante el curso de una vida completa. Esto significa que cada uno posee suficientes capacidades intelectuales para desempeñar una función normal en la sociedad y que ninguno padece necesidades extraordinarias que sean particularmente difíciles de satisfacer, por ejemplo, costosos e inusuales tratamientos médicos. Por supuesto, la atención a aquellos que planteen estos requerimientos es una cuestión práctica apremiante, sin embargo, en esta etapa inicial, el problema fundamental de la justicia social se plantea entre aquellos que participan en la sociedad de manera plena, activa y moralmente consciente [...]

En consecuencia, resulta sensato dejar a un lado ciertas complicaciones graves. (Rawls, 1980: 546)⁵

Una participación “plena, activa y moralmente consciente” de los miembros de la sociedad, incluso en términos de conducta racional, será el desempeño característico del sujeto que está en la base de su concepción. Empero, es la pertinencia de esta idea de *normalidad humana* la que debe cuestionarse, porque conduce a un concepto filosófico de desventaja que difícilmente puede erigirse como la contrafigura teórica de las desventajas estructurales efectivas del mundo social, las cuales con mucho exceden a las de carácter económico.

Ya en 1977, en su reconstrucción crítica del argumento de Rawls, Robert P. Wolff hizo notar que en la teoría rawlsiana de la justicia subyace ese cuestionable supuesto antropológico:

Si [...] intentamos formarnos una imagen del tipo de persona que se ajustaría a sus descripciones [las de *A Theory of Justice*], aparece muy claramente un hombre profesional (el libro está sobrecargado de un lenguaje de orientación masculina), lanzado a una carrera, viviendo en un ambiente político, social y económico estable, en el que pueden adoptarse decisiones razonadas acerca de cuestiones a largo plazo como los seguros de vida, la localización residencial, la escolarización de los niños y la jubilación. (Wolff, 1981: 127)⁶

⁵ A estos casos de enfermedad y discapacidad, Rawls los catalogó como *casos difíciles* (*hard cases*). Su seguridad teórica de que no deberían contar para definir el esquema estructural de justicia —su “teoría ideal” de la justicia como imparcialidad— lo lleva a desplazarlos de la teoría recurriendo incluso a términos psicológicos o sentimentales. Dice Rawls en otra parte: “Los casos difíciles [...] pueden *distraer nuestra percepción moral al conducirnos a pensar en gente lejana a nosotros cuyo destino despierta pena y ansiedad*” (Rawls, 1975: 96; énfasis mío).

⁶ La edición en español del libro de Wolff no se publicó hasta 1981 (de la cual citamos el fragmento); aun así, se trata de una crítica muy temprana

El modelo de *persona* de la justicia de Rawls —insiste Wolff— no sólo era el de un sujeto masculino y socialmente funcional, sino también portador de una racionalidad empresarial y una aversión al riesgo propios de una mentalidad conservadora de clases medias (Wolff, 1981:127-129).

Las críticas no se detuvieron allí: Susan Moller Okin, en su muy influyente obra *Justice, Gender and the Family* (Okin, 1989), pondría atención al tratamiento que la teoría rawlsiana había dado a las cuestiones de género y a la validación implícita de la familia jerárquica y patriarcal. Prolongando la crítica de Wolff conforme a la cual en *A Theory of Justice* predomina un lenguaje masculinista (*Men, mankind, he, fathers, sons*, etcétera) para designar a sujetos que, en teoría, no deberían caracterizarse por su sexo, las objeciones de Okin se concentran en dos elementos relevantes: el primero, la inclusión que hace Rawls de la familia en el conjunto de instituciones que articulan la estructura básica de la sociedad y su inmediato desplazamiento hasta hacerla indisponible para los principios de justicia.⁷ El

que pone de relieve el supuesto de normalidad humana que subyace en la teoría de Rawls.

⁷ Ésta es una crítica mayor. En efecto, Rawls propone a la familia como una de las instituciones que articulan la estructura básica de la sociedad. El objeto mismo de los dos principios de justicia es el diseño de esta estructura (“El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, con mayor exactitud, la forma en la que las principales instituciones sociales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de ventajas de la cooperación social [...], así, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplo de estas instituciones principales” (Rawls, 1973: 7). La consecuencia lógica de este argumento es que la familia como institución central debería ser afectada por la justicia. Sin embargo, Rawls elude considerar a la familia como un objeto que, en sus funcionamientos internos, pueda regularse por tales principios. Señala Okin: “No hay duda de que en la definición inicial de Rawls de la esfera de la justicia social la familia es incluida y de que la dicotomía público/doméstico es puesta en duda en ese momento. Sin embargo, en el resto de la *Teoría*, la familia es ignorada en gran medida, aunque asumida” (Okin, 1989: 93).

segundo, la falacia de proponer, en la justificación del principio de diferencia, a la familia (en su forma ideal, pero también en concordancia con muchas familias reales, según Rawls) como un espacio espontáneo de solidaridad donde predomina el principio de *fraternidad*. Un principio según el cual un integrante de la familia no estaría dispuesto a gozar de un beneficio a menos que el resto de la familia también accediera a éste. Recuérdese lo que sostiene Rawls al respecto:

El principio de diferencia [...] parece corresponder a un sentido natural de fraternidad, es decir, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de otros que están menos aventajados. La familia, en su concepción ideal y frecuentemente en la práctica, es un lugar donde la maximización de la suma de ventajas es rechazada. Comúnmente, los miembros de una familia no desean ganar a menos que puedan hacerlo mediante vías que promuevan los intereses del resto. (Rawls, 1973: 105)

Okin lamenta que esta concepción de la familia vaya en contra de los propósitos de la propia justicia como imparcialidad: “La desatención de Rawls a la justicia dentro de la familia está claramente en tensión con los requerimientos de su propia teoría del desarrollo moral. La familia debería ser de central importancia para la justicia social” (Okin, 1989: 100). Finalmente, Okin entrevé en la obra de Rawls una posible coincidencia con el programa feminista de la igualdad de género. Esta coincidencia puede darse a propósito de la noción de *velo de la ignorancia*, característica de la posición original, la cual implicaría que “aquellos que formulen los principios de la justicia no conocerían su sexo” (Okin, 1989: 105); esto llevaría a esas hipotéticas personas contratantes a establecer protecciones especiales y compensaciones pensadas para el caso de que, al levantarse el velo de la ignorancia, muchas de ellas descubrieran que son

mujeres.⁸ Esta propuesta de recuperación de un criterio igualitario para figuras o sujetos no contemplados en la posición originaria es muy parecida a la reformulación que proponemos —en la última parte de este texto— de la noción de *desventaja* y que abriría el espacio a una concepción fuerte de la discriminación de inspiración rawlsiana.

Esta crítica a la idea de familia fue retomada y desarrollada por Martha Nussbaum. La autora reprocha a Rawls que, al tratar de deslindar a la familia de una aplicación de los principios de justicia como parte de la estructura básica de la sociedad, la presente como una forma de asociación voluntaria, similar a la pertenencia a una religión o a una universidad. Nussbaum no sólo objeta que la familia deba exentarse de la aplicación de los principios de la justicia en tanto institución básica, sino que señala que la pertenencia a ella de sus miembros más desfavorecidos es, en general, involuntaria y sujeta a relaciones de dominio:

El enfoque de Rawls me parece detenerse antes de llegar a lo que la justicia exige. La familia es, en efecto, parte de la estructura básica. Los niños son cautivos suyos en todo lo atinente a su supervivencia básica y a su bienestar a lo largo de muchos años. Las mujeres son a menudo cautivas suyas a raíz de la asimetría económica. Es difícil saber si algo que los niños realizan en familia puede describirse como “plenamente voluntario” y, por supuesto, esto también vale respecto de muchas mujeres, especialmente de las que no tienen fuentes independientes de sustento material. (Nussbaum, 2002: 359)

⁸ Okin lo expresa del siguiente modo: “Si Rawls fuera a asumir en la construcción de su teoría que todos los humanos adultos sean participantes en aquello que queda detrás del velo de la ignorancia, no habría tenido otra opción que requerir que la familia, como una institución fundamental que afecta las oportunidades de vida de los individuos, fuera construida conforme a los dos principios de la justicia” (Okin, 1989: 97).

Rawls, por cierto, habría reconocido que las familias reales registran asimetrías y relaciones abusivas que deben ser reparadas, pero no eleva esta constatación a una genuina categoría teórica para su programa normativo de justicia. En su texto *The Idea of a Public Reason Revisited* (1999a), Rawls reconoció que, en un régimen democrático, el interés legítimo del gobierno es que la ley pública y las políticas del gobierno sostengan y regulen las instituciones reproductoras del orden social: “Esto incluye a la familia (en una forma que sea justa) y a la crianza y educación de los hijos” (1999a: 147). Pero la aceptación de esta intervención —según el diagnóstico de la propia Nussbaum— se queda sólo en “palabras honorables” de difícil aplicación en la realidad (Nussbaum, 2002: 359). En todo caso, conforme al enfoque de Nussbaum, Rawls habría obviado, como buena parte de las teorías sociales del siglo xx, la desigualdad de género que no sólo estructura la familia de forma asimétrica, sino que, al hacerlo, pone en desventaja radical a sus integrantes más débiles.

En una obra posterior, la propia Nussbaum ha criticado el tratamiento rawlsiano del caso de las personas con discapacidad (Nussbaum, 2006). Al anclar su crítica en el supuesto de normalidad humana de Rawls que ya hemos registrado, Nussbaum argumenta que una posición representativa de persona con discapacidad debería entrar en la posición originaria rawlsiana bajo el velo de la ignorancia, para poder ser reconocida esta condición como un problema de justicia básica. Pero eso es justamente lo que Rawls elude en su consideración del momento contractual propiamente dicho, y lo que posterga al momento del diseño presupuestal y de política pública. En su *Political Liberalism* (1993), Rawls vuelve a registrar la situación de las personas con discapacidad —el ya antiguo tema de las necesidades especiales—, pero argumenta que no deberían ser vistas como miembros cooperativos de la sociedad:

[...] asumimos que las personas en tanto que ciudadanas poseen todas las capacidades que las habilitan para ser miembros

cooperativos de la sociedad [...] Pero, dado nuestro propósito, dejo a un lado por el momento las discapacidades temporales e incluso las discapacidades permanentes y los desórdenes mentales a tal punto severos que impiden a la gente ser miembros cooperativos de la sociedad en el sentido usual. (Rawls, 1993: 20)

Esta exclusión, como puede notarse, se hace de nuevo a partir del contraste entre normalidad humana y las desviaciones de esa idea de normalidad, lo cual implica que incluso la idea de *desventaja* —que se constituirá en el criterio normativo de la justicia distributiva como compensación— deberá ser determinada desde esa medida de normalidad.⁹ No asombra, por ello, como dice Nussbaum, que

[...] si Rawls admitiera personas con impedimentos y sus relativas discapacidades en el cálculo de necesidades para los bienes primarios, perdería una vía simple y directa de medir quién es el menos aventajado en la sociedad, una determinación que le es necesaria para pensar [...] la distribución y la redistribución material [...] del ingreso y la riqueza. (Nussbaum, 2006: 113-114)

De allí que la propuesta normativa de Nussbaum sea la de incorporar el “estado del cuerpo de uno en relación con el entorno social propio” como un “bien primario altamente variable”; una incorporación que permitiría explicar que, aun en los casos de personas con el mismo ingreso, aquella que, por

⁹ Una derivación interesante del uso de esta noción de *normalidad* es la que Seyla Benhabib encuentra en el argumento rawlsiano del llamado *derecho de gentes* (Rawls, 1999a). Allí, Rawls sostiene el concepto de una sociedad democrática completa y cerrada, vinculada a la noción de *pueblo* (*peopleness*), como una unidad frente a la cual ciertos agentes externos resultan ajenos y hasta amenazantes, por lo cual justifica la elusión de los temas de inmigración. Así, la *categoría sospechosa* de los inmigrantes se convierte en otra de las posiciones discriminadas que Rawls descarta como referente de los problemas de justicia (Benhabib, 2004: 87-91).

ejemplo, no debiera desplazarse en una silla de ruedas estaría en una situación menos desaventajada que la que está atendida a esta situación (Nussbaum, 2006: 114).

Cerremos este recuento de objeciones a Rawls con una última referencia crítica a propósito de la posición originaria y el catálogo de bienes primarios que se debe establecer a partir de ella. En este caso, el argumento proviene de Will Kymlicka (1990), quien, si bien considera adecuadas las críticas de Barry o Sen a las insuficiencias de Rawls respecto de los casos difíciles, plantea que la ruta de solución pasa por la inclusión en ese catálogo de un principio de *bienes primarios naturales*. Kymlicka —siguiendo al propio Rawls— sostiene que una genuina igualdad de oportunidades proviene del rechazo de cualquier ventaja circunstancial o arbitraria y de cualquier desventaja inmerecida. Por ello, de acuerdo con Kymlicka, aun si se aplicara correctamente el principio de diferencia y se prohibiera privar de su dotación de bienes primarios a las personas con discapacidad, se mantendría la ventaja natural inmerecida de quienes no sufren discapacidad. Esta dotación natural (*endowment*) introduce una desigualdad no reductible, pues las personas con discapacidad o enfermos crónicos sufren también inmerecidamente la falta de esta dotación. El argumento de Rawls no permite condenar la discriminación objetiva consistente en no ofrecer compensación por la desventaja inmerecida de una mala salud o una discapacidad permanentes. Lo que faltaría en el catálogo de bienes primarios —sostiene Kymlicka— es un conjunto de bienes sociales naturales (*natural primary goods*), es decir, haberes naturales, entendidos como derechos contractualmente validados a la compensación por circunstancias físicas o mentales inmerecidas (Kymlicka, 1990: 72-73). Estos bienes naturales deberían postularse desde la posición originaria y no en las fases de aplicación de los principios de la justicia.¹⁰

¹⁰ Señala Kymlicka: “Existen razones tanto intuitivas como contractuales para reconocer las desventajas naturales como base para la compensación y para

La omisión de la discriminación como contenido sustantivo de la teoría rawlsiana de la justicia resulta clara. ¿Qué argumentó el profesor de Harvard al respecto de estas críticas? ¿No se hizo cargo en una dimensión teórica y normativa del reclamo de no discriminación como una exigencia de justicia básica? Veamos.

RAWLS Y SU RESPUESTA A LAS CRÍTICAS

En su obra sistemática y doctrinaria, la cual está articulada tanto por *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* como por sus textos satélites como “Kantian constructivism in moral theory” (1980) y “Justice as fairness: Political not metaphysical” (1985), John Rawls se refirió a los temas de discriminación de forma incidental, aunque no por ello de manera irrelevante. Por ejemplo, en *A Theory of Justice* se puede derivar un principio de no discriminación como equivalente de trato equitativo no reducido a meros principios formales:

Tratar los casos similares de manera similar no es una garantía suficiente de justicia sustantiva. Esa última depende de los principios conforme a los cuales la estructura básica es diseñada. No existe contradicción en suponer que una sociedad esclavista o de castas, o una que acepta las más arbitrarias formas de discriminación, sea homogénea y consistentemente administrada, aunque esto pueda ser improbable. (Rawls, 1973: 59)

Según este argumento, la vigencia en el tiempo de reglas sociales de trato homogéneo no puede traducirse de manera

incluir los bienes primarios naturales en el índice que establece quién está en la posición menos aventajada. Es difícil tratar de compensar las desigualdades naturales [...] puede ser imposible hacer lo que nuestras intuiciones señalan como lo más justo, pero Rawls ni siquiera reconoce la deseabilidad del intento de compensar tales desigualdades” (Kymlicka, 1990: 73).

automática en un tratamiento justo. La posibilidad de que el trato regular y sin distinciones en la estructura básica de la sociedad conviva con una serie de poderosas discriminaciones permite concebir también una relación fuerte entre la compensación de los resultados de tales discriminaciones y la idea de sociedad bien ordenada o justa. Desde luego, el enunciado de Rawls al respecto es débil, pues sólo afirma que aun cuando una sociedad discriminatoria (racista o de castas) funcione con homogeneidad en sus reglas sociales y su administración, eso no la hace justa, aunque tal homogeneidad sea improbable. No existe aquí un enunciado fuerte de no discriminación como rasgo estructural de justicia, aunque sí la interesante intuición de que sociedades marcadas por la discriminación no pueden ser justas.

Esta incompatibilidad entre justicia y discriminación se ancla en su idea de *igualdad justa de oportunidades* (*fair equality of opportunities*), pero no tiene un peso conceptual propio; por ello, la pregunta pertinente es si esta vinculación puede plantearse en un sentido estrictamente conceptual, es decir, si puede articularse un discurso de la no discriminación como un problema legítimo de la filosofía rawlsiana.

Si en la obra sistemática de Rawls no hay trazos de un tratamiento conceptual del tema discriminatorio, sí es posible sostener que esa orientación conceptual puede ser identificada en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), obra en la que Rawls revisa los alcances y límites de su propio aparato conceptual. Allí, planteó la inclusión de los temas de *raza* y *género* como casos de una teoría no ideal de la justicia; es decir, sostuvo que su noción de *posición original* (*original position*) puede ser adecuada respecto de esos casos paradigmáticos de discriminación:

Los graves problemas que surgen de la discriminación y las distinciones existentes basadas en el género y la raza no están en la agenda [de la *Teoría de la justicia*], que consiste en presentar ciertos principios de justicia para luego contrastarlos con unos cuantos de los problemas clásicos de la justicia política en la

medida en que estos serían formulados al interior de una teoría ideal. Esto es en efecto una omisión, pero una omisión no es un error, ni en esa agenda de trabajo ni en su concepción de la justicia [...]. La justicia como imparcialidad [...] ciertamente sería muy defectuosa 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 de las minorías. (Rawls, 2001: 66)

La interpretación más plausible de este comentario es que Rawls no habría dado desarrollo conceptual al tema de la discriminación ni a la necesidad de compensaciones como las de *acción afirmativa* por raza o género debido a que la formulación canónica de la posición original corresponde a la teoría no ideal de la justicia, mientras que los temas de la agenda discriminatoria son propios de una teoría no ideal, es decir, de un desarrollo que no supone condiciones extensas de igualdad de derechos. Dicho de otro modo, habría asociado de manera significativa la desventaja social con la privación económica en el marco de la teoría ideal, pero admitía la posibilidad de que se le relacionara con la discriminación bajo condiciones de desigual acceso a los derechos y las oportunidades. La innovación que ofrece este nuevo tratamiento de Rawls es que, si bien en el marco de la teoría ideal la posición representativa de ingreso o de estrato socioeconómico es tomada como punto de referencia para determinar a los menos aventajados, en el marco de la teoría no ideal tales posiciones desaventajadas podrían ampliarse conforme a la carencia por discriminación, una desventaja que se define directamente por la privación de derechos. Esto implicaría que Rawls asumiría que:

[a]lgunas otras posiciones deben ser tomadas en cuenta. Supongamos, por ejemplo, que determinadas características naturales permanentes son tomadas como fundamento para asignar derechos básicos desiguales o para reconocer a algunas personas menos

oportunidades; entonces tales desigualdades especificarán posiciones relevantes. Estas características no pueden ser cambiadas y, por ello, las posiciones que ellas especifican constituyen puntos de vista desde los que la estructura básica debe ser juzgada. Las distinciones basadas en la raza y el género son de este tipo. (Rawls, 2001: 65)

Debe decirse que, *mutatis mutandis*, este párrafo que reivindica el sexo y la raza como posiciones desaventajadas ya se encontraba en *A Theory of Justice*; sin embargo, la conclusión con la que entonces cerró Rawls ese argumento tendía más a descartar su desarrollo que a promoverlo, cosa contraria a la intención del comentario de 2001. Decía entonces Rawls:

[...] si los hombres son favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad es justificada por el principio de diferencia [...] sólo si resulta ventajosa para las mujeres y aceptable desde su posición. Y la condición análoga se aplica a la justificación del sistema de castas o a las desigualdades raciales y étnicas. *Tales desigualdades multiplican las posiciones relevantes y complican la aplicación de los dos principios [de justicia]. Por otra parte, estas desigualdades son rara vez, si es que alguna vez lo son, ventajosas para los menos favorecidos y, en consecuencia, en una sociedad justa el número más pequeño de posiciones relevantes debería ser suficiente.* (Rawls, 1973: 99; énfasis mío.)

En su revisión de 2001, Rawls ofrece también una breve respuesta a las críticas de Susan Moller Okin, que hemos reseñado líneas atrás, centradas en un supuesto concepto patriarcal de la familia. En su nuevo desarrollo, si bien Rawls considera que la familia es una institución esencial para garantizar que los ciudadanos desarrollen un sentido de la justicia y posean las virtudes políticas que sostienen las instituciones sociales y políticas justas, ofrece un compromiso explícito con una visión no

homogénea de esa institución, pues “ninguna forma de la familia (monógama, heterosexual o de otro tipo) ha de ser requerida por una concepción política de la justicia” (Rawls, 2001: 163). En el mismo sentido, sostiene que esta visión plural de la familia “plantea la vía para que la justicia como imparcialidad trate la cuestión de los derechos y deberes de *gays* y lesbianas y de cómo estos deberes y derechos afectan a la familia. Si estos son consistentes con la vida ordenada de la familia y la educación de los niños [...] entonces son perfectamente admisibles” (Rawls, 2001: 163, nota 42). Tampoco Rawls ofreció un desarrollo mayor de estas frases sobre la familia y la diversidad sexual, pero resulta claro que mostraba ante estos temas una voluntad de no soslayarlos más en el tratamiento conceptual de la justicia, cuando antes había una voluntad de postergarlos o silenciarlos.

El avance que encontramos a partir de estos breves desarrollos de Rawls sobre los temas de género y discriminación consiste en que ofrece una ruta conceptual, y no sólo referencias externas, para su discusión en el marco de la teoría de la justicia. Por esta razón, debido a que la posición original es el punto de partida del enfoque normativo de Rawls, mi reformulación de ésta para hacerla hospitalaria a un concepto de persona representativa desaventajada por discriminación no es ilógica ni disonante con los últimos comentarios de Rawls.

¿ES RAWLSIANA LA REFORMULACIÓN DE LA NOCIÓN DE *DESVENTAJA*?

En la teoría de la justicia de Rawls, una posición social representativa se halla en desventaja cuando, en el marco de la distribución de los bienes sociales primarios que constituyen la base mínima para las expectativas racionales de vida de cualquiera persona, sólo tiene acceso a la menor cantidad relativa de bienes disponibles. La denominada *posición menos aventajada* encontró expresión en un amplio arco de variaciones proposicionales,

desde el enunciado referido a *los peor situados* (*the worst off*) hasta el referido a *los menos afortunados* (*the less fortunate*), pero, en cualquier caso, expresa una situación de debilidad o carencia del sujeto o grupo respecto del reparto de bienes sociales primarios, como las libertades y derechos, las oportunidades, los ingresos y la riqueza.¹¹ Esta noción de *desventaja* puede adjudicarse lo mismo a individuos que a denominaciones de grupo, como sucede en las referencias de Rawls al “hombre menos aventajado” (*the least advantaged man*) (1973: 76), el “hombre representativo menos aventajado” (*the least advantaged representative man*) (1973: 79) o a los miembros menos aventajados de la sociedad (*the least advantaged members of society*) (1973: 15).

Su noción de *desventaja*, si bien alude de manera directa al mayor infortunio sufrido en cuanto al ingreso y la riqueza, también perfila la forma de la injusticia general al estar conectada con el conjunto restante de bienes primarios susceptibles de distribución. En efecto, Rawls define explícitamente la posición menos aventajada de la siguiente manera: “En una sociedad bien ordenada, en la que están garantizados derechos básicos y libertades iguales y oportunidades justas, los menos aventajados son aquellos que pertenecen a la clase por ingreso con las expectativas más bajas” (2001: 59).¹² Debe remarcarse el

¹¹ Dice Rawls: “Asumiendo el marco de instituciones requerido por la libertad equitativa y la justa igualdad de oportunidades, las más altas expectativas de los mejor situados serán justas si y sólo si operan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los *miembros menos aventajados de la sociedad*. La idea intuitiva es que el orden social no ha de poder establecer y garantizar las expectativas más atractivas de los mejor situados a menos que al hacerlo resulte en la ventaja de *los menos afortunados*” (Rawls, 1973: 75; énfasis mío).

¹² Al respecto, Llamas Huitrón argumenta: “En su teoría de la justicia, Rawls señala la dificultad de definir al grupo menos aventajado, por lo cual es imposible evitar cierta arbitrariedad en su definición, o utilizar algún procedimiento *ad hoc*”. Luego agrega: “a Rawls le faltó aclarar que el concepto de ‘grupo menos aventajado’ es un nombre relativo o caracterizador, y no

argumento *ceteris paribus* que aquí se formula, pues la desventaja se define asociada a la clase social de expectativa de ingreso más baja siempre y cuando permanezca constante un esquema de distribución equitativa de derechos, libertades y oportunidades. Bajo otro modelo de distribución, la posición de desventaja podría adquirir otro contenido, es decir, encontrar otros sujetos o personas representativas.

Debido a este carácter situacional y no absoluto de la desventaja, en el mismo desarrollo, Rawls sostiene:

Para responder a esta cuestión [la de quiénes son los menos aventajados] introducimos la idea de los bienes primarios (*primary goods*) [...] Estos son, en general, los siguientes: (i) los derechos y libertades básicas; (ii) libertad de movimiento y libre elección de ocupación; (iii) poderes y prerrogativas de puestos y posiciones de autoridad y responsabilidad; (iv) ingreso y riqueza, y (v) las bases sociales del autorrespeto. (Rawls, 2001: 57-59)

Esto implica que, para efectos de la distribución económica, la posición menos aventajada corresponde al estrato socioeconómico con menos ingresos (el más pobre, para decirlo claro), pero esto sería así siempre y cuando no exista desventaja en la distribución de los derechos, libertades y oportunidades, porque, cuando no están dadas tales condiciones “ideales” de una sociedad bien ordenada, se podrían considerar como posiciones menos aventajadas también a quienes sufren carencia de derechos, libertades y oportunidades. Por ejemplo, de acuerdo con Thomas Scanlon, “Rawls cree que la distribución de otros bienes primarios estará tan cercanamente correlacionada con el ingreso y la riqueza que estos últimos pueden ser tomados como

uno fijo. El grupo menos aventajado lo es con respecto a una estructura básica con un esquema de cooperación social particular” (Llamas Huitrón, 2014: 162-163).

un índice para identificar al grupo menos aventajado” (Scanlon, 1973: 1058). Nótese en este comentario que la posición de ingreso o clase por ingreso actúa como el índice de una desventaja social más amplia referida al acceso al conjunto de bienes primarios. Por su parte, Thomas Nagel argumenta que el sistema social en su conjunto ha de ser evaluado por su éxito en eliminar las desigualdades que no son necesarias para proveer el máximo beneficio para los menos aventajados, pues “es injusto que las personas sufran o se beneficien de manera diferenciada debido a diferencias entre ellas que no son de su responsabilidad” (Nagel, 2003: 71). Esta segunda lectura implica que la desventaja económica o de ingresos está encadenada con un problema más general de justicia, a saber, el de las desventajas inmerecidas en el reparto general de otros bienes sociales primarios, donde se incluirían los derechos y las libertades. Para reforzar la idea, véase otro argumento de Scanlon:

Los ejemplos naturales de las desigualdades hacia los que el principio de Rawls debiera ser ampliado implica la creación de nuevos puestos y posiciones a los cuales están adheridas recompensas económicas especiales [...] Pero la aplicación deseable del principio es mucho más extensa que eso. Ha de aplicarse no sólo a las desigualdades en la riqueza y el ingreso, sino a todas las desigualdades en los bienes sociales primarios. (Scanlon, 1975: 192)

En nuestra opinión, la discriminación se haría normativamente visible en la teoría de la justicia mediante esta ampliación, porque es una desigualdad en el acceso a derechos y oportunidades, que también son bienes primarios básicos.

La noción rawlsiana de *posición menos aventajada* ofrece otro rasgo relevante para nuestra reflexión relativa a la discriminación: se erige como una categoría moral decisiva para la justicia distributiva debido a que funciona como el criterio de identificación del grupo que requiere compensaciones por padecer desventajas inmerecidas. La compensación de los menos

aventajados es una exigencia normativa ineludible de la justicia y, en el argumento de Rawls, se identifica con la idea misma de *fraternidad* (Rawls, 1973: 105).¹³

Puede sostenerse entonces que, aunque la desventaja es definida conforme a una posición socioeconómica o de clase, no es obligado reducirla a ésta. Según Rawls, la definición de tal posición pasa por establecer un grupo laboral, por ejemplo, los trabajadores no especializados, y definir como los menos aventajados a quienes perciban el ingreso promedio —o menos— de ese estamento social. La otra posibilidad de definición consiste en considerar como los menos aventajados a aquellos que perciben un ingreso menor que la mitad de la media del ingreso global. Pero debido a que éste es el desarrollo de un argumento *ceteris paribus*, para el interés de este texto lo relevante del uso rawlsiano de esta categoría consiste en la posibilidad de reflejar con ésta a otras situaciones de carencia, privación y desigualdad.

De este modo, lo recuperable para mis propósitos del uso rawlsiano de la categoría de *desventaja* es la afirmación de que una igualdad formal de oportunidades es incapaz de mejorar la situación de los menos aventajados en una forma significativa, porque no incide en la nivelación de los puntos de partida de las personas que compiten por las posiciones sociales. En la teoría de Rawls, la posición menos aventajada —si bien se refiere a la pobreza de ingresos— permitiría identificar otras formas de desventaja social como la producida por las prácticas y procesos de discriminación. Podemos, así, encontrar que una categoría

¹³ Véase el argumento de Brian Barry, para quien el valor moral de la identificación de la posición menos aventajada depende de la postulación de una suerte de veto normativo para las distribuciones que no benefician a los menos aventajados (1989: 229-234). La idea de la desventaja como veto moral para arreglos distributivos inaceptables no exigiría que se tratara sólo de desventaja económica, sino también —insisto— de la carencia relativa a otros ámbitos de derechos y oportunidades, como la desigualdad de trato en materia de derechos y oportunidades propia de la discriminación.

crítica de desventaja social exige de manera inmediata la compensación de los menos aventajados: del pobre en el marco de la teoría ideal *ceteris paribus*, pero también de la persona discriminada (por raza, género, discapacidad, edad, diversidad sexual, etcétera), cuando no es identificable una equidad distributiva de derechos y oportunidades.

Debe notarse que nuestro argumento sobre la desventaja acerca de manera notoria la pobreza a la discriminación, pero no diluye una en otra ni concede a la segunda una función subordinada o derivativa respecto de la primera, más bien las enlaza en un concepto analíticamente más poderoso —y políticamente más realista—. De este modo, al mantener este paralelismo, conecta a ambas asimetrías en un régimen general de desigualdad social.

Abonando a esta vertiente de interpretación del argumento rawlsiano, es decir, conforme al criterio de la crítica a la desventaja social y la obligación de la compensación, Thomas Nagel sostiene que el impulso de John Rawls a la no discriminación y la acción afirmativa —a efecto de alejarlas del discurso de la identidad y la mera afirmación de la diferencia— reside en que la injusticia que debe combatir la no discriminación —mediante recursos como la acción afirmativa— es una forma especial de falla de la igualdad justa de oportunidades, en la medida en que la raza o el género son causas —aún más graves que la pobreza— de la ausencia de una justa igualdad de oportunidades (Nagel, 2003b).

En la distinción rawlsiana entre teoría ideal y teoría no ideal de la justicia, se puede emplazar la no discriminación como una forma correctiva de una serie de defectos intrínsecos de la igualdad de oportunidades. Si se considera que las condiciones de desventaja de género o de raza constituyen posiciones relevantes para evaluar la justicia de la estructura básica de la sociedad y para, en consecuencia, actuar política e institucionalmente sobre ella, la agenda de no discriminación se convierte en una estrategia disponible y hasta obligada para una política

democrática de la igualdad. El reconocimiento de que la no discriminación resulta compatible con una exigencia de justicia básica en situación de privación de derechos y libertades es una constatación de que las formas de desventaja contra las que debe luchar un Estado de Derecho, social y democrático, no se reducen al molde socioeconómico, y que, por ende, la política democrática de la igualdad reserva un espacio para las demandas de igualdad de trato y de compensación para los grupos que han sufrido discriminación.

Conforme a lo dicho hasta ahora, puede sostenerse que las posiciones sociales menos favorecidas son aquellas que padecen la mayor insuficiencia distributiva en todos los terrenos de posible aplicación de los bienes primarios. Así, podrían entenderse como posiciones sociales menos favorecidas a los grupos étnicos, religiosos, de género, de discapacidad, etcétera. Cuando el terreno de aplicación del principio de diferencia está circunscrito a las relaciones laborales y a las cuestiones fiscales, resulta lógico que su criterio de referencia (las posiciones menos favorecidas) se defina por un contexto laboral y fiscal, por lo que la distinción entre posiciones sociales puede hacerse según un criterio de clases o estamentos sociales definidos por el ingreso salarial o la riqueza, y eso fue lo que hizo Rawls en su versión paradigmática de la posición original. Sin embargo, si rescatamos la sugerencia rawlsiana (que, como hemos visto, por su falta de desarrollo no es propiamente un argumento) sobre la posibilidad de formular otras posiciones representativas como las de género y raza en el terreno de la justicia no ideal, se abriría la implicación de un uso legítimo de la intuición moral de la posición menos aventajada para definir nuevos sujetos de referencia, no económicamente delineados, para los esquemas de justicia compensatoria.

La reformulación de la noción rawlsiana de *desventaja* cumple así una función sustantiva en la justificación de una idea más completa de justicia —una idea interseccional, podría decirse—, porque, sin negar el papel articulador de la privación

económica, permite considerar situaciones de carencia y vulnerabilidad en otros campos del acceso a los derechos o bienes primarios. En efecto, lo más destacable de esta noción de *desventaja* reside en que, aunque es un enunciado con la capacidad de identificar al segmento social peor situado en la distribución de bienes económicos, también es una categoría política que registra la asimetría sufrida por los sujetos a los que les son negados total o parcialmente bienes primarios como las libertades, derechos y oportunidades. En este contexto, entender la pobreza y la discriminación como formas de desventaja social, es decir, como plasmación de privaciones distributivas que pueden ser identificadas en el lenguaje de la filosofía política como injusticias, permite elaborar las diferencias analíticas pertinentes entre ambas categorías sin desvincularlas de una agenda robusta de justicia estructural.

Las dudas y comentarios de Rawls de 2001 mostraron la insuficiencia de la justicia como imparcialidad para ampliar su requisito de equidad a condiciones no consideradas en su formulación canónica, es decir, la incapacidad de ir más allá de un criterio económico o de clase para definir una posición de ventaja o desventaja. Pero esto no debería cancelar el uso de la intuición moral de la posición menos aventajada para identificar nuevos sujetos de referencia, no condicionados por su papel en la distribución del ingreso, para los esquemas de justicia estructural.

Si recordamos el segundo apartado de este texto, parece claro que el origen de la debilidad del argumento de Rawls respecto del enorme desafío de la discriminación proviene de una concepción “economicista” de las posiciones socialmente relevantes como punto de partida en la posición originaria para el principio de diferencia. Si se determina el arco de posiciones sociales relevantes sólo por referencia a un punto mínimo de ingresos, y si, además, se consideran irrelevantes para la interpretación de los principios de la justicia las posibilidades de que en la vida real o teoría no ideal (es decir, una vez levantado el

velo de la ignorancia) alguna de las partes resulte ser persona con discapacidad, enferma crónica, mujer, indígena, gay o lesbiana, tendremos que la calidad de vida y la experiencia de la justicia se ha condicionado sólo a la distribución del ingreso, lo que proyecta una idea unilateral de justicia.

Al no insistir más en la crítica de la idea de *normalidad* de Rawls —vertiente, recordemos, abierta por Wolff—, la empresa de los demás críticos de Rawls se quedó en una serie de intentos de cubrir las ausencias o reformular la naturaleza de los bienes primarios. Lo que no aparece en ellos es un cuestionamiento radical a la perspectiva desde la cual se definen estos bienes, es decir, no se critica la pretensión de basar una teoría de la justicia en un modelo antropológico de normalidad. Parece que se da por aceptada la idea de Rawls de que una teoría de la justicia debe formularse en una suerte de versión estándar, y luego irse ampliando conforme aparezcan nuevos dilemas y casos difíciles.¹⁴

Una crítica de fondo a la teoría de los bienes primarios debe ser, ante todo, un cuestionamiento a la estrategia discursiva que se formula como un avance desde la normalidad a los casos difíciles, en vez de recorrer el camino inverso. Puede decirse, incluso, que Rawls sostuvo intuitivamente esta segunda alternativa en su formulación del principio de diferencia y la regla *maximin*, que dan prioridad normativa a la posición menos aventajada y no a las posiciones promedio o normalizadas; aunque esto no se haya revertido sobre su uso de la figura de *posición menos aventajada* como parte del abanico de expresiones de la existencia humana.

Si tiene sentido moral y político la postulación de una teoría de la justicia —y, de paso, de toda demanda de justicia— es

¹⁴ El argumento de los *casos difíciles* responde a la lógica que Rawls aplicó para enfrentar lo que él mismo llamó *problemas de extensión* de la teoría de la justicia. Ejemplos de estos problemas son el caso de la aplicación de la justicia a las generaciones futuras o a las relaciones internacionales (Rawls, 1973: 284-293 y 1999c).

porque existen posiciones situadas en desventaja en el reparto efectivo de todo tipo de bienes (primarios y no primarios, naturales y sociales). La justicia distributiva no puede estar moralmente soportada sólo por la concesión de legitimidad a las prerrogativas, derechos y riqueza ya disfrutados por el individuo promedio, sino también —y de manera fundamental— por la validación de las demandas y necesidades de libertad e igualdad de quienes son los más vulnerables y excluidos del espectro de posiciones sociales. Puede entonces reconocerse que, en el nivel de la estructura básica de la sociedad, la justicia es requerida por todos; pero, junto a este reconocimiento, debe agregarse que, moral y políticamente, es una verdadera urgencia para los peor situados. También debería sentarse que esta intuición moral atraviesa toda la obra de Rawls.

Contrario al discurso sistemático de Rawls, cabe decir que en los llamados *casos difíciles* se requiere mucha más fuerza rectificadora de los principios de la justicia que en la situación de quien goza de salud y plenitud de capacidades y habilidades. Si la teoría de la justicia se funda sobre el modelo de un hombre vigoroso, capacitado y competitivo, poco espacio queda para justificar la pertinencia moral de la exigencia de no discriminación como forma de justicia estructural.

De hecho, existe una genuina incongruencia entre la postulación del criterio de los peor situados para la distribución de la riqueza y el ingreso, y el supuesto de que la teoría de la justicia se funda sobre un modelo de normalidad como el descrito por Rawls. La misma normalidad que se toma como punto de partida, es decir, la idea de que el individuo-modelo es sano e intelectualmente funcional, es, en realidad, el resultado de condiciones sociales justas y no su presuposición.

El tránsito del supuesto de *normalidad* al de la *condición de desventaja sistémica* de grupos humanos completos es el referente necesario para hacer realidad la sugerencia rawlsiana de construir categorías para sus omisiones sobre la agenda antidiscriminatoria. El terreno de la teoría de la justicia es su-

mamente propicio para una perspectiva de este tipo. En primer lugar, porque, al rechazarse que la normalidad humana es la medida de las condiciones de la justicia, se mostraría que las demandas de libertad equitativa y de nivelación económica obtienen su legitimidad moral de la existencia de condiciones de disfuncionalidad de la libertad o la igualdad. Esta disfuncionalidad proviene, precisamente, de la desigualdad y asimetrías en el acceso a bienes primarios. En este sentido, un indicador confiable de los alcances de la justicia estaría dado por la situación de aquéllos para quienes es más necesaria la distribución de bienes primarios y no por la regularidad con la que las reglas distributivas se aplican en los casos promedio. Esta constatación es la que intuitivamente está presente en la determinación del principio de diferencia rawlsiano desde la perspectiva de los peor situados, aunque —como se ha visto— unilateralmente desarrollada, al no abarcar otras posiciones desaventajadas. En segundo lugar, y más importante, el rechazo a la idea de normalidad como base de las expectativas del individuo promedio permite —bajo una hipotética situación contractual— que lo que impere sea la prioridad de proteger todas las formas posibles de *peor situación* y no sólo las económicas, habida cuenta de que nadie estaría habilitado para saber si su representación como parte contratante se corresponde con alguno de los individuos reales que viven en situaciones difíciles y desafiadas.

En este contexto, la estrategia de extensión o ampliación de los principios de la justicia debería ser modificada. Una teoría de la justicia modificada por el criterio de no discriminación debería avanzar desde la compensación y promoción de todas las posiciones marginales o subalternas hasta la tutela de los derechos y haberes de las posiciones promedio y de las mejor situadas. En este sentido, el modelo de persona representativa que funge como base de la distribución de bienes primarios debería ser (en la medida en que también es una ficción teórica que ampara un proyecto normativo) tan variadamente menesteroso como fuera posible en una sociedad compleja contem-

poránea: no solo una persona pobre según criterios sociológicos o económicos, sino personas con discapacidad, mujeres, grupos étnicos racializados, inmigrantes, personas de identidades sexo-genéricas no normativas, niñas, niños y adolescentes, personas con sobrepeso, enfermedades crónicas y otras comorbilidades, grupos religiosos estigmatizados e, incluso, seres humanos en riesgo vital por la polución. Cualquier elevación en el acceso real a los derechos y en calidad de vida de quienes cayeran en estas categorías sería siempre una garantía de que los principios de la justicia estarían siendo aplicados correctamente según el criterio de una posición desaventajada o desafortunada.

En esta nueva encrucijada teórica, podrían coincidir la intuición moral del principio de diferencia, que exige la prioridad normativa de la posición menos aventajada, con la exigencia, propia de los discursos de la justicia basados en derechos, de un tratamiento preferencial para los grupos que han sufrido discriminación en un registro histórico. Ya no se hallaría nuestro discurso de la justicia en el terreno de la exégesis rigurosa de los textos rawlsianos, pero habríamos recuperado de éstos la exigencia normativa de que no puede aceptarse como justo ningún arreglo social que provenga del azar, del interés unilateral o del abuso. Ésa es la inspiración rawlsiana que puede reivindicarse para la exigencia democrática de una estructura básica de la sociedad en la que justicia distributiva se alinee y refuerce con el derecho humano a la no discriminación.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Terry H. (2004). *The Pursuit of Fairness. A History of Affirmative Action*, Nueva York: Oxford University Press.
- Barry, Brian (1993). *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la Justicia de John Rawls*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Beckwith, Francis J. y Todd E. Jones (eds.) (1997). *Affirmative Action. Social Justice or Reverse Discrimination?*, Nueva York: Prometheus Books.
- Benhabib, Seyla (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Nueva York: Oxford University Press.
- Llamas Huitrón, Ignacio (2014). *Utilitarismo y contractualismo. Fundamentos para la evaluación de políticas públicas*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.
- Nagel, Thomas (2003a). "Rawls and Liberalism". En Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 62-85.
- Nagel, Thomas (2003b). "John Rawls and affirmative action". *The Journal of Blacks in Higher Education*, núm. 39, primavera, pp. 82-84.
- Nozick, Robert (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, Martha C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona: Herder.
- Okin, Susan Moller (1989). *Justice, Gender and the Family*, Nueva York: Basic Books.
- Pogge, Thomas (2006). *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*, edición de Erin Kelly, Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (1999a). *The Law of Peoples. With "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge/Londres: Oxford University Press.

- Rawls, John (1999b). *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Cambridge/Londres: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999c). “A Kantian concept of equality”. En *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Cambridge/Londres: Oxford University Press, pp. 254-266.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1985). “Justice as fairness: Political not metaphysical”. *Philosophy & Public Affairs*, vol. xiv, núm. 3, verano, pp. 223-251.
- Rawls, John (1980). “Kantian constructivism in moral theory”. *The Journal of Philosophy*, vol. lxxvii, núm. 9, septiembre, pp. 515-572.
- Rawls, John (1975). “A Kantian concept of equality”. *Cambridge Review*, febrero, pp. 94-99.
- Rawls, John (1973). *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2017). “Tratamiento preferencial e igualdad: el concepto de Acción afirmativa”. En Teresa González Luna, Jesús Rodríguez Zepeda y Alejandro Sahuí (coords.). *Para discutir la acción afirmativa*, vol. i: *Teoría y normas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 23-68.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2016). “La discriminación en la justicia rawlsiana: errores u omisiones”. En Iván Garzón Vallejo. *John Rawls. Justicia, liberalismo y razón pública*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-91.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2009). “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, núm. 43, pp. 31-59.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2004). “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 23, julio, pp. 49-70.

- Rosen, Ruth (2006). *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Nueva York: Penguin Books.
- Scanlon, Thomas (1975). "Rawls' theory of justice". En Norman Daniels (ed.). *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, Nueva York: Basic Books, pp. 169-205.
- Scanlon, Thomas (1973). "Rawls' theory of justice". *University of Pennsylvania Law Review*, vol. cxxi, núm. 5, pp. 1020-1069.
- Sen, Amartya (1987). "Equality of What?". En John Rawls y Sterling M. McMurrin (eds.). *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Cambridge: University of Utah Press/Cambridge University Press, pp. 137-162.
- Wolff, Robert P. (1981). *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

ACERCA DE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

CORINA YTURBE es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de esta misma institución. Sus trabajos se inscriben en los terrenos de la filosofía política y la filosofía de la historia. Entre otras obras, es autora de *Teoría de la historia. Introducción y recopilación* (1981); *La explicación de la historia* (1985); *Multiculturalismo y derechos* (cuaderno, 1998); *Pensar la democracia: Norberto Bobbio* (2001); asimismo, es compiladora (en colaboración) de *La tenacidad de la política* (1995) y *Carlos Pereyra: ensayos filosóficos. Introducción y edición* (2010). Además, ha publicado numerosos capítulos en libros, y artículos en revistas especializadas.

ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO es doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid y máster en Argumentación Jurídica por la Universidad de Alicante. Ha sido director de la Facultad de Derecho y del Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Campeche. Actualmente, es profesor-investigador de dicha Universidad. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Sus últimos libros son *Igualdad y calidad de la democracia* (2018) y *Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia* (2018). Sus líneas de investigación son las teorías de la justicia, los derechos humanos y la democracia.

FABIOLA ROSAS SANTOYO es doctora en Humanidades, con línea en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, con la investigación titulada: *Feminismo y pornografía: el debate entre la discriminación y la libertad sexual*. Estudió la maestría en la misma universidad, con la investigación: *La transgresión legítima de la ley: la función de la desobediencia civil en la teoría de la acción política de Arendt*. Sus líneas de investigación son feminismo, estudios de género y trata de personas. Se ha desempeñado como profesora de asignatura a nivel medio superior. Actualmente, cursa la licenciatura en Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México.

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ es doctor en Humanidades, con especialidad en Filosofía Moral y Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Es profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, así como miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Forma parte del Cuerpo Académico “Justicia internacional, contextos locales de injusticia y derechos humanos”. Es autor de diversos capítulos en libros colectivos y artículos especializados sobre filosofía de los derechos humanos y la democracia, no discriminación e inclusión social; feminismo y estudios de género; memoria, narración y justicia transicional. Es coautor del libro *Nada sobre nosotros sin nosotros. La Convención de Naciones Unidas sobre discapacidad y la gestión civil de derechos* (2016); asimismo, es coordinador de los volúmenes colectivos *Razones universales de justicia y contextos locales de injusticia* (2017), *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (2017) y *Los derechos humanos de los márgenes al centro: discusiones sobre filosofía y derechos* (2020). Actualmente, se desempeña como coordinador del Posgrado Interinstitucional en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Ha sido asesor del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

NORMA HORTENSIA HERNÁNDEZ GARCÍA es doctora en Humanidades con especialidad en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, misma institución en la que obtuvo maestría y licenciatura. Asimismo, es autora de *Subjetividades en la Antigüedad Grecolatina* (2014) y coordinadora de *De la realidad compleja a la construcción del conocimiento educativo* (2017), publicado por la Universidad de La Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo. Imparte talleres de Filosofía en programas sociales para adultos mayores y público en general. Sus líneas de investigación se centran en la Filosofía antigua y la epistemología.

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS es profesor asociado del Instituto de Estética, en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile; doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Asimismo, es magíster en Filosofía Política, licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana y magíster en Historia Comparada de América por la Universidad de Huelva, España. Ha sido profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, así como profesor de jornada completa en el Departamento de Escritura del Centro de Investigación y Docencia Económicas. Sus principales líneas de investigación son estéticas coloniales, clásicas y prehispánicas; filosofía política contemporánea; estudios críticos del racismo, y estética del barroco y el neobarroco. Ha publicado los siguientes libros: *Filosofía Política. Arqueología de un saber indisciplinado* (2020); *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco* (2015), y *Límites de la experiencia histórica. Ontología y epistemología de la historia en Wilhem Dilthey* (2010). Está por aparecer su nuevo libro *Cosmética. Filosofía de la apariencia física*, y dos libros editados: *Schmitt en las orillas. La apropiación*

de un clásico latinoamericano y Ontología de las superficies. Ensayos averroístas sobre Emanuele Coccia. Ha publicado sus investigaciones en España, Chile, México, Argentina, Colombia y Estados Unidos, e impartido múltiples conferencias en instituciones de varios países, entre ellas la Universidad de Cambridge, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de Harvard, la Universidad de Chile y la Universidad de Texas A&M. Ha sido galardonado con la Medalla al Mérito Universitario (2013, 2006) por la rectoría de la Universidad Autónoma Metropolitana. Obtuvo el Premio Edmundo O’Gorman de investigación en Teoría de la Historia (2010), así como el Premio Nacional a la mejor Tesis de Maestría en Filosofía (2009), otorgado por la Asociación Filosófica de México (primer lugar por unanimidad). Fue director de *Artificiu. Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual*, y es conductor del programa de radio *Dublinese*.

HAZAHEL HERNÁNDEZ PERALTA es maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado artículos sobre filosofía política en revistas especializadas y en libros colectivos. Actualmente, lleva a cabo investigaciones sobre el concepto de *discriminación*, su relación con la libertad de expresión y las teorías de la justicia.

MARTHA DE HARO ROMO es licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana, egresada de la licenciatura de Lengua y Literatura Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestra en Humanidades con especialidad en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Su interés central está en los temas de libertad de expresión, discursos de odio y multiculturalismo.

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA es licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de España. Asimismo, es profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Izta-palapa, y coordinador de la línea de Filosofía Moral y Política de la Maestría y Doctorado en Humanidades de esa universidad. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel 3 y ha sido presidente académico de la Cátedra UNESCO: “Igualdad y no discriminación”, auspiciada por la Universidad de Guadalajara y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2010-2014). Sus libros de la última década son: *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la teoría de la justicia* (2010); *Iguales y diferentes. La discriminación y los retos de la democracia incluyente* (2011); *Democracia, educación y no discriminación* (2011); *La justicia y las atrocidades del pasado. Teoría y análisis de la justicia transicional* (coeditor, con Tatiana Rincón Covelli, 2012); *Laicidad y discriminación* (2013); *Hacia una razón anti-discriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato* (coeditor con Teresa González Luna, 2014); *Ética y derecho a la información: los valores del servicio público* (2016); *Para discutir la acción afirmativa* (coeditor con Teresa González Luna y Alejandro Sahuí Maldonado, 2017); *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste* (coeditor con Teresa González Luna, 2018), y *La métrica de lo intangible: del concepto a la medición de la discriminación* (coeditor con Teresa González Luna, 2019).

La discriminación
en serio: estudios de filosofía política sobre dis-
criminación e igualdad de trato coordinado por Jesús Rodríguez
Zepeda, se terminó de imprimir el 23 de noviembre de 2021 en los talleres
de Ediciones del Lirio, S.A. de C.V., Azucenas núm. 10, Col. San Juan Xalpa, C.P.
09850, Ciudad de México, Tel.: 55 5613-4257. La edición en papel cultural de
90 gramos consta de quinientos ejemplares más sobrantes para reposición.
Cuidado editorial: Coordinación editorial del Departamento
de Filosofía.

La publicación de *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato* ha sido posible por la convocatoria a un proyecto colectivo de investigación con el mismo título hecha por la Red de Investigación sobre Discriminación (RINDIS) y por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

La publicación ha sido financiada con recursos del proyecto de Ciencia Básica SEP-CONACYT «La injusticia discriminatoria: de la conceptualización a la métrica» (CONACYT CB A1-S-31499), cuyo responsable es el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I.

