

## Aviso Legal

### Capítulo de libro

Título de la obra: Discriminación por clase social: reflexiones sobre la diferencia moral, los estereotipos y la escucha en tres películas mexicanas

Autor: Fragoso Lugo, Lucero

Forma sugerida de citar: Fragoso, L. (2022). Discriminación por clase social: reflexiones sobre la diferencia moral, los estereotipos y la escucha en tres películas mexicanas. En E. Camacho y L. Muñoz (Coords.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta* (451-492). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

### Datos del libro

Diseño de cubierta: Brutus Higuita, Marie-Nicole

Diseño de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

Fotografía de portada: Anaya, Alberto

ISBN: 978-607-30-6346-3

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8  
Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# DISCRIMINACIÓN POR CLASE SOCIAL. REFLEXIONES SOBRE LA DIFERENCIA MORAL, LOS ESTEREOTIPOS Y LA ESCUCHA EN TRES PELÍCULAS MEXICANAS

Lucero Fragoso Lugo

## INTRODUCCIÓN

La historia del cine mexicano es, en gran medida, la historia de la representación de las relaciones entre pobres y ricos en una sociedad profundamente desigual. Desde la famosa trilogía de Ismael Rodríguez —*Nosotros los pobres* (1947), *Ustedes los ricos* (1948) y *Pepe el Toro* (1952)— hasta la taquillera *Nosotros los nobles* “Gaz Alazraki, 2013”, el celuloide insiste en subrayar la bondad innata de la clase baja frente a la codicia y la falta de escrúpulos de los acaudalados quienes, al final, terminan llevándose una lección moral.

El propósito de estas líneas es acercarse al análisis de la discriminación por clase social desde un enfoque teórico, para el cual este fenómeno consiste en la negación de la igual valía moral de

los individuos por parte de quien tiene una dosis significativa de poder. Una aproximación desde esta perspectiva —y no desde el “enfoque legal”— nos permite examinar la discriminación por clase social al margen de las instituciones, en encuentros informales y de tipo personal que detonan actitudes degradantes hacia la gente con menores ingresos. La discriminación por clase social en este nivel es la que con frecuencia se representa en el cine nacional, el que ha sido instrumento de reproducción de imágenes fijas de la pobreza y la riqueza. Las tres cintas que vamos a discutir, en enlace con la teoría, son: *Amar te duele* dirigida por Fernando Sariñana, 2002, *¿Qué culpa tiene el niño?* del director Gustavo Loza, 2016 y *Los caifanes* cuyo director es Juan Ibañez, 1967.<sup>1</sup>

En los tres filmes, la discriminación desde el desprecio hacia las clases populares, si bien en principio lastima, no destruye el buen corazón de los desposeídos. Por el contrario, estas historias parecen afianzar una vieja ideología según la cual las virtudes morales de los desaventajados son tan elevadas, que ello les basta para llevar una vida buena; en otros términos, no es necesario ni importante que sus voces se integren a la arena pública con la misma valía que las de otros ciudadanos. Mediante el estudio de estas cintas se pretende identificar algunos códigos del lenguaje audiovisual que evidencian dos fenómenos en la dinámica discriminatoria por clase social (al menos en el caso mexicano). En primer lugar, la discriminación como desprecio inhibe la capacidad de las personas

<sup>1</sup> Los criterios de selección de las películas fueron los siguientes: 1) que la narrativa girara en torno al conflicto entre clases sociales; 2) que fueran cintas posteriores a la “época de oro” del cine mexicano, es decir, filmadas después de 1959; 3) que hubieran tenido un impacto significativo en el público o la crítica. *Amar te duele* está catalogada como un referente de la cultura *pop* de principios de siglo, con gran éxito en salas. *Los caifanes* se considera un filme de culto y se ubica entre las 100 mejores películas mexicanas. Y *¿Qué culpa tiene el niño?* se trata una cinta de corte comercial, hecha para satisfacer al gran público, y a la fecha es la tercera película mexicana más taquillera.

de dotar de significado su contexto mediante el discurso; al ser oídas apenas, desde los referentes del poder y los prejuicios (desde la escucha *catafática*, como se verá después), no sólo queda interferido lo que expresan, sino que se les impide compartir su forma de ver el mundo con la de otros individuos (cocrear significado), en el ámbito público. En segundo lugar, el sentimiento de conmiseración hacia los desaventajados (desde la escucha *compasiva*) que, en mayor o menor medida, estos filmes generan en el espectador está apoyado en la imposición, una vez más desde la dimensión de poder, de estereotipos —en este caso, de categorías de bondad— que tienden a perpetuar el *statu quo*. Ambos fenómenos obstaculizan la convivencia democrática, es decir, la interacción de las personas en su calidad de ciudadanos, y la capacidad de construir y expresar su identidad con voz propia.

Aunque el desprecio duele, es mejor para los pobres ser honrados, humildes y silenciosos —es mejor ser discriminados— a demandar los recursos y espacios para articular, a su manera, sus ideas y aspiraciones, pues corren el riesgo de volverse petulantes y contaminar su espíritu. Los tres filmes comparten esta premisa, sin embargo, en *Amar te duele* y *Los caifanes* hay algunos matices que permiten al mismo tiempo ponerla en entredicho. Mientras *¿Qué culpa tiene el niño?* dibuja una estampa acartonada de pobres y ricos, *Amar te duele* y *Los caifanes* desarrollan personajes en ambos polos de la escala social con variaciones que abren la puerta al intercambio de espacios y vivencias entre quienes se ven diferentes, a una forma de escucha integral que por un momento desmonta las jerarquías.

Este escrito se divide en tres partes. En la primera se delinean las dos principales tendencias teóricas para el estudio de la discriminación, el “enfoque legal” y el enfoque de igual valía moral, y

se describe la representación del desprecio social en *Amar te duele*. En la segunda parte, se ahonda en la discriminación como una forma de degradar ligada a estereotipos, y se argumenta por qué trascenderla implica, para los individuos, la posibilidad de construir y delimitar ellos mismos su propia identidad; esto no ocurre con los personajes de clase popular en *¿Qué culpa tiene el niño?* Por último, en un tercer apartado, se discute la tendencia de carácter biológico de los seres humanos a rechazar a los desposeídos y cómo un entrenamiento para la escucha *apofática* puede paliar la exclusión injusta en sociedades democráticas; Paloma, la muchacha rica de *Los caifanes*, representa esta apertura hacia el entendimiento del otro.

#### DOS ACERCAMIENTOS A LA DISCRIMINACIÓN: DERECHOS Y OPROBIO MORAL (*AMAR TE DUELE*)

En un presto recorrido por los distintos modos de definir a la discriminación injusta o incorrecta (de ahora en adelante, discriminación), es decir, aquella que clasifica o establece distinciones entre las personas por poseer alguna característica específica con fundamento en un juicio moral<sup>2</sup> (en una valoración negativa), encontramos dos tendencias destacadas.

La primera de ellas es la que se ha denominado “enfoque legal de la discriminación”, la cual pone énfasis en los efectos concretos de dar un trato de inferioridad a los individuos por ser portadores de cierto rasgo. Según esta perspectiva, el daño que provoca la discriminación es que restringe derechos fundamentales asentados en las leyes y estrecha también las “oportunidades social-

<sup>2</sup> Deborah Hellman, *When Is Discrimination Wrong*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 13.

mente relevantes”<sup>3</sup> de los sujetos, con lo que se contribuye a la reproducción de la desigualdad. Entre otras cosas, al subrayar la salvaguardia de derechos y oportunidades, se pretende evitar que cualquier opinión negativa sobre las personas se considere como discriminación, lo cual, además de trivializar el concepto, podría atentar contra la libertad de expresar puntos de vista provocativos, ásperos o polémicos. La libre expresión de ideas, no obstante, excede sus prerrogativas “cuando incita, conduce o estimula acciones contra los derechos de otras personas”; es entonces, para este enfoque, que se verifica la discriminación. No siempre es clara la frontera entre las opiniones cáusticas y los dichos que impelen al menoscabo de derechos.<sup>4</sup> Hay, sin embargo y como veremos más adelante, elementos de poder puestos en juego en las relaciones que sirven de parámetro para identificar si un discurso traspasa los límites de la libre expresión y se convierte en discriminatorio.

Para el “enfoque legal”, en un acto discriminatorio intervienen manifestaciones de desprecio sustentadas en prejuicios (actitudes de aversión a un sujeto en virtud de su pertenencia a un grupo con características objetables) o estigmas<sup>5</sup> (atributos palpables que aparecen de forma negativa o reprochable en relaciones de subor-

<sup>3</sup> Véase en este volumen el texto de Hazael Hernández Peralta, “Discriminación socialmente relevante. Algunas reflexiones críticas”.

<sup>4</sup> Jesús Rodríguez Zepeda, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006, pp. 22 y 23. También véase Patricio Solís, *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, México, Conapred/Cepal/Segob, 2017, p. 27.

<sup>5</sup> En su acepción original, la palabra estigma era usada por los griegos para aludir a “los signos corporales” que daban cuenta de un aspecto extraño o ignominioso en “el estatus moral” de alguien. Ahora, esta noción se usa en un sentido similar, pero refiriéndose más bien a rasgos relativos a la “identidad social” de una persona por los que aparece en la mente de los otros como “contaminada, rebajada”. Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963, pp. 1-3.

dinación y dominio) que por largo tiempo han sido diseminados en la cultura y la sociedad. No obstante, para que el desprecio se asocie a un acto de discriminación debe ser capaz de socavar derechos y oportunidades legalmente codificados.<sup>6</sup> Así, esta perspectiva posiciona al fenómeno en el terreno de las políticas públicas, de las estrategias y las acciones específicas. De acuerdo con ello, el Estado debe concentrar sus esfuerzos en abatir los actos de discriminación y sus secuelas, “más que censurar las expresiones de prejuicios discriminatorios”.<sup>7</sup> Los sentimientos de inferioridad y temor provocados por las declaraciones ofensivas no son consecuencia suficiente para que tales manifestaciones puedan considerarse discriminatorias.

El segundo acercamiento al tema sostiene que un concepto de discriminación propio de un sistema democrático, cuyo principal cometido es aminorar la injusticia, no puede ser ajeno a las actitudes despectivas que producen vergüenza y refuerzan las relaciones de jerarquía entre grupos sociales. El resultado inmediato de las conductas despreciativas tal vez no sea la obstrucción de derechos y oportunidades, pero sí lo es el continuo enquistamiento de la opresión que ejercen los grupos de poder hacia los grupos cuyos miembros son constantemente degradados.<sup>8</sup>

Una postura relevante dentro de esta corriente sostiene que la discriminación que importa, en términos sociales y analíticos, clasifica, separa o divide con base en la presunción de una diferencia en la valía moral de las personas. Para Deborah Hellman, el factor clave del concepto de discriminación no es la lesión a la integridad física o psíquica de las personas (hay otras acciones que también

<sup>6</sup> Rodríguez Zepeda, *op. cit.*, pp. 26, 27, 37 y 38.

<sup>7</sup> Solís, *op. cit.*, pp. 29, 30 y 32.

<sup>8</sup> Véase en este volumen el texto de Hazael Hernández Peralta antes referido.



lastiman de este modo), sino el hecho de degradar o negar la igualdad en el valor moral de los individuos y tratarlos en consecuencia. Una sociedad que se precie de no discriminar no debería apoyar formas de selección que sobajen, hagan menos o envilezcan —esto es, degraden— a los individuos, aunque el resultado de ello no produzca ningún daño. Una clasificación es degradante, aclara Hellman, cuando detrás de ella hay una carga histórica de exclusión y demérito de un grupo social.<sup>9</sup> Por ejemplo, negar un empleo en una institución pública a quienes no formen parte de la familia del director es una forma de selección injusta, porque no se elige de acuerdo con las aptitudes y el merecimiento (se trata, pues, de un acto de nepotismo). Sin embargo, este acto no es discriminatorio —en el sentido de la discriminación errónea— porque el resto de la gente no ha sido históricamente estigmatizada y despreciada por no pertenecer a la familia del director de ese organismo; por tanto, estamos ante una forma de corrupción, pero no de discriminación. Si el director decidiera no contratar a gente con preferencias sexuales distintas a la heterosexual, sí habría discriminación en vista de los estigmas y prejuicios que han pesado en nuestra cultura sobre un conjunto de personas que opta por otro modo de ejercer su sexualidad.

Y es que, dentro de este mismo enfoque teórico de la discriminación, hay también una marcada defensa de la libertad de los individuos para decidir cómo manejar su propia vida con independencia de las presiones y cargas de normativas o variables externas a ellos. A este conjunto de libertades afectadas o reducidas por la discriminación, Sophia Moreau las llama “libertades deliberativas”. Esta autora sugiere que las leyes antidiscriminación

<sup>9</sup> Hellman, *op. cit.*, pp. 29, 30, 32 y 33.

deben formularse para proteger esta clase de libertades. Las libertades deliberativas se acotan a la esfera pública, por lo general, a las transacciones con instancias que se encargan del empleo, de la venta y compra de bienes y servicios. La salvaguardia de estas libertades está sujeta a un balance previo entre las libertades deliberativas del supuesto discriminador —es decir, su propia libertad de disponer para él un modo de vida sin considerar factores externos—, las de otros individuos y las del discriminado. En el contexto privado de los vínculos familiares o afectivos, estas libertades no se podrían proteger, porque se atentaría en contra del principio de autonomía por el cual el individuo es libre de asociarse con quien quiera en su proyecto de vida personal (no se puede pedir a alguien que entre sus amigos haya distintas religiones o adherencias políticas).<sup>10</sup>

En nuestro texto, sin embargo, la importancia de analizar el desprecio de clase fuera del plano institucional se justifica por dos razones. La primera es que en las interacciones de persona a persona, en el discurso verbal o escrito, la censura social o la autocensura están menos presentes que en tratos de carácter oficial; la gente se siente mucho más libre de romper códigos de cortesía porque sabe que las posibilidades de sanción son casi nulas. Los intercambios entre individuos e instituciones se encuentran mediados por reglas, derechos, fórmulas de comunicación que hacen más difícil que se pase por alto una actitud humillante o el uso de un lenguaje despectivo, lo cual no quiere decir que detrás de un lenguaje o actitudes apropiadas no puedan esconderse actos o expresiones de desprecio. La segunda razón es que la convivencia cotidiana entre las personas —así ocurra ésta en un ambiente institucional— a

<sup>10</sup> Deborah Hellman, “What Is Discrimination?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010, pp. 147, 152-161.

menudo revela los estereotipos, prejuicios o creencias dispersos en la cultura sobre determinados grupos sociales.

Si bien es cierto, como apunta Moreau, que las leyes de un Estado liberal no deben regular las elecciones de los individuos en su entorno íntimo o cercano, esto no implica que se tenga el derecho de despreciar o sobajar a seres humanos con los que no estableceríamos un vínculo personal. Supongamos por ejemplo que Pedro, quien ostenta un alto cargo en cierta oficina, excluye de su círculo de amistades a Iván, un compañero de trabajo, porque proviene de una familia de clase social baja. Pedro saluda a Iván siempre que se lo topa, pero evita conversar con él; la mejor amiga de Pedro, Fabiola, sí es amiga de Iván y cuando salen juntos a comer, Pedro prefiere no ir. En este caso, no estamos ante un acto de discriminación ya que Pedro tiene el derecho de elegir a sus amigos sin fundamentar las razones de su selección. Pero si Pedro insultara a Iván o lo ridiculizara en las reuniones de trabajo por el estrato social del que proviene, tal vez Iván se sentiría humillado y avergonzado, y no se atrevería a tomar la palabra para expresar sus puntos de vista, ni para cuestionar los de sus compañeros. Pedro no estaría exhortando a que se le negara a Iván ningún “recurso crítico”<sup>11</sup> (no pide que sea despedido) ni tampoco a que dejara de acceder a oportunidades (no insta a que Iván no participe en concursos para puestos más altos en la oficina). Sin embargo, las expresiones de desprecio con frecuencia producen emociones de inadecuación, vergüenza o miedo que silencian la voz de la persona ofendida (producen en ella la sensación de que no merece ser escuchada); aun si no provocaran ningún efecto negativo o si el individuo no se sintiera desacreditado, estas expresiones serían de todas formas

<sup>11</sup> Hazael Hernández Peralta denomina “recursos críticos” a los derechos garantizados constitucionalmente, como la educación, el empleo, la salud, entre otros.

discriminatorias en un orden democrático, pues no consideran a los sujetos blanco de degradación como interlocutores válidos y tampoco a la comunidad a la que pertenecen.

*Amar te duele* narra el encuentro y noviazgo trágico de dos adolescentes, Renata y Ulises. Renata es hija de una familia acomodada, estudia en una escuela de monjas y suele ir con su hermana, Mariana, y su mejor amiga, Paulina, a pasear por el Centro Comercial Santa Fe. Una tarde, mientras se prueba maquillaje, Renata se encuentra con la mirada de Ulises —un chico del barrio popular contiguo—, quien la ve tras el aparador. Al notar que Renata responde con un gesto amable, Mariana y Paulina apuestan con ella 1 000 pesos a que lo besa, “a ver si es cierto que lo que importa es lo que tenemos dentro”. Renata duda, pero termina haciéndolo. Ulises provoca un segundo encuentro que la cámara registra con habilidad en su paseo por pasillos y escaleras hasta que, mediante una serie de *zooms* repentinos y veloces, descubre el rostro de Renata.

En estos ires y venires, el centro comercial aparece como un espacio de socialización, una zona en apariencia abierta al consumo general, pero que acoge de muy distinta manera a quienes pueden comprar y a los que no. El centro comercial, emblema de estatus, es un barómetro de la identidad moderna, definida por el poder adquisitivo. Renata está adentro de las tiendas, Ulises afuera, observándola detrás de los aparadores.<sup>12</sup> Ulises y sus amigos chocan con una pareja y provocan sin querer que se les caiga una bolsa a lo que, tras disculparse con ellos, reciben como respuesta un “pinches nacos”. La banda de Ulises está ahí porque uno de los

<sup>12</sup> María Luisa Ruiz, “‘Me enamoré de ti en un bazar’: Gender, Consumption, and Identity in ‘Amar te duele’”, en *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 43, núm. 1, 2010, pp. 78, 82 y 83.

suyos trabaja en un lugar de juegos de realidad virtual, al que los deja colarse sin pagar. Las secuencias del centro comercial están en blanco y negro; pareciera que esta falta de color pretende resaltar, más que las tiendas y sus productos, los elementos de tensión entre clases sociales opuestas: el encuentro romántico entre los dos adolescentes, al igual que las primeras agresiones de Francisco (pretendiente de Renata) y sus guaruras a Ulises y su pandilla.

El mundo de Ulises se muestra, en cambio, con una paleta de colores brillantes en un fondo amarillo: las calles del pueblo de Santa Fe, los juegos callejeros, las demostraciones de suertes con las patinetas pero, sobre todo, la historieta de su superhéroe favorito, Frior, del cual pinta grafitis gigantescos. Cuando Ulises le enseña sus dibujos a Renata, sobre el muro de un bajopuente que conecta el centro comercial con la zona popular, ambos entran a las páginas de la historieta —al mundo de Frior, el señor de Efedra, donde “todos los hombres son iguales”— y sus diálogos aparecen en globos de texto. Renata se entera de que Ulises quiere estudiar pintura, pero no puede porque tiene que trabajar en el puesto de ropa de sus padres, en el mercado (un modelo de venta y consumo que contrasta con el de las tiendas departamentales). En esta secuencia, construida al estilo del cómic, se proyectan a cuadro, de manera simultánea, distintos fragmentos de la misma escena;<sup>15</sup> esta composición de la imagen es un correlato de los diferentes niveles de la conversación y de la complejidad de los personajes, más allá de las etiquetas sobre su pertenencia a cierta clase

<sup>15</sup> En cada uno de los recuadros en que se divide una página de historieta, se muestran los distintos puntos de vista desde los que se puede apreciar la misma escena. Por ejemplo, en un recuadro, Renata y Ulises aparecen mirando al *graffiti* en plano general, mientras que en otro recuadro se enmarcan sólo las caras de ellos en un primer plano y, en otro más, se observa el tatuaje de los guerreros que lleva Ulises en el brazo; todo esto se expone en la misma toma.

social. Renata está abierta a conocer las circunstancias y los deseos de Ulises, escucha y también pregunta.

Sin embargo, la relación de Renata y Ulises está interferida, a lo largo del filme, por dos tipos de diálogo o conducta degradante, uno entre clases sociales distintas y otro interclase. El primer tipo de acercamiento ocurre entre los amigos y familiares de Renata, y el grupo de Ulises. La hostilidad de la clase alta hacia la gente de la zona popular se presenta como una forma de esparcimiento de niños ricos; antes de comenzar el juego virtual en contra del equipo de Ulises, Francisco les dice a sus amigos: “vamos a divertirnos un rato”, seguido de un “huele a madres”, para insinuar que el origen social del otro bando desprende un mal olor. Aquí no hay una conversación real y los intercambios verbales consisten en ofensas sin motivo, a punto de los golpes. Esta dinámica deja ver cómo el estrato social alto vincula a las personas de clase baja con la mugre y el mal gusto. Pero también las relaciona con un fenotipo racial indígena, propio de lugares no civilizados, de sujetos sin formación más que para los servicios; Mariana y Paulina, al notar que Ulises se acerca a Renata le comentan: “ya ligaste aborigen” o “lígatelo para que nos cargue las bolsas”.

En México, por lo general en las clases más altas, son muy importantes las características físicas de los individuos, las que se interpretan “culturalmente” como parte del proceso de “evaluación social”; los estratos superiores “se miran a sí mismos como europeos, fenotípica y ancestralmente” y enfatizan la “indianidad” de las clases medias y bajas, que para ellos con frecuencia aparecen indiferenciadas en términos raciales. En palabras de Nutini: “Los aristócratas [...], típicamente, no distinguen entre mestizos e indios, y a menudo se refieren a todos ellos con etiquetas tan derogatorias como la *indiada* (esa turba de indios) y la *naquiza*

(esa pandilla de *nacos*, una corrupción de totonaco, el nombre de un grupo indígena de la costa este)".<sup>14</sup> Las clases populares, por su parte, tienden a autodenigrarse por su color de piel y rasgos indígenas. Conforme avanza la trama de *Amar te duele*, detrás de los insultos y los golpes estarán los celos de Francisco, y después, la venganza de los amigos de Ulises, pero siempre con un trasfondo clasista apoyado en descalificaciones de orden racial.

El segundo tipo de diálogo o conducta degradante tiene lugar entre individuos de la misma clase, de la clase baja. Cuando el chofer recoge a Renata junto al centro comercial, después de una cita con Ulises, increpa: "disculpe que me meta, pero ese joven no le conviene". El chofer no conoce a Ulises, no sabe quién es ni a qué se dedica y, aún así, aconseja a Renata no salir con él. ¿Por qué lo hace? El chofer infiere que Ulises pertenece a un estrato social bajo, probablemente al mismo que él. ¿Por qué se atreve a afirmar entonces que alguien como él, parecido a él por sus ingresos y su modo de vida, no es *conveniente* para otra persona? Algo similar ocurre cuando Ulises y uno de sus amigos llegan a la fiesta de cumpleaños de Mariana: los empleados de seguridad no los dejan pasar porque piensan que la invitación está falsificada. Otro ejemplo de esto es cuando Mimí, la trabajadora doméstica de la casa de Renata, acepta entregar un mensaje a Ulises a condición de que la chica no lo vuelva a ver. Y uno más: los guaruras de Francisco sujetan a Ulises, sin ninguna amenaza de por medio a la integridad de su patrón, para que éste lo golpee.

En cumplimiento de sus tareas, la gente al servicio de la familia de Renata tiene un margen para discriminar a personas de su misma condición (Mimí, incluso, es cliente de los padres de Ulises

<sup>14</sup> Hugo Nutini e Isaac L. Barry, *Social Stratification in Central Mexico 1500-2000*, Austin, University of Texas Press, 2009, pp. 53 y 54.

en el mercado), de manera voluntaria o involuntaria. El desprecio hacia individuos de su misma clase, sin que su labor necesariamente lo exija, puede explicarse por una suerte de interiorización de la minusvalía o de la sospecha que despierta su aspecto en los estratos altos, o bien, porque su trabajo los inviste de cierta dosis de poder como para sentirse, por unos instantes, superiores a los de su misma posición en la jerarquía social.

Estos dos tipos de diálogo o conducta degradante, interclase e intraclase, se componen de dos dimensiones: la expresiva y la de poder. La expresiva apunta al estatus inferior del otro; la de poder consiste en el requisito de que el actor que degrada posea una cantidad significativa de “poder social” para que sus expresiones tengan fuerza. Por tanto, las dos condiciones para que una manifestación de desprecio o humillación sea discriminatoria son: manifestar que el discriminado no es de igual valía moral (dimensión expresiva) y que el discriminador posea un grado sustantivo de poder “real” (dimensión de poder). Degradar equivale a dar una orden y esto sólo es capaz de hacerlo quien tiene autoridad o poder (sería absurdo y descortés que un empleado diera una orden a su jefe). No hay forma de definir la cantidad de poder necesaria para discriminar, pero debe ser la suficiente como para rebajar el estatus social de otra persona.<sup>15</sup>

La dimensión de poder es relevante en la noción misma de clase social, la cual ha tenido una fuerte carga política desde sus primeros tratamientos conceptuales en el siglo XIX, en los escritos de Karl Marx, Henri de Saint-Simon y Pierre-Joseph Proudhon. Fue Marx quien sistematizó el concepto de clase alrededor de la

<sup>15</sup> Deborah Hellman, “Discrimination and Social Meaning”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 102, 103 y 106.



idea de que la mayor parte de las personas no eran propietarias del producto de su trabajo.<sup>16</sup> La división de la sociedad en clases, en un sentido marxista, tiene su origen en la desigualdad de las relaciones de producción, es decir, cuando un grupo de individuos posee más derechos sobre los recursos productivos —humanos, materiales, de información— que otros y, por tanto, controla y regula las actividades de quienes participan en todo el proceso, de ahí que se establezcan vínculos de poder. Las desigualdades sobre los factores de la producción generan a su vez desigualdades en ingresos y condiciones de vida.<sup>17</sup> Esta acepción de clase social, restringida al ámbito económico, ha servido como referencia para hablar de los distintos estratos en los que se han fraccionado las sociedades, más allá de burgueses y proletarios, teniendo en cuenta la identidad a la que se autoadscriben y las acciones que realizan en conjunto. Así, el término clase alude a “agrupaciones sociales” o “agregados relativamente fluidos”, en cuya conformación inciden elementos “objetivo-estructurales” (relativos a lo económico o lo material), pero también “subjetivos”, esto es, formas de expresión, ideas, rituales o símbolos compartidos, “búsqueda de prestigio y clasificación de la comunidad”. Hoy por hoy, no hay una concepción de clase social única o concertada, ni en el discurso corriente, ni en las discusiones académicas,<sup>18</sup> pero se tiene la evidencia de que las personas de estratos superiores acumulan una dosis de poder suficiente para denigrar, mediante sus expresiones, a individuos de sectores desaventajados.

<sup>16</sup> Richard Sennet y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 76.

<sup>17</sup> Raju J. Das, *Marxist Class Theory for a Skeptical World*, Leiden, Brill, 2017, pp. 24 y 25.

<sup>18</sup> Nutini y Barry, *op. cit.*, pp. 17-19.

En *Amar te duele*, hay discriminación por clase social. No se trata simplemente de que los amigos y familiares de Renata no quieran incluir a Ulises en su círculo cercano, no se trata tan sólo de la libertad de elegir con ciertos rasgos a las personas con las que intiman. Hay discriminación porque un conjunto de individuos con poder negó, con sus actos o palabras de escarnio, la igual valía moral de Ulises y sus compañeros en vista de su pertenencia a un grupo social con ciertas formas de convivencia y comunicación —y aún con ciertas características raciales— asociadas a su nivel de ingreso; incluso los empleados de la gente rica, usando la pequeña porción de autoridad que les daba su trabajo, rebajaron y desacreditaron al novio de Renata, validando el desprecio que sobre ellos mismos pudiera haberse vertido en otro contexto.

Ulises sufrió discriminación no porque se coartara su acceso a “recursos críticos” (al empleo, a la educación, a la salud), sino porque sufrió tratos degradantes los que, además, repercutieron en una elección de vida con respecto a Renata, porque se desestimó su estatus de “portador de intereses con, presumiblemente, igual peso normativo”.<sup>19</sup> La discriminación, aquí, no reside en la limitación de derechos o servicios jurídicamente exigibles, sino en el desprecio que provoca vergüenza, sentimientos de minusvalía y trunca las posibilidades de diálogo. En apariencia, la discriminación que se fragua en torno al noviazgo de Ulises y Renata concierne al ámbito privado; sin embargo, no se queda en el plano de lo personal, trasciende porque impacta en el tejido social, porque frustra la interlocución entre quienes se perciben distintos. Los individuos con poder, a excepción de Renata, nunca se plantearon escuchar la voz de Ulises, conocer quién era, qué le gustaba, a qué

<sup>19</sup> Benjamin Eidelson, *Discrimination and Disrespect*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 103.

aspiraba; para Francisco, el aspecto exterior que delataba su clase social era motivo suficiente para desatar la agresión.

#### DESPRECIO, PODER Y ESTEREOTIPOS

#### (¿QUÉ CULPA TIENE EL NIÑO?)

Axel Honneth, heredero de la Escuela de Frankfurt, señala que en las sociedades modernas, la formación de sujetos autónomos capaces de determinar sus metas y deseos depende de los modos de reconocimiento en tres esferas: el amor en las relaciones íntimas, la igualdad jurídica dentro de la comunidad y la estima social.<sup>20</sup> Para su propuesta, Honneth parte de los estudios sobre la comunicación de Habermas, que transitan del modelo marxista de producción, en el que los elementos del progreso se enmarcan en el trabajo, hacia el modelo del actuar comunicativo, donde los instrumentos para el avance de la sociedad se encuentran en la interacción entre los sujetos. Honneth argumenta, sin embargo, que la racionalidad comunicativa de la que habla Habermas no es ella misma un “hecho moral” en las experiencias de la gente, es decir, no considera específicamente las vulneraciones a los reclamos de identidad durante la convivencia. A fin de acercarse a la forma que las experiencias morales toman hoy en día, Honneth toma prestadas algunas ideas de Thomas McCarthy, quien acude a las investigaciones históricas y sociológicas sobre las actividades de resistencia de las clases bajas. En ellas descubre que, en vista de que estas clases no están familiarizadas con debates culturales o académicos, sus experiencias morales se manifiestan de forma espontánea; en las motivaciones del reproche social de estratos so-

<sup>20</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1995, p. 169.

ciales bajos se subraya el respeto a la dignidad, la integridad o el honor más que agresiones a principios expresados de manera positiva (en lo legal). En este punto, para Honneth queda claro que el requisito normativo a cumplirse antes del proceso de comunicación es reconocer a los sujetos como “personas morales y por su desempeño social”. A los acontecimientos percibidos como injusticia moral en la vida cotidiana —cuando las personas no obtienen el reconocimiento que creen merecer—, Honneth los denomina “sentimientos de desprecio social”.<sup>21</sup>

La discriminación como desprecio social mantiene un estrecho vínculo con la expansión de estereotipos que impiden apreciar al mundo y a otros seres humanos en toda su complejidad. Los estereotipos, de acuerdo con la psicología cognitiva, funcionan como dispositivos para filtrar el enorme cúmulo de información que recibimos y organizarla de forma más sistemática y comprensible. Pero, una vez construidas, las categorías con las que ponemos en orden un sinnúmero de datos no permanecen neutrales: a estas categorías, por lo general, se les da una connotación o carga de valor, de modo que el proceso de creación de estereotipos pierde su imparcialidad inicial. En la producción de estereotipos con carga valorativa intervienen dos elementos. El primero es el *etnocentrismo*, esto es, cuando el grupo al que pertenecemos se ve a sí mismo como el lugar central a partir del cual valorar a todos los demás. El segundo es el *prejuicio*; al respecto, habíamos referido la definición de Jesús Rodríguez Zepeda según la cual el prejuicio consiste en la antipatía hacia un individuo por su pertenencia a un grupo con determinadas características. Ahora, en el marco de la cons-

<sup>21</sup> Axel Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 67, 70 y 71.

trucción de estereotipos connotativos, con miras a discriminar injustamente, podemos añadir que el *prejuicio* consiste en evaluar al otro como “innatamente inferior” por no ser parte de nuestro grupo, es decir, rechazarlo por sus rasgos desde el *etnocentrismo*. En resumen, estereotipar, en un sentido negativo, quiere decir armar categorías y agregarles el *etnocentrismo* y el *prejuicio*; un estereotipo, entonces, es “una generalización negativa” empleada por los integrantes de un grupo exclusivo y cerrado (*in-group*) para aludir a los miembros de otro grupo que les es extraño (*out-group*).<sup>22</sup>

El cine es a menudo una arena donde se reflejan, generan o disputan una gran cantidad de estereotipos. *¿Qué culpa tiene el niño?* Es un filme con una historia inverosímil —la de un “Ceniciento”— que retrata de forma esquemática, casi caricaturizada, cómo se viven en México las diferencias de clase. Dos jóvenes, Renato y “el Cadáver”, llegan a una boda en la playa. “El Cadáver”, quien conoció al novio —un niño rico— en algún sitio, viste una chaqueta color bugambilia y una camisa floreada; Renato lleva un saco café con bordes negros en la solapa y camisa negra. Estos atuendos no encajan con los del resto. Durante la fiesta, ambos chicos conviven con Maru y sus dos amigas, del mismo círculo social que los novios; aunque al principio las chicas muestran reticencia ante Renato y “el Cadáver”, el ambiente y el alcohol terminan acercándolas a ellos. Un mes después, Maru se da cuenta de que está embarazada: el niño en camino es producto de la interacción con Renato en aquella fiesta. En lugar de pensar primero en lo que cualquier muchacha de su clase haría, abortar de inmediato en una clínica privada, Maru decide averiguar dónde vive Renato e ir a buscarlo.

<sup>22</sup> Charles Ramírez Berg, *Latino Images in Film. Stereotypes, Subversion, Resistance*, Austin, University of Texas Press, 2002, pp. 14 y 15.

Renato vive con su mamá en el Multifamiliar Miguel Alemán, un conjunto de edificios en el sur de la Ciudad de México, construido de 1947 a 1949, que ha sido retratado por el cine primero, como símbolo de modernidad y de estatus, después como vivienda de clase media y, ya en esta cinta, como morada del sector popular.<sup>25</sup> La puesta en escena del departamento está repleta de clichés sobre la apreciación estética de esta clase social: cuadros de colores chillantes, peluches, cortinas rosa mexicano, sillones de estampados exóticos, una balada romántica a todo volumen. Al saber que Renato es un hijo ilegítimo, no trabaja, estudia la prepa abierta y no parece darse cuenta de su situación, Maru lo golpea en la cara y lo insulta (“das lástima amigo”) por aprovechar la fiesta para vincularse con ella y le pide que al menos pague la mitad del aborto. A partir de estas escenas, se instaura la idea de que la clase baja tiene mal gusto, no puede establecer relaciones formales y duraderas, no se hace responsable de sus actos (“eres un maricón, igualito a tu papá”) y trata de aprovecharse de los recursos de la clase alta (“¿qué dijiste, ya me apañé a la riquita?, pues no cago lana”). Los estereotipos, que pasan de su aplicación descriptiva a la connotativa, siguen una lógica rígida según la cual todos los integrantes de un grupo social son de cierta forma y no hay posibilidad de que se comporten distinto o cambien. Estas categorías no consideran que el mundo y los seres humanos están en perpetuo movimiento, son “dinámicos” y “orgánicos”. Los estereotipos pueden llevar al ex-

<sup>25</sup> El Conjunto Urbano Presidente Miguel Alemán (CUPA), conocido simplemente como Multifamiliar Alemán, en la película *Maldita ciudad* (Ismael Rodríguez, 1954) alberga la vivienda de una familia que se traslada de la provincia a la capital del país porque el padre ha sido nombrado alto funcionario del Departamento de Sanidad. Ya en el filme de 2001, *Y tu mamá también* (Alfonso Cuarón), uno de estos departamentos es ocupado por una familia de clase media intelectual.

tremo su “función primaria” de congelar y solidificar un universo lleno de matices.<sup>24</sup>

Las nociones fijas sobre las clases desempeñan un papel importante en la legitimación y aceptación del orden social. En su texto “Miradas recíprocas: representaciones de la desigualdad en México”, Gonzalo Saraví indaga de qué forma los jóvenes mexicanos se enfrentan a un conjunto de creencias y significados que sostienen niveles elevados de tolerancia hacia la desigualdad (una “cultura de la desigualdad”). A fin de conocer cómo se experimenta, se justifica o se resiste la desigualdad en lo cotidiano y cómo se procesan los encuentros entre gente de condiciones sociales muy dispares, Saraví realiza una serie de entrevistas a profundidad y una dinámica de dos grupos focales con jóvenes (entre los 19 y los 28 años) provenientes de clases populares y clases privilegiadas de la Ciudad de México. Uno de los resultados de esta investigación es la visión uniforme que las clases bajas tienen de los sectores más favorecidos. La riqueza para los desaventajados está ligada, como lo observamos en *Amar te duele*, a la capacidad de compra y de acceso al mercado. Las clases populares perciben un sentimiento de superioridad en los ricos a partir del poder adquisitivo; sin embargo, no es el consumo ni el ingreso los factores por los que se sienten desvalorizados con respecto a la clase superior, sino es la jerarquía misma lo que los lastima: en sus encuentros o interacciones con el otro grupo, se sienten tratados como inferiores. La “libertad económica” induce al desprecio hacia quienes no gozan de ella pues, para los jóvenes de clases populares, los privilegiados son prepotentes, superficiales e insensibles; por tanto, un contexto económico aceptable se convierte en una fuente de degradación

<sup>24</sup> Ramírez Berg, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

moral. Dicho de otra forma, cuando se puede consumir más allá de las necesidades básicas, lo que es visto como “consumo superfluo,” la gente se vuelve dura, frívola y presa de lo material, pierde algo de su humanidad. Los menos favorecidos, entonces, no pueden elegir más que los sentimientos. Con ello, se da un vuelco a la jerarquía y se coloca a los desposeídos en la cúspide de la pirámide moral;<sup>25</sup> lo anterior, lejos de introducir un sentido de valía para las clases populares, perpetúa las virtudes de un sistema desigual, puesto que los más pobres no deberían caer en la vileza de carácter de quienes se encuentran en una situación económica holgada.

*¿Qué culpa tiene el niño?* Recrea también una imagen rígida de la clase alta. El padre de Maru, el diputado Zamacona, es un tipo déspota, despectivo con su chofer y con la gente que para él es inferior. El legislador quiere ganar otra elección y, según piensa, su hija como madre soltera desataría un escándalo capaz de empañar su carrera política. Zamacona encarna el emblema del hombre de dinero que usa sus recursos para extorsionar y manipular —se niega a seguir financiando la fundación de Maru si ella no se casa—, que ofende y trata como tontos a quienes están fuera de su círculo. Es curioso que este hombre de dinero, la parte del grupo que representa al todo, sea un político: se plasma así la idea, ya de por sí muy extendida, de que el servicio público, sin excepción, genera ingresos elevados y es una fuente de abuso.

Los jóvenes de clase alta, de acuerdo con los hallazgos de Saraví, tienen asimismo su propia construcción conceptual de la pobreza que, en este caso, dados los testimonios, se divide en dos: “los pobres buenos” y “los pobres malos”. Los “buenos” están identificados con la figura del indígena que habita el campo o la selva,

<sup>25</sup> Gonzalo Saraví A., “Miradas recíprocas: representaciones de la desigualdad en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 78, núm. 3, 2016, pp. 429-431.



rodeado de naturaleza, con una vivienda precaria, poca comida y sin acceso a educación formal; es gente con “una actitud muy chida frente a la vida” —de acuerdo con uno de los entrevistados— a pesar de las adversidades. Los “malos”, en cambio, ocupan los barrios o colonias peligrosas de las ciudades, son los pobres urbanos asociados con la inseguridad, no merecedores de empatía ni de caridad; a diferencia de “los pobres buenos”, los “malos” han tenido oportunidades pero no han querido aprovecharlas, por tanto, la reacción hacia ellos es de desconfianza, temor y rechazo, “[...] no es [...] como a las comunidades indígenas, que dan ganas de ayudar, [...] cuando te plantean algo como la gente de Tepito, te da miedo acercarte ahí [...]”.<sup>26</sup>

En el caso de *¿Qué culpa tiene el niño?*, Renato termina siendo un “pobre bueno”. Si bien al inicio, Maru y su familia ven en él a un “pobre malo” (flojo, sin trabajo, que pretende sacar ventaja de la situación económica de los Zamacona), se van dando cuenta, conforme avanza la trama, de que tiene buen corazón; de hecho, toda la narrativa del filme se orienta a demostrar que a pesar de pertenecer al sector popular urbano, Renato no es un interesado, tramposo e irresponsable y, que, a diferencia del diputado Zamacona —quien tiene una doble vida— es transparente y se guía por sus sentimientos. No es que Renato haya cambiado, sino que siempre fue así. No vive en el campo pasando penurias pero, como se da cuenta Maru, “tiene una actitud muy chida frente a la vida”, es decir, en espíritu es como esos “pobres buenos” que merecen una oportunidad; en resumen, pasa de encajar de un estereotipo a otro.

En virtud de su clase social, Renato no dialoga en pie de igualdad con Maru y su familia: es un instrumento para evitar que los

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 424, 425 y 427.

planes del diputado Zamacona y los de Maru se vengan abajo. En su propuesta de matrimonio, Maru le plantea a Renato ser “socios” sin ningún tipo de vínculo afectivo, y planea ella sola, sin considerar la opinión de su futuro esposo, una ceremonia nada más por la Iglesia (el divorcio es un trámite engorroso). Si el “enfoque legal” encuadra la discriminación en la violación a derechos, un acercamiento menos restrictivo considera que hay discriminación en el menosprecio hacia una participación que se juzga irrelevante en las relaciones con los otros.

Es en este sentido que Anthony Simon Laden, un estudioso del trabajo de Axel Honneth, hace una adenda a uno de los modos de reconocimiento que el frankfurtiano desarrolla: el de la igualdad jurídica dentro de la comunidad. En la igualdad jurídica, los individuos desarrollan la actitud de autorrespeto básico en su calidad de portadores de derechos. Al “respeto básico” de Honneth, que se ciñe a los contornos del derecho, Laden añade lo que denomina “respeto por entero igual”; esta clase de respeto reconoce al sujeto como participante absolutamente igual en la construcción del vínculo que comparte con los demás. En esta lógica, el respeto más allá de la esfera del derecho requiere de “niveles recíprocos” de “poder constructivo”.<sup>27</sup>

Las personas poseen “poder constructivo” en la medida en que son capaces de establecer las fronteras, la importancia y la condición de su identidad, esto es, en la medida en que pueden “determinar qué características son socialmente significativas y cuáles son las consecuencias sociales de concebirse a sí mismos con

<sup>27</sup> Los términos originales son “fully equal respect” y “constructive power.” Cfr. Anthony Simon Laden, “Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition”, en Bert Van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 272 y 273.

esas características”; en síntesis, se trata del “poder de construir una identidad”. El “poder constructivo” se distribuye, o bien de manera recíproca, o bien de forma asimétrica. Cuando lo hace recíprocamente, otros tienen poder sobre la identidad de alguien en tanto ese alguien también tiene poder sobre ellos; si se reparte de modo asimétrico, un conjunto de personas moldea la identidad de otro grupo el que, por su parte, no cuenta con los medios para resistir de forma efectiva a la construcción que otros hacen de su identidad. En concordancia con lo anterior, Laden afirma que las personas o grupos con la capacidad de imponer la identidad de otros son los “poderosos”, y son los “impotentes” quienes poseen identidades específicas impuestas sobre ellos.<sup>28</sup>

Con estos antecedentes, podemos afirmar que el tipo de relación en la que descansa el desprecio social como forma de discriminación es aquella en la que el “poder constructivo” se reparte de forma asimétrica. Un actor o instancia con “poder social” (dimensión de poder) determina la valía moral inferior (dimensión expresiva) de un individuo que no posee los medios suficientes para resistir este embate o para incidir del mismo modo sobre la identidad de los otros.

En lo que concierne a la discriminación por clase social, los sujetos de los estratos altos fabrican una identidad —o reproducen una imagen ya elaborada— para la clase baja desde el etnocentrismo (desde su lugar en el mundo como el centro de todo) y el prejuicio (el otro es, por naturaleza, inferior), es decir, degradan desde el estereotipo, sin notar la diversidad de matices y claroscuros de las historias personales. Los sujetos de clase desfavorecida, como revela el estudio de Saraví, también construyen estereotipos

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 276 y 277.

de los peldaños superiores de la escala social; la diferencia es que esta identidad tiene mayores posibilidades de ser contestada por la clase alta, la que a menudo difunde, con los estereotipos sobre ella misma, una ideología que emplea a su favor: más vale pobre, pero de buenos sentimientos.

Es importante indicar que la desigualdad de poder produce un daño ligado a la falta de reconocimiento, no obstante que el “poderoso” identifique al “impotente” y se refiera a él en términos positivos. En otras palabras, la imposición de una identidad es una forma de desprecio, aun si los “impotentes” se adhieren a ella, o bien, aun si el “poderoso” otorga a otros la identidad de “portadores de derechos” (respeto básico) sin compartir su dominio,<sup>29</sup> sin espacios abiertos para escuchar su voz. En el caso de *¿Qué culpa tiene el niño?*,<sup>2</sup> aunque Maru y su familia no tienen facultades para negar u otorgar derechos, sí poseen un grado de poder que les permite imponer una identidad a alguien como Renato; es así que éste pasa de “pobre malo” a “pobre bueno”, desinteresado y recto, *pobre pero honrado*, alguien que, después de todo, merece interactuar con los ricos.

#### LA ESCUCHA DEMOCRÁTICA (LOS CAIFANES)

El cerebro humano es mucho más que una máquina funcionando de forma mecánica; es un órgano inserto en un sistema de relaciones sociales, capaz de emitir un juicio sobre los estímulos que se le presentan. La sobrevivencia humana está fundada en gran medida en el carácter “esencialmente evaluativo” del cerebro. Al tasar los estímulos en términos positivos o negativos, las personas

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 277 y 278.

podemos recordar, aprender y tomar decisiones en el nivel de la biología, en dos esferas.<sup>50</sup>

En la primera, el cerebro expresa el impulso humano de subsistencia, de seguridad, de tener alimento y las condiciones para reproducirse; el deseo de permanencia corporal hace que los individuos quieran controlar su entorno cercano y prefieran lo conocido, lo familiar, lo que se aprecia como seguro. Por esta razón, en situaciones perturbadoras, se activa un “mecanismo de disociación” por el que el sujeto descarta o se distancia de lo que le resulta desagradable (sucesos o personas), siguiendo un ímpetu adaptativo. Esto parece indicar que los prejuicios sociales o culturales tienen su origen en emociones muy primitivas que cumplían un servicio evolutivo en un momento dado: con ayuda de estas emociones se identificaba lo extraño y, por tanto, peligroso. Cuando los humanos vivían en colectivos pequeños y homogéneos, el cerebro tuvo que asimilar claves de auxilio mutuo entre los miembros del mismo clan y de sospecha hacia los extraños. Esta historia del papel del cerebro primitivo en los vínculos humanos originarios ha sido empleada para entender los motivos orgánicos de la hostilidad social hacia ciertos grupos. Adela Cortina acuñó el concepto de aporofobia (unión de los términos griegos *áporos*, pobre y sin recursos, y *fóbos*, miedo o aversión) para referirse al miedo a los pobres, un miedo que detona el rechazo detrás de la discriminación por clase social.<sup>51</sup>

A la par de esta propensión disociativa a la base de los prejuicios, en una segunda esfera de evaluación, el cerebro tiende a actuar a favor del bienestar de otros sin que medien relaciones de

<sup>50</sup> Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 46.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 13, 48-50.

parentesco, amistad o simpatía. Los actos altruistas hacia desconocidos se explican por la “expectativa de reciprocidad”: las personas saben que, a mediano y largo plazo, es más rentable mantener una actitud cooperativa que empeñarse en obtener ganancias absolutas pues, si necesitaran ayuda de los demás, aumentan las probabilidades de que los otros acudan a su rescate. Así pues, aunque estamos conformados tanto para el egoísmo como para la cooperación, el “cerebro contractualista” ha ido ganando espacio en el proceso adaptativo.<sup>32</sup>

Pero en la sociedad del contrato y la colaboración, terminan siendo excluidos los que no contribuyen al intercambio, los que no aportan a la sobrevivencia y la prosperidad. Quien queda fuera es el pobre en cada parcela de interacción. El requerimiento de reciprocidad, en principio de carácter biológico, toma tintes sociales a medida que la convivencia humana se vuelve más compleja. Los pobres se convierten en los “sin poder”, los que no tienen contactos y no pueden devolver favores, los que no tienen la capacidad para ser recíprocos y no apoyan a las habilidades de adaptación tanto biológicas y sociales. Por fortuna, en el cerebro no sólo operan los genes, sino que es un órgano con grandes habilidades plásticas para redirigirse, mediante el aprendizaje y la cultura, hacia el desarrollo de un sentido moral que supera el propio interés. Y es aquí donde entra el trabajo de las instituciones educativas formales e informales para reconducir a la biología, más allá del egoísmo y del deseo de cooperar, hacia el reconocimiento de la dignidad humana, de los “sin poder”. Para Adela Cortina, forjar “sujetos morales”, que son el fundamento de un orden democrático, es posible mediante el desarrollo de la “obligación interna”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 52 y 53.

Con este término, se alude a una especie de libertad moral que es independiente del mandato de grupo, a una “una fuerza interior” no vinculada a la supervivencia o la falsa reputación, sino al afán de una vida buena, en consonancia con la “propia conciencia”. Fragar una conciencia de este calibre requiere de un proceso educativo en el que el diálogo, la expresión y la escucha desempeñan un papel central.<sup>35</sup>

En virtud de la homogeneidad de los espacios de convivencia, el diálogo entre personas de distinta condición es poco frecuente. La cinta *Los caifanes* narra un encuentro accidental a partir del cual se crea un escenario común. Es de noche, es invierno y son los últimos días de 1967. Paloma y Jaime, una pareja de jóvenes de clase alta, caminan en la periferia de la Ciudad de México en busca de un taxi tras salir de una reunión. De repente empieza a llover y corren a refugiarse en un auto que alguien dejó abierto. Ese auto pertenece a “Los caifanes” (el “Capitán Gato”, el “Estilos”, el “Azteca” y el “Mazacote”), cuatro mecánicos que trabajan en Querétaro pero vienen a la ciudad, su lugar de origen, a pasarla bien de cuando en cuando (caifán es un “sujeto preeminente en un barrio de ciudad”<sup>34</sup> o, si se prefiere, “el que las puede todas”).<sup>35</sup> Para la pareja, “Los caifanes” son seres extraños, figuras de un mundo inédito. La desconfianza de los primeros minutos se convierte pronto en curiosidad y fascinación para Paloma, quien convence a Jaime, siempre con muchas reservas (“parece que le echaron agua a la gasolina, ¿por qué?, porque no jala parejo”), de emprender las

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 54, 55, 58, 67 y 68.

<sup>34</sup> Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española. En <https://dle.rae.es/caif%C3%A1n> (fecha de consulta: 11 de mayo, 2020).

<sup>35</sup> Definición del “Azteca”, uno de “Los caifanes”.

andanzas con sus nuevos conocidos. Y así comienzan las aventuras por la ciudad con “Los caifanes”, en un *road movie* nocturno.

El lenguaje es un elemento que distingue a los personajes de ambos grupos sociales. Mientras Paloma y Jaime hablan en inglés cuando no quieren ser entendidos, la forma de expresión de “Los caifanes” resulta críptica a la pareja. Y mientras Jaime vigila a Paloma y observa con desconfianza el entorno, su novia interactúa con los protagonistas de la noche, embelesada con el universo que descubre. La primera escala de la travesía es “El Géminis”, un cabaret de barrio; allí, hay una mujer con una pecera en forma de matraz a modo de sombrero, diablos, payasos, un oso que camina erguido, oficinistas, ancianos. Al final de “la pista hidráulica espacial”, se ubica el baño, al que Paloma llega custodiada por Jaime. En este sitio, una especie de refugio,<sup>36</sup> la muchacha se halla de pronto entre mujeres de maquillaje recargado, más cercano a la estética circense que al mundo real, quienes le preguntan, mientras se mira al espejo, “¿en dónde le taloneas?”. Paloma contesta que “en casa de La bandida” y comienza de este modo la conversación con las prostitutas del lugar. Una de ellas lee en voz alta un libro sobre el significado de los sueños; de acuerdo con esas líneas, los sueños evidencian el origen divino de las personas, incluso de las que se dedican, como ellas, a oficios tan reciamente mundanos. Mientras tanto, la cámara registra, en un breve pero potente paneo, los rostros profusamente decorados, la bisutería y las muecas de estas mujeres hasta encontrar el gesto de Paloma quien, detrás de una fumarola, las contempla extasiada. Los primeros y

<sup>36</sup> Claudia Rodríguez González, “Los caifanes. La conjunción de cine, teatro y filosofía”, en Carlos Oliva Mendoza y Luis Guillermo Martínez Gutiérrez [comps.], *Cine mexicano y filosofía*, México, UNAM/Ítaca, 2019, p. 49.



primerísimos planos dan cuenta, en la composición de la imagen, de la complicidad y cercanía que se establece entre ellas.

En medio de una trifulca, “Los caifanes”, Paloma y Jaime abandonan el cabaret. El siguiente episodio transcurre alrededor de una pequeña fuente, en la plaza de algún barrio antiguo, donde el “Capitán Gato” reflexiona sobre la suerte. “Primero nacer y la segunda parte es la suerte”; nacer en el lugar que nos tocó es producto de una lotería que define el escalafón social, hasta que “levantas los tenis y no te enteras de tu propio guateque cadavérico”. Pendiente de los dichos de “Los caifanes”, ya para entonces Paloma afirma “qué divino hablan, hasta parece otra lengua”, una lengua que ella muy pronto comprende y practica, no sólo con las palabras sino con la mirada, la gestualidad, los guiños.

Para aprender ese idioma, Paloma tuvo que escuchar y poner atención. Según Carlos Lenkersdorf, un antropólogo que convivió con los tojolabales y estudió su forma de organización política, en la lengua de esta etnia, escuchar no sólo implica oír con cuidado, ‘*ab*’, sino que también puede significar “oír, sentir, saborear, fumar, tener compasión”, entre otras cosas. Estos verbos se refieren a acciones que se comparten o se observan desde el punto de vista del otro. Escuchar es, entonces, un proceso de atención a lo que el otro dice, siente y percibe, es instaurar una “relación de reciprocidad del nosotros”; el término pretende disponer un acercamiento a la comprensión de otra cultura “desde la perspectiva de ella”.<sup>37</sup>

Para Lenkersdorf, el hecho de escuchar tiende al emparejamiento y, por esta razón, reta a la sociedad dividida en estratos. Para decidir sobre asuntos colectivos, la autoridad tojolabal convoca a “la asamblea de escuchadores”; una vez expuesto el problema

<sup>37</sup> Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008, p. 122.

por la autoridad, ella misma pasa a formar parte de la asamblea. La dinámica consiste en que cada uno de los participantes expresa su punto de vista al grupo de personas que tiene cerca y van intercambiando lugares hasta hablar y escucharse todos. Una vez completado el proceso, se produce un “gran silencio”; lo que sigue es la relatoría de la asamblea y la identificación de un acuerdo. Por último, los disidentes presentan sus argumentos a fin de convencer a los otros y a su vez escuchan a quienes intentan persuadirlos. Si no se logra un consenso, una decisión unánime, la solución al problema planteado se posterga para una siguiente reunión.<sup>58</sup>

La escucha es una práctica indispensable en el orden democrático de los tojolabales. Tras sus vivencias con ellos, Lenkersdorf propuso trasladar estos ejercicios a “las democracias occidentales”. Pero la asamblea tojolabal tiene un gran inconveniente: su aspiración al consenso; en colectividades plurales y diversas, se corre el peligro de que el consenso instaure una homogeneidad ficticia que pondría en peligro a la democracia misma.<sup>59</sup> Ni hablar de las dificultades operativas de este sistema para los grandes grupos.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 75, 76 y 81.

<sup>59</sup> Chantal Mouffe señala que el corazón de lo político en la democracia reside en el antagonismo perenne, ya que el poder no se puede erradicar y, por tanto, la emancipación nunca puede ser completa, tan sólo parcial o fragmentada en diversas emancipaciones parciales. La “objetividad social” —los acuerdos o un *pretendido* consenso— se articula mediante actos de poder (el poder es constitutivo de los participantes) que excluye siempre algunas parcelas de opinión, al menos de manera momentánea. Véase Chantal Mouffe, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, en *Social Research*, vol. 66, núm. 3, 1999, pp. 752-757.

Quizá es la homogeneidad de la sociedad tojolabal lo que hace posible las decisiones por consenso. Sin embargo, aun así, de acuerdo con la descripción de Lenkersdorf, en “la asamblea de escuchadores” hay disidentes a los que se necesita convencer y que a menudo ceden (“en Occidente [...] parece que cada uno está muy convencido de su opinión y poco o nada dispuesto a escuchar y a ceder”). Por otra parte, el propio Lenkersdorf hace una afirmación desafortunada sobre la aplicación de “la asamblea de escuchadores” en sociedades occidentales, frase que termina siendo despectiva hacia la comunidad tojola-

La esencia de “la asamblea de escuchadores”, sin embargo, puede recuperarse para las sociedades occidentales en el plano de la interacción y el diálogo informales, en la convivencia del día a día entre ciudadanos que se ven distintos. Hay otros tipos de escucha que, al contrario de la ejercida en “la asamblea de escuchadores” (que se emplea para zanjar asuntos comunes), surgen en el plano interpersonal y pueden extenderse a la discusión política; Dobson identifica tres. La primera es la *escucha compasiva*. Su práctica implica poner nuestra atención en el nivel cognitivo y emocional al servicio de la expresión del sufrimiento del otro. Esta clase de escucha es de tipo terapéutico y no resulta significativa en términos políticos al menos por dos razones: 1) las perspectivas de los participantes tienden a fusionarse a causa del grado de simpatía que despierta la situación afflictiva del hablante; 2) tras la escucha, no se toma acción para cambiar el contexto, pues el objetivo es que la persona que se expresa consiga cierto alivio en el nivel personal. En el ámbito social y político, la escucha *compasiva* tiene tan sólo un efecto amortiguador de las preocupaciones ciudadanas, pero no se plantea la transformación de las condiciones que dieron lugar al descontento.<sup>40</sup>

El segundo tipo de escucha se denomina *catafática*. En ella, quien escucha lo hace desde sus propias categorías, las que son impuestas al hablante; aquí hay una resistencia a entablar un diálogo genuino y a prestar atención. La escucha *catafática* interrumpe, es rígida, se encuentra mediada por categorías estáticas, creencias e identidades fijas. Se dice que esta forma de oír corresponde a

---

bal, al declarar que: “Los animales políticos tienen que encontrar el caminar al caminar. Si los indios pueden, ¿podrán los no indios?”. *Ibid.*, pp. 79 y 86.

<sup>40</sup> Andrew Dobson, *Listening for Democracy. Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 64 y 65.

relaciones de dominación colonial, porque se fijan los parámetros del discurso del hablante sin permitir que los construya él mismo y se escucha nada más en apariencia; de este modo, se reproducen —y no se cuestionan— los vínculos de poder.<sup>41</sup> Como es obvio, el diálogo *catafático* tampoco responde a la comunicación idónea en una sociedad democrática.

Hay una tercera clase de escucha a la que Dobson llama *apofática*. Consiste en la suspensión momentánea de las categorías de quien oye para abrirse hacia el hablante. Desde aquí, el propósito de la escucha es conectar con nuevos aprendizajes, lo cual no puede conseguirse si se reduce la experiencia del interlocutor a categorías establecidas de antemano por el oyente. En un ejercicio apofático, antes de intervenir, el escucha procesa la información del otro y formula preguntas para asegurarse si ha captado bien el sentido de su discurso. Dobson subraya que detener por un instante las creencias y juicios del oyente permite entender a quien habla en sus propios términos, desde su punto de vista, necesidades y pensamiento; al hacerlo, el escucha tiene margen para examinar también sus propios marcos conceptuales. La suspensión de las categorías de quien oye debe ser transitoria, porque no se quiere que éste se subsuma en las historias del hablante (como en una escucha *compasiva*), pero tampoco que sólo atienda a través de sus propias estructuras referenciales (como en la escucha *catafática*); lo que se busca es poner cierta “distancia crítica” en el diálogo para dar espacio a la construcción conjunta de significado.<sup>42</sup>

La propuesta es, entonces, no sólo atender a los relatos de otros, sino cotejarlos y oponerlos a los nuestros y a otras narrativas sobre el mundo; si no lo hacemos así, no estamos comprendiendo de

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 66-68.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 68 y 69.

verdad las historias de los demás, sólo les estamos “creyendo”. De ahí la diferencia entre la escucha afincada en la simpatía que únicamente reitera el significado del hablante, y la escucha empática; ésta última es capaz de “percibir el cuadro interno de referencia de otro con precisión [...] como si uno fuera la otra persona”, pero sin abandonar la conciencia que uno no es la otra persona. De esta manera, el escucha está vinculado al desarrollo y “co-creación de significado” entre él y el hablante; en esta práctica es esencial que el escucha no pretenda saberlo todo, pues eso cancelaría la apertura a otros testimonios.<sup>45</sup> En los ejemplos filmicos analizados, el personaje de Paloma en *Los caifanes* y también el de Renata en *Amar te duele* son modelos de escucha *apofática*: ambas detienen sus marcos de referencia habituales para atender a la producción de sentido que el intercambio verbal supone. La idea es que este proceso de escucha *apofática* en el encuentro interpersonal se desplace también a la discusión política.

La calidad de esta clase de convivencia, libre de prejuicios y etiquetas, es lo que sienta las bases de una democracia igualitaria y del diálogo en una dimensión pública más amplia. La apertura a la escucha *apofática* y su práctica pueden ser instrumentos muy poderosos para ir transmutando las tendencias neurológicas de aversión a lo extraño, para desafiar “el mandato biológico” del inconsciente primitivo y las convenciones sociales ampliamente aceptadas, para apuntalar el reconocimiento de los “sin poder”. En palabras de Adela Cortina:

[...] no bastan como móviles de la conducta ni el egoísmo ni siquiera el afán de cooperar. Es necesario ir más allá de ello, hacia el reconocimiento recíproco de la dignidad y hacia la compasión, que rompe barreras y se

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 69 y 70.

extiende universalmente. Que no viene como tal inscrita en los genes, instalada en el cerebro, pero la hemos bebido de tradiciones culturales que hacen de ella la experiencia humanizadora por excelencia.<sup>44</sup>

Desde una perspectiva distinta a la de Lenkersdorf y Dobson, Leah Bassel, en su acercamiento a sectores marginales en Francia en la última década del siglo xx, sostiene una premisa similar: la escucha empuja a la igualdad política (y la igualdad política es concomitante a la igualdad material). Bassel argumenta que los individuos demandan ser vistos como entes políticos “capaces de tener voz”; quien es inaudible no existe, es el otro estigmatizado y silencioso que genera ruido, pero no expresión. Las voces silenciosas son resultado de una política de audibilidad que reparte de modo disparejo “los recursos narrativos”, de manera que la gente posicionada en las sombras del “orden simbólico” no cuenta con los medios para hablar de ellos mismos en sus propios términos.<sup>45</sup>

Esa noche de invierno del ‘67 —a la víspera del movimiento social en contra del autoritarismo y las restricciones a la libre expresión— Paloma aprende a escuchar a “Los caifanes”, a verlos más allá de su apariencia, sus apodos y su clase social. Recorre con el “Estilos” —con quien se establece cierta atracción romántica— las calles del Centro Histórico, las vecindades y sus tendaderos con serpentinas y faroles. “Nunca había estado en un lugar así. Me gusta”, dice ella. Y el “Estilos” le contesta: “quién sabe si le gustara teniendo que vivir aquí”. Aparece, entonces, de la nada, un vendedor de lotería vestido de chaqué, con sombrero y clavel en el ojal: otra vez la suerte. Les ofrece “el último de la noche y el pri-

<sup>44</sup> Cortina, *op. cit.*, p. 55.

<sup>45</sup> Leah Bassel, *The Politics of Listening: Possibilities and Challenges for Democratic Life*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017, p. 6.

mero de la mañana”, antes de que la luz del día apague la magia, el breve lapso en que ambos estuvieron “fuera del mundo”.

Y sí, se acabó la noche de San Juan, salió el sol para alumbrar las diferencias. En el desayuno, Jaime golpea al “Estilos” porque piensa que pasó algo entre él “*that greaser*” y su novia, pero el incidente no se queda en una rencilla por celos, sino que trasciende a una bravata que descalifica a “Los caifanes” por su condición social. Son los sin nombre, los que huelen mal, los sin reputación y sin prestigio, los sin voz, pues Jaime no ha querido escucharla. “Ustedes, ni nombre tienen: Mazacote, Azteca, Gato, Estilos. Yo soy el arquitecto Jaime de Landa, yo sí tengo algo qué perder. Ustedes, ¿qué tienen? Mugrosos sin nombre”. El orden se restituye y, con él, las jerarquías.

## CONCLUSIONES

La fuerza del enfoque legal de la discriminación radica en su exigencia para hacer efectivas necesidades vitales de los individuos, tales como la salud, el empleo o la educación. Por otra parte, la discriminación concebida como actitud que degrada a las personas, al negar su igual valía moral, denuncia las prácticas opresoras e injustamente excluyentes que minan el carácter democrático, vale decir, igualitario, de las sociedades.

Para autores como Deborah Hellman, el núcleo de la discriminación no es el daño físico o emocional a un individuo derivado de la degradación de su estatus, sino, como acabamos de apuntar, el reforzamiento de un sistema arbitrario de jerarquías. No obstante, los sentimientos de vergüenza y desvalorización —o las francas agresiones físicas— resultado de actitudes despreciativas pueden también menguar la estima de las personas hacia sí mismas (o

hacia gente de su grupo) y, en consecuencia, su capacidad para interactuar con otros en pie de igualdad. El desprecio social ahonda las diferencias materiales y, también, incide negativamente en la posibilidad del intercambio de puntos de vista libres de prejuicios, estigmas y reduccionismos.

La discriminación, a partir del enfoque del desprecio, tiene un peso significativo en la convivencia democrática porque pone los reflectores sobre las actitudes humillantes en ambientes informales, no controlados por reglas o instituciones, y donde los sujetos con poder social remarcan ideas culturalmente preconcebidas sobre el otro que entorpecen el diálogo racional. El caso específico de la discriminación por clase social es un ejemplo paradigmático. La dinámica de descalificaciones con base en prejuicios en torno a la condición social de alguien —la mayor parte de las veces, de los desaventajados— en un contexto de relaciones cara a cara, a menudo se replica en el diálogo público y más todavía cuando este discurso es sostenido por el grupo de poder dominante. Los estereotipos son ideológicos porque se inclinan por una relación específica de poder. Mediante los estereotipos, el grupo dominante quiere convencer de que es “moralmente superior” y mejor que “el otro” en todos los aspectos, del tal modo que hace pasar su autoridad, su “visión del mundo” como algo natural y que debe mantenerse.<sup>46</sup> Quien ostenta el dominio puede incluso tener en gran valía y consideración a los desposeídos, pero eso no quiere decir que se pongan las condiciones para que sean ellos mismos los autores de su propia identidad, ni que se abran espacios para que sean ellos, desde su perspectiva y no desde el etnocentrismo del poderoso, quienes definan en el espacio público sus características, su signi-

<sup>46</sup> Ramírez Berg, *op. cit.*, pp. 21 y 22.



ficado social y su destino. De la misma forma, los prejuicios sobre la riqueza, y la división tajante de los ciudadanos entre acaudalados y pobres, simplifican burdamente la realidad y borran toda una serie de matices que hay entre el estrato social más bajo y el más alto, tanto en lo que concierne a la situación material como a las elecciones de autorrealización.

Las películas que hemos discutido aquí recurren a personajes de los extremos de la escala social y, aunque objetivamente no aparezcan en la trama ni los más ricos ni los más pobres, la narrativa está planteada como un marcado contraste entre ambos. Mediante la altanería de los adinerados, las tres cintas reflejan la actitud social que pone en entredicho la igual valía moral de las clases bajas: éstas son encajonadas en estereotipos —relativos a sus ingresos económicos y a la cultura, al modo de vida e, incluso, al fenotipo racial asociado a ellos— y en parámetros dialógicos impuestos desde la dimensión de poder (escucha *catafática*), lo cual les impide expresarse en sus propios términos. Esta sensación de desprecio que experimenta la gente de menores recursos parece ser una constante, revelada en estudios de muy distintas procedencias, la cual se compensa, según se ilustra en los filmes analizados, con la exaltación de los buenos sentimientos. Así, se muestra la bondad de los pobres como un rasgo por sí mismo reivindicativo que los exime de la necesidad de reconocimiento social; este enfoque de conmiseración de los desaventajados (escucha *compasiva*) no les permite participar como iguales con otros ciudadanos en la producción de significados en el espacio público (*escucha apofática*), y tampoco apunta a transformar sus condiciones de vida.

En el cine mexicano, a menudo los modelos exhibidos de la clase alta y baja revelan que la única forma en que esta última puede obtener valía moral es preservando su posición social y la

nobleza de sus sentimientos, ambos consustanciales. Esta creencia tiene consecuencias para la vida pública: vuelve inaudible la voz de los desaventajados, frustra el diálogo y la convivencia democráticos, perpetúa las jerarquías, y legitima el *statu quo*; con ello, los individuos de las clases populares se mantienen excluidos como ciudadanos y, paradójicamente, siguen siendo considerados moralmente inferiores.

El bosquejo del vínculo interclase, no obstante, se presenta de manera más o menos compleja en cada cinta. En *¿Qué culpa tiene el niño?*, la vida del protagonista de clase baja gira en torno a la búsqueda de aprobación por parte de la familia rica, siempre y cuando no contradiga sus principios de honradez e integridad. En *Amar te duele*, en cambio, el joven del barrio es presentado con intereses propios y un proyecto de vida personal —compendiado en su pasión por el dibujo— que comparte con su novia acomodada. En *Los caifanes*, por su parte, se descubren formas estéticas de expresión del sector popular en la convivencia con personas de distinta condición. Esta última historia vislumbra la posibilidad de apertura de amplios espacios de audibilidad, de experiencias emocionales y culturales compartidas que retan los estereotipos de clase.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bassel, Leah, *The Politics of Listening. Possibilities and Challenges for Democratic Life*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.
- Das, Raju J., *Marxist Class Theory for a Skeptical World*, Leiden, Brill, 2017.

- Dobson, Andrew, *Listening for Democracy. Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Eidelson, Benjamin, *Discrimination and Disrespect*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Goffman, Erving, *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.
- Hellman, Deborah, “Discrimination and Social Meaning”, en Kasper Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018.
- , *When Is Discrimination Wrong*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- Honneth, Axel, “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- , *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1995.
- Laden, Anthony Simon, “Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition”, en Bert Van den Brink y David Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.
- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- Moreau, Sophia, “What Is Discrimination?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010.
- Mouffe, Chantal, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, en *Social Research*, vol. 66, núm. 3, 1999.
- Nutini, Hugo G. e Isaac L. Barry, *Social Stratification in Central Mexico 1500-2000*, Austin, University of Texas Press, 2009.

- Ramírez Berg, Charles, *Latino Images in Film. Stereotypes, Subversion, Resistance*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 23<sup>a</sup> ed. En <<https://dle.rae.es>> (fecha de consulta: 11 de mayo de 2020).
- Rodríguez González, Claudia, “*Los caifanes*. La conjunción de cine, teatro y filosofía”, en Carlos Oliva Mendoza y Luis Guillermo Martínez Gutiérrez [comps.], *Cine mexicano y filosofía*, México, UNAM/Ítaca, 2019.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.
- Ruiz, María Luisa, “‘Me enamoré de ti en un bazar’: Gender, Consumption, and Identity in ‘Amar te duele’”, en *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 43, núm. 1, 2010.
- Saraví, Gonzalo, “Miradas recíprocas: representaciones de la desigualdad en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 78, núm. 3, 2016.
- Sennet, Richard y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Solís, Patricio, *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, México, Conapred-Cepal-Segob, 2017.