

## Aviso Legal

### Libro

Título de la obra: *Pantomima de la igualdad : ciudadanía corrupta y discriminación*

Autor: Muñoz Oliveira, Luis y Camacho Beltrán, Enrique

Forma sugerida de citar: Muñoz, L. y Beltrán, E. (Coord.) (2023). *Pantomima de la igualdad. Ciudadanía corrupta y discriminación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

### Datos del libro:

Diseño de cubierta: Brutus Higueta, Marie-Nicole

Diseño y edición de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

Imagen de cubierta: Valladares, Efrén

ISBN: 978-607-30-8141-2

DOI: [doi.org/10.22201/cialc.9786073081412p.2023](https://doi.org/10.22201/cialc.9786073081412p.2023)

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: [cialc-sibiunam@dgb.unam.mx](mailto:cialc-sibiunam@dgb.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.

Luis Muñoz Oliveira  
Enrique Camacho Beltrán

# Pantomima de la igualdad

Ciudadanía corrupta y discriminación

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

*Secretario General*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretaria de Desarrollo Institucional*

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

*Coordinadora de Humanidades*

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Académico*

Dr. José Francisco Mejía Flores

*Jefa de Publicaciones*

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

PANTOMIMA DE LA IGUALDAD.  
CIUDADANÍA CORRUPTA  
Y DISCRIMINACIÓN

COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Luis Muñoz Oliveira  
Enrique Camacho Beltrán

PANTOMIMA DE LA IGUALDAD.  
CIUDADANÍA CORRUPTA  
Y DISCRIMINACIÓN



Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Ciudad de México 2023

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN401519 *Discriminación y políticas públicas*, cuyo responsable es el Dr. Luis Muñoz Oliveira.

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

**Nombres:** Muñoz Oliveira, Luis, autor. | Camacho Beltrán, Enrique, autor.

**Título:** Pantomima de la igualdad : ciudadanía corrupta y discriminación / Luis Muñoz Oliveira, Enrique Camacho Beltrán.

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023. | Serie: Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 39.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2219567 (impreso) | LIBRUNAM 2219609 (libro electrónico) | ISBN 978-607-30-8141-2 (impreso) | ISBN (libro electrónico).

**Temas:** Discriminación – Filosofía. | Discriminación – Aspectos morales y éticos. | Discriminación – Aspectos sociales. | Igualdad – Filosofía. | Ciudadanía – Aspectos morales y éticos.

**Clasificación:** LCC HM821.M85 2023 (impreso) | LCC HM821 (libro electrónico) | DDC 305—dc23

Imagen de cubierta: Efrén Valladares  
Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.  
Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: octubre de 2023  
Fecha de edición: 27 de octubre de 2023

D. R. © 2023    UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510  
Ciudad de México, México

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

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)  
ISBN: 978-607-30-8141-2 (Obra)  
DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073081412p.2023>

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

Impreso y hecho en México



Agradecemos a la Dirección General de Asuntos para el Personal Académico, UNAM, por el apoyo brindado a través del proyecto PAPIIT IN401519, para publicar este libro. También queremos agradecer al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, por su apoyo institucional, a su dirección y órganos colegiados, pero, sobre todo, al Departamento de Publicaciones por su cuidadoso trabajo. No podemos dejar de agradecer a la Central European University por las becas que nos otorgó para participar en el curso sobre la moralidad de la discriminación. En ese mismo sentido, damos las gracias a Andrés Moles y a Tom Parr, quienes coordinaron dicho curso. Damos las gracias a los dictaminadores anónimos, cuyos comentarios nos guiaron en la corrección de este trabajo. Además, estamos agradecidos con las críticas y observaciones de las audiencias del Seminario Permanente de Discusión México: Nación, Estado y Comunidad de la ENID-Jurídicas-UNAM, en Tijuana, y del alumnado de la asignatura de Temas Contemporáneos de Ética del semestre 2023-2.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN . . . . .	11
<i>Mario Alfredo Hernández Sánchez</i>	
INTRODUCCIÓN . . . . .	17
I. DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL COMO PROBLEMA	
DE CIUDADANÍA . . . . .	33
La analogía entre ciudadanía corrupta y discriminación .	41
Tres supuestos básicos sobre prácticas, instituciones y estructuras sociales . . . . .	44
Instituciones sociales y prácticas . . . . .	46
La discriminación como un fenómeno que persiste . . . . .	49
La vulnerabilidad de la ciudadanía contemporánea . . . . .	54
Una objeción: la discriminación como un problema de derechos . . . . .	63
II. DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL COMO PROBLEMA	
DE CORRUPCIÓN . . . . .	67
El concepto de corrupción . . . . .	69
Ciudadanía corrupta . . . . .	78
El concepto de discriminación estructural . . . . .	79

III. REALIDAD INTERNA Y EXTERNA DE LA	
DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL. . . . .	91
La dialéctica de la discriminación estructural . . . . .	99
Otra mirada al derecho a tener derechos . . . . .	105
IV. CONCEPTOS DE INCORRECCIÓN MORAL	
DE LA DISCRIMINACIÓN. . . . .	117
Discriminación e irrespeto . . . . .	122
Estados mentales. . . . .	123
Discriminación como expresión degradante . . . . .	124
Irrespeto por falla deliberativa . . . . .	126
Discriminación por prejuicio . . . . .	129
Discriminación y daño. . . . .	131
Concepciones híbridas. . . . .	136
Discriminación y falta de goce de derechos . . . . .	136
Discriminación por negligencia . . . . .	138
De la conjetura al concepto de discriminación	
estructural . . . . .	142
Discriminación y significado social estructural	
desigualador . . . . .	145
CONCLUSIONES. <i>ETHOS</i> DEMOCRÁTICO	
ANTIDISCRIMINATORIO . . . . .	165
<i>Ethos</i> discriminatorio . . . . .	169
<i>Ethos</i> ideal. . . . .	174
Delimitación del <i>ethos</i> democrático antidiscriminatorio. . .	185
<i>Ethos</i> democrático antidiscriminatorio y tolerancia . . . . .	193
FUENTES . . . . .	203

## PRESENTACIÓN

A estas alturas —y de manera afortunada— no es inusual la aparición de un libro sobre discriminación; lo que sí es poco frecuente es que nos encontremos con un texto que reclama su pertenencia en el dominio de la filosofía política. Esta disciplina, quizá desde que Platón se sintió profundamente ofendido por la condena a muerte de Sócrates por la democracia, ha supuesto que la mejor forma de racionalizar el orden social es transformar los conflictos políticos en epistemológicos. En este sentido, la injusticia no se resolvería ampliando el marco de comprensión sobre qué es lo que dificulta que una vida sea vivida en condiciones dignas y cuáles posiciones sociales han sido impedidas de alcanzar este estatus y por qué motivos. Más bien, a reserva de simplificar, la filosofía política tradicionalmente habría postulado una idea de justicia universal, en sus distintas variantes, como la distributiva o la histórica, y luego supondría que su generalización y aplicación a los contextos particulares de injusticia sería lo que devolvería, por fin, a las personas y grupos históricamente excluidos al mundo común. No obstante, como señaló Hannah Arendt en el siglo XX, hay una cierta forma de teorizar sobre la política que, al contrario, acepta como punto de partida la necesaria ruptura con esta tradición y que, en su lugar, se propone ir hasta el fondo de las experiencias

y sus distintas interpretaciones —como el pescador de perlas que ella identificó con Walter Benjamin— para intentar restaurar las posibilidades de la libertad sobre el trasfondo de todas las violencias y daños que la historia ha producido. Pues bien, el libro que la persona lectora está a punto de comenzar va a contracorriente de las formas tradicionales de reflexionar sobre la discriminación, busca enraizar esta temática en el terreno de la filosofía política y tiene como autores a un par de pescadores de perlas, Luis Muñoz Oliveira y Enrique Camacho Beltrán.

Ellos, con argumentos claros, contundentes y adecuadamente referenciados, se encaminan hacia una forma de pensar la discriminación desde la filosofía política que contrasta con otras modalidades. Me parece que, en este sentido, han predominado dos tipos de abordajes: pensar la discriminación desde las analogías y, también, hacerlo a partir de sus consecuencias. Por un lado, al tratar de encontrar, en sentido aristotélico, el género próximo y la diferencia específica de esta problemática, se corre el riesgo de construir un entramado en el que la discriminación sea indiscernible de otras formas de la injusticia (como la violencia, la pobreza, la impunidad o, incluso, la corrupción). Entonces, cuando todo es discriminación, nada lo es en realidad. Por el otro, cuando se ha buscado mostrar la magnitud de la cuestión y su carácter estructural centrando el debate en sus manifestaciones como violaciones a derechos fundamentales, y en las medidas de reparación proporcionales, parece que los motores cognitivos, sociales y hasta ideológicos del problema quedan minimizados. Así, cuando toda discriminación se mide por sus consecuencias, parece que es irrelevante ahondar en sus profundas y arraigadas causas. En este sentido, la tesis de nuestros autores es original y arriesgada: la discriminación es una forma de corrupción de la institución fundamental que es la ciudadanía moderna, cuya consecuencia principal es la legitimización intelectual, institucional y simbólica de las fronteras que separan a los grupos humanos, unos observados como valiosos y otros como carentes de dignidad.

Muñoz Oliveira y Camacho Beltrán proponen, a partir de un giro copernicano particular, observar analíticamente la discriminación no desde el punto de vista de sus consecuencias ni de su vinculación con otros fenómenos desagradables a nuestras intuiciones sobre la justicia, sino en relación con lo que la vuelve persistente incluso en sociedades democráticas consolidadas; es decir, la manera en que aparecemos ante los demás. No se trata de un problema menor, sino de una cuestión que debería causarnos perplejidad, aunque hemos aprendido que se trata de un saldo natural de la racionalidad instrumental predominante en la modernidad: que constituimos a las personas como grupos delimitados estadísticamente bajo la etiqueta de minorías y que, a cada una de éstas, la tratamos como si su valor fuera mucho menor que el que quisiéramos para una o uno mismo. Por ello, como bien apuntan los autores, si nuestras maneras de pensar la discriminación son discontinuas, desvinculadas y, a veces, carentes de profundidad, en contraste, sus manifestaciones son omnipresentes y aparentemente irremontables. Aquí Muñoz y Camacho asumen de nuevo el papel de pescadores de perlas: han elegido de entre el arsenal de conceptos, argumentos y tesis de la filosofía política clásica y contemporánea, que nos permiten restaurar una imagen moral del mundo y, allí, plantear la importancia de que todas las formas de lo humano adquieran carta de legítima habitabilidad.

No quiero anticipar algunos de los argumentos que vertebran este libro, a contracorriente, pero informado como el que más, sobre los avatares de pensar y repensar la discriminación —de hecho, reflexionar sobre el pensamiento de lo común es una manera de describir lo que hacemos en filosofía política—. Sin embargo, sí quiero señalar brevemente lo que en este libro aquella hipotética lectora o lector va a encontrar y, además, lo que no. Aquí se capitalizan los aprendizajes y trayectorias previos de sus autores: su interés por la opresión, la humillación, el daño y todas las experiencias que conducen a que la subjetividad asuma como natural y hasta merecido su trato diferenciado con fines excluyentes; su sen-

sibilidad y atención respecto de la manera en que las fronteras simbólicas y materiales van construyendo murallas que nos separan de una comprensión ética en relación con todas las formas de la alteridad que nos habitan y pueblan el entorno; además, su forma de observar lo político, desde la distancia propia de la reflexividad y, de manera simultánea, desde la proximidad con nuestras percepciones, conversaciones, acuerdos y desacuerdos cotidianos que oponen un nosotras y nosotros frente a un ellas y ellos. Pero, hay cosas que ni remotamente forman parte de su argumentación: una mirada reduccionista sobre la relación entre la teoría y la práctica políticas; la intención de dar jaque al rey y decir la última palabra sobre la cuestión; la negación de la importancia de los diálogos interdisciplinarios para construir ideas complejas y sólidas que nos permitan abonar a órdenes sociales más justos; la reducción de los problemas políticos a su enunciación normativa desvinculada de la problemática realidad social; o la tentación de señalar que cuestiones como la discriminación no se resuelven, sino que se disuelven desde la atalaya del rey filósofo que puede decretar la instauración del orden justo, sin mayores negociaciones con la realidad.

Para concluir esta presentación, cuyo propósito ha sido comunicar a posibles cómplices las sensaciones de curiosidad, gozo y necesidad de revisar las formas propias de pensar sobre la discriminación después de leer el libro de Muñoz Oliveira y Camacho Beltrán, quisiera aventurar una caracterización de quiénes podrían interesarse por esta obra. En primer lugar, las personas más jóvenes, quienes por fortuna conviven de manera orgánica y natural con la diversidad que nos caracteriza como individuos y como sociedades complejas, pero que cotidianamente se encuentran en los distintos espacios educativos, comunitarios y políticos con quienes piensan que la discriminación es un problema secundario o una temática de la política social, apta para sociedades desarrolladas, pero que en las precarias —como México— no haría falta. En segundo lugar, apuntaría a quienes conformamos los espacios académicos y educativos en todos los niveles, pues somos una comunidad en la

que la misoginia, el capacitismo, la heteronormatividad, el edadismo y la xenofobia se hallan particularmente asentados —lo cual ha sido cada vez más denunciado y cuestionado de formas creativas y generadoras de agencia política y poder democrático—. También considero que este libro debe ser leído urgentemente por colegas del ámbito filosófico en particular y humanistas en general, ya que nuestra práctica docente y de investigación está teñida de una cierta romantización del pensamiento en clave agonista y desvinculado de lo social. Finalmente, supongo que este libro llegará a todos esos lugares en los que la filosofía no se ha interesado por ocupar e irrigar, es decir, los entornos familiares, sociales y culturales, en los cuales constantemente necesitamos cuestionar por qué concebimos la diferencia y la diversidad como amenazas para la cohesión y la estabilidad. No me atrevo a decir que esta obra de filosofía política sobre discriminación llegará a quienes ocupan las instituciones y ejercen cargos públicos, pues guardo cierto pesimismo —como parecen tenerlo también Muñoz Oliveira y Camacho Beltrán— sobre la permeabilidad del poder a las razones formuladas desde el pensamiento libertario y crítico. Pero aceptemos que tal cosa es una posibilidad, aunque remota.

Arendt señaló en alguna ocasión que la reflexión sobre el mal político, y su materialización en distintos cuerpos y subjetividades, llegaría a ser el problema fundamental para el pensamiento después de la experiencia totalitaria. Yo añadiría —y creo que los autores estarían de acuerdo en ello— que una parte fundamental del mal que nos aqueja y nos aleja a pasos agigantados del ideal kantiano de una humanidad comprometida con la promoción de la libertad propia y la ajena tiene que ver con la discriminación: esa bestia magnífica que pasa desapercibida precisamente por cabalgar y habitar cotidianamente entre nosotras y nosotros, que a veces nos percibimos como cercanos y similares y, al siguiente momento, como distantes y extraños.

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ



## INTRODUCCIÓN

Mientras escribimos estas líneas, el entorno que nos rodea se cae a pedazos por todo tipo de violencias: feminicidios, secuestros, ejecuciones, balaceras, etc. Pero esa violencia no es sólo asunto de los titulares. La violencia del crimen organizado y del Estado tiene su correlato en la familia, los grupos de trabajo y de amigos, donde el abuso y las relaciones “tóxicas” se han normalizado. Frente a tal panorama, percibimos que un buen número de personas piensa que no tenemos nada que hacer: “así nos tocó vivir”, que “así somos”, que “es nuestra cultura”. Pocos están dispuestos a mover un dedo, bajo el pretexto de que se trata de un mal estructural y nadie puede hacer nada para cambiarlo. Este libro rechaza categóricamente esa idea: se dedica sólo a un tipo de violencia, que es la discriminación, pero desmitifica su naturaleza estructural para mostrarnos que podemos empezarla a cambiar hoy. El problema es, precisamente, que la teoría de la discriminación suele soslayar esta naturaleza estructural, lo que ha mermado los instrumentos teóricos para enfrentarla.

En México, cuando los especialistas discuten temas relacionados con la discriminación, suelen entenderla como un tipo particular de falla del sistema de cooperación social igualitario (Rodríguez, 2006). Se trata de un tipo especial de falla, porque deberíamos poder distinguirla de otras formas de trato arbitrario

como, por ejemplo, la incompetencia o el nepotismo. Según las posturas “dañistas” (que suponen necesario el daño), hablamos de discriminación cuando María es rechazada de un empleo por su fenotipo y no porque al empleador le gusta abusar de su poder, o recibe un beneficio personal al no contratarla. La idea central es que una democracia liberal como la mexicana, la chilena o la colombiana, está caracterizada por tener una constitución en la que se establece que todas las personas tienen los mismos derechos y las mismas libertades. Así pues, al menos en papel o aspiracionalmente, cualquier persona dentro de estas sociedades posee los mismos derechos fundamentales que sus conciudadanos. A partir de la idea anterior, el trato discriminatorio se define como la violación, en perjuicio de ciertos grupos, de esas normas que establecen el requerimiento de igualdad frente a los derechos. Bajo esta concepción, la discriminación se entiende, únicamente, como una forma de trato diferenciado dañino que afecta el acceso o goce de los derechos de la persona.

Con base en este entendimiento de sentido común, algunas personas creen entonces que, en el fondo, la discriminación es fundamentalmente un problema de formulación, implantación o justicialidad de los principios y las leyes que defienden la igualdad. Ello significa que, si en estos países hubiera un Estado de derecho sólido que posibilitara que todas las personas cuyos derechos se violan recibiesen una respuesta expedita y justa por parte de las instituciones del Estado, entonces la discriminación desaparecería poco a poco. El problema con esta visión “dañista” es que resulta reduccionista, entre otras cosas porque es posible imaginarnos casos de discriminación en los que las personas discriminadas no sufren un daño.

Por supuesto, reducir unos conceptos a otros es una forma de ordenarlos taxonómicamente. Siempre resulta útil saber que un tenedor es un tipo de cubierto y que los cubiertos forman parte del conjunto de cosas que sirven para poner la mesa. Pero una visión es reduccionista cuando explica una categoría a través de otra más

familiar; pero perdiendo rasgos importantes del fenómeno que la distingue de la categoría a la que es acotada (Nagel, 2006). Así, acabamos por explicar una cosa a través de otra parecida, pero, al final, distinta, sin que la reducción sea informativa o aumente nuestro conocimiento en lo más mínimo (Tasioulas, 2012: 21-22).

Una teoría sobre la discriminación puede ser reduccionista, por ejemplo, cuando aquella no se toma como un problema en sí, sino que se limita a mantener la eficacia de las instituciones que nos obligan a tratarnos como iguales. Así, si nos tratáramos como dictan esas instituciones, no habría discriminación. Sin embargo, cabe subrayar que reducir la discriminación a un problema de eficacia institucional no explica la persistencia del fenómeno. Aun en las democracias avanzadas, las mujeres siguen ganando menos que los hombres por desempeñar el mismo trabajo.

Consideremos como ejemplo el caso de Nueva Zelanda. En 2021, *The Economist* publicó su “Índice de democracia 2021”, que considera a aquél como el país más democrático del mundo en términos del cumplimiento de las reglas del juego; en particular en lo concerniente a su proceso electoral y pluralismo, funcionamiento del gobierno, participación política, cultura política y libertades civiles. Sin embargo, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) ha externado preocupación respecto de una creciente desigualdad hacia las mujeres, así como sobre el aumento de actos de discriminación contra la mujer y la propagación del discurso de odio racista y delitos motivados por prejuicios raciales.

En Alemania, otra democracia bien establecida, según el índice señalado, la activista por los derechos de las personas trans, Felicia Rolletschke, denunció en 2021 que en ese país las personas transgénero son sometidas a un proceso degradante de evaluación que es ilógico, largo y costoso para cambiar su género legalmente. Nueva Zelanda y Alemania tienen Estados de derecho suficientemente sólidos e instituciones notablemente eficaces; sin embargo, en la mayor parte de los casos ha sido necesario introducir legisla-

ción especial, programas de educación, integración e intervención social para atacar el fenómeno que aquí nos preocupa.

La necesidad de introducir legislación especial, políticas y programas sociales en contra de la discriminación refleja que ésta es resultado de esquemas, representaciones, estereotipos, prejuicios, preconcepciones, hábitos y normas firmemente ancladas en las prácticas y la vida institucional de las comunidades políticas; aun cuando exista también una tradición igualitaria sólidamente establecida. Más aún, es evidencia de que ambas cosas —un Estado de derecho democrático e igualitario bien robusto y prácticas discriminatorias— pueden coexistir, por muy contradictorias que sean. Reducir la discriminación a un problema de desigualdad o daño en el goce de los derechos no explica del todo la incongruencia recién descrita entre tradición igualitaria con amplio cumplimiento de normas y la persistencia de la discriminación. Así pues, parecería que no podemos reducirla por completo a un problema de desigualdad, de eficacia o a un problema de aplicación de principios y normas igualitarias.

En este libro rechazamos ese reduccionismo proponiendo el concepto de discriminación estructural. Creemos que el concepto de acto discriminatorio, como daño a los derechos, que ha permeado la lucha contra la discriminación durante el siglo XX, es reduccionista e insuficiente para afrontar este problema. Ese tipo de conceptos restringen el fenómeno estructural a un mero efecto agregativo de los actos discriminatorios de todas las personas, que no es diferente de la opresión. Ésta es, en general, un desequilibrio de poder entre distintos grupos sociales, lo que provoca que los grupos con menor poder queden sujetos a la voluntad de los que tienen mayor poder (DiAngelo, 2012). Nosotros también rechazamos este otro reduccionismo y argüimos que la discriminación estructural no se restringe a la opresión, sino que es un tipo especial de ésta, porque establece un mecanismo social e histórico de jerarquización y devaluación de distintos grupos sociales, por el significado social que se atribuye a sus características percibidas.

De ese modo, colocamos de cabeza el esquema, lo que trae como consecuencia que el concepto de discriminación estructural sea central entre los distintos tipos de opresión. A través suyo identificamos los actos como discriminatorios, independientemente de si hacen o no daño a los derechos de las personas, como sugieren las posturas “dañistas”.

Pensamos que la discriminación estructural se parece un poco a las fronteras internacionales entre el norte y sur global, donde se establecen muros infranqueables alrededor de grupos en la sociedad, a los que se les atribuye un valor positivo o negativo por alguna característica percibida o autoasumida. Por ejemplo, al grupo de mujeres trans se le asigna un valor distinto al de hombres blancos católicos. El punto es que pertenecer a un grupo desvalorizado dificulta la obtención del valor social de otros grupos y eso está relacionado con el acceso a bienes materiales y simbólicos, como la riqueza o la autoestima. Eso nos ha llevado a creer que la discriminación estructural se parece un poco también a las relaciones de poder y de desigualdad existentes en la Colonia (o tiempo más atrás, en la Edad Media). Sólo que en aquel entonces esas relaciones eran obligatorias, porque eran parte del sistema legal y político. Ahora, en cambio, parecen tan vigentes como entonces, pero únicamente son obligadas por la fuerza de las fronteras de los grupos, y ya no por el sistema legal.

Finalmente, si la discriminación estructural se parece a las fronteras y a la Colonia, pensamos que entonces se asemeja en algo a la propia ciudadanía, en el hecho de que constituye una manera de pertenecer a la comunidad y que ese modo se encuentra profundamente enraizado en nuestras prácticas, hábitos, costumbres y normas sociales; sólo que esta ciudadanía no es propiamente legal, sino social o una forma corrupta de la ciudadanía propiamente dicha. Éstas son las analogías de las que partiremos y que desnudan la pantomima igualitaria en la que vivimos. Y sirven para problematizar la visión “dañista” de los teóricos convencionales de la discriminación.

Para ver esto, es necesario ir más allá de la aplicación de las normas igualitarias y atender al contexto más amplio de las relaciones sociales. Si la discriminación existe incluso en sociedades con amplio cumplimiento de las normas igualitarias, entonces esto quizás indica que debemos tomar una perspectiva más amplia. Desde luego que eso requiere utilizar la metodología social apropiada.

Así pues, antes de proceder con los argumentos, conviene hacer una advertencia sobre las metodologías y alcances de nuestras aproximaciones y sus presupuestos básicos. En primer lugar, de manera preliminar, para explorar la idea, partiremos de un par de analogías. Y es que estas figuras retóricas son particularmente útiles cuando nos introducimos de manera exploratoria a un tema polémico, pues nos permiten transferir saberes de un caso conocido a uno problemático o poco conocido. Comenzaremos con dos analogías: una referente a las fronteras sociales y políticas, y otra a la ciudadanía corrupta. El símil entre la discriminación y la corrupción establece solamente un punto de vista y no una teoría exhaustiva. Es posible que no constituya algo que podamos observar y medir en todos los casos relevantes, como otros aspectos cuantitativos de las ciencias sociales, por ejemplo, la distribución del ingreso o la incidencia por edad de ciertas enfermedades. Se trata, más bien, de una perspectiva que puede o no ser explicativa e iluminadora, gracias a que permite reflexionar acerca de ciertos problemas en relación con otros. Una interpretación así nos permite entender el fenómeno de la discriminación estructural, aunque existan distintas lecturas de éste. Si la interpretación no es explicativa en ese sentido y tampoco ayuda a entender el problema, entonces la rechazamos.

En segundo lugar, cabe señalar las distintas etapas en las que fortaleceremos el punto que queremos destacar. Después de la descripción de nuestras analogías, intentaremos convertirlas en una conjetura fundamentada, esto mediante una abducción; es decir, presentaremos una conjetura acerca de un tema del que “se sabe poco” y examinaremos si es capaz de articular una visión coherente

de lo poco que sabemos, ampliando con ello nuestro conocimiento. Por ejemplo, cuando Darwin postuló la existencia de la selección natural, no sabía realmente si algo así podía ser posible en la realidad, ni tenía los medios experimentales para demostrarlo. Sin embargo, Darwin razonó que algo como la selección natural debería existir para dar sentido a la evidencia paleontológica que había descubierto en distintas partes del mundo. Los medios para demostrar la conjetura de Darwin sobre la selección natural no estuvieron disponibles hasta el siglo XX; pero la mera conjetura permitió el desarrollo de la biología contemporánea. De manera similar, nosotros partiremos de dos analogías para elaborar unos desiderátums que nos indiquen cómo sería un buen concepto de discriminación estructural.

Si las analogías capturan rasgos esenciales de la discriminación estructural, entonces, en la elaboración de nuestro concepto mostraremos que existe algún tipo de continuidad entre los arreglos de entonces y los de ahora. Esto implica, cuando menos, explicar que la discriminación estructural hoy —toda proporción guardada— inflige el mismo tipo de efecto institucional o estructural impermisible que el colonialismo. En segundo lugar, el planteamiento que construyamos necesitará articular una postura respecto de la identidad de la discriminación estructural. Debemos mostrar que las analogías no violan la identidad del concepto de discriminación reduciéndola al de colonialismo, al de opresión convencional o a algún otro; de manera que no podamos hablar de la discriminación de forma independiente a través de lo que la hace un tipo de mal especial. Eso conlleva también, finalmente, que nuestro planteamiento ha de preservar cierto tipo de fidelidad con las principales implicaciones necesarias del concepto familiar de discriminación. Lo cual significa que el entendimiento que nos proporcionen las analogías sería fiel al concepto de discriminación implicado por nuestras prácticas y leyes antidiscriminatorias.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En la necesidad y estructura de los desiderátums de este tipo seguimos a Tasioulas (2012).

En tercer lugar, también abordaremos los retos metodológicos que afrontan las analogías para ser interesantes e informativas, y dar lugar a conocimiento moral acerca de la discriminación estructural, de manera que se satisfagan los dos primeros desiderátums: la continuidad e identidad. Como ya apuntamos, estudiaremos la discriminación como un problema de pertenencia social, no como un problema de virtud, de injusticia o de incumplimiento. Esto a partir de las concepciones de opresión e igualdad de derechos. Para dicho estudio, que desarrollamos en el segundo capítulo, utilizamos las aproximaciones básicas de la filosofía social: la fenomenología, la hermenéutica y la dialéctica. En el cuarto capítulo abordamos el desiderátum de la fidelidad y tratamos de mostrar que nuestro concepto de discriminación estructural permite entender mejor los distintos conceptos de acto discriminatorio. Pero para abordar los dos desiderátums iniciales y contestar plenamente a la objeción de las posturas “dañistas” —como las de Hernández Sánchez o Rodríguez Zepeda—, desarrollaremos la analogía de la corrupción estructural en el primer capítulo.

En cuarto lugar, la posibilidad de utilizar la fenomenología y la dialéctica para fortalecer nuestras analogías se basa en cierta concepción de la hermenéutica. Como es bien sabido, ésta es el estudio de las interpretaciones. En cualquier disciplina de las ciencias naturales, las ciencias sociales o las artes, siempre que exista algún lenguaje de por medio, éste será interpretado; por lo que se necesitan criterios específicos para valorar epistemológicamente esas interpretaciones (Dworkin, 2011: 123). La hermenéutica proporciona esos criterios. El que la analogía con la corrupción sea un punto de vista significa, sobre todo, que es una interpretación en este sentido. Hay cuando menos tres cosas comunes en cualquier interpretación:

1. Cualquier interpretación supone un propósito o función (Dworkin, 2011: 123-125). De hecho, antes de interpretar algo —sonidos largos y cortos o un volumen cerámico—,



- necesitamos hacer suposiciones acerca del propósito o la función de aquello que buscamos interpretar. Sólo partiendo de estas suposiciones es que algo puede ser interpretado como un mensaje en código morse o como una obra de arte.
2. En ese sentido, es preciso partir de una tradición o una práctica a la que pertenecerá esa interpretación. Dentro de una tradición, cierto tipo de conductas o prácticas se interpretan de una manera concreta, recurriendo a ciertas reglas que limitan el horizonte de la interpretación. O bien, dentro de una práctica, las personas reaccionan apropiada o inapropiadamente, según el contexto; lo que quiere decir que las personas que tienen las reacciones apropiadas interpretan el contexto de la manera en la que prevé la práctica.
  3. Finalmente, una interpretación contiene una postura acerca de sus ventajas sobre otras rivales. Esto significa que esa interpretación debe proponer que constituye la manera más completa en la que podemos entender los presupuestos y la tradición a la que se orienta (Dworkin, 2011: 134). Esto establece sus criterios de relevancia y validez en la discusión. Nosotros hemos establecido esto mediante nuestros desiderátums.

Existen cuando menos tres tipos de interpretación: la colaborativa, la de entendimiento y la conceptual. La primera comienza con el supuesto de que el objeto de la interpretación tiene una autora o creadora. Según Dworkin, la intérprete se toma a sí misma como si se uniera a la labor de la autora de transmitir el significado o para realizar el valor de la obra de la autora misma (Dworkin, 2011: 136-137). La interpretación de entendimiento supone una cosa distinta a una autora: implica más bien que hay una serie de conductas o prácticas relacionadas entre sí, porque tienen un significado particular para un grupo de personas. Así, la interpretación debe desenmarañar los significados y valores detrás de esa práctica, para

entender lo que representa para ese grupo de personas (Dworkin, 2011: 138). Por último, la interpretación conceptual asume que necesitamos demostrar la existencia de un objeto como concepto. El intérprete busca entender el significado de un concepto, de manera particular en los casos en que el objeto es el concepto, porque una comunidad discute de cosas que no puede ver ni tocar, como la justicia, la verdad o los derechos humanos (Dworkin, 2011: 136).

En quinto lugar, una teoría de la interpretación parece necesaria precisamente en los casos en que no podemos establecer una relación de sujeto-objeto que proporcione conocimiento verdadero, según una relación apropiada entre ellos. En ciencias sociales esto no siempre es posible, porque una parte importante del fenómeno ocurre dentro de las cabezas de las personas, es decir, es subjetivo. La experiencia es subjetiva y en ese sentido es difícilmente comunicable y cognoscible. No podemos saber qué se siente ser murciélago (Nagel, 2000). Si alguno de nosotros lo intentara, no sería más que un hombre de mediana edad colgado de cabeza haciendo el ridículo. Pero si asumimos lo anterior, entonces tenemos que hacer frente a la siguiente pregunta: ¿cómo podrían acercarse al problema de la discriminación las ciencias sociales, si la experiencia de las otras personas es inefable y siempre resulta imposible aprehenderla, sobre todo si lo hacemos desde nuestros propios privilegios?

Como la relación sujeto-objeto no es posible, dado el muro epistemológico de la experiencia y la subjetividad antes descrita, tenemos que abandonar la aspiración al estándar de conocimiento convencional y contentarnos con la construcción de posibilidades (Dworkin, 2011). Así, en vez de preguntarnos cómo describirlo, nos preguntamos cómo lo “entendemos”. Por eso empleamos la aproximación fenomenológica de las interpretaciones. Por ejemplo, cuando tomamos la interpretación de las desigualdades y de la mala suerte que tienen las personas privilegiadas y la comparamos con la interpretación de las desigualdades y de la suerte que tienen las personas sin privilegio, nos encontramos sesgos que dificultan

el análisis en ambos lados. De ese modo, nos preguntamos cosas como cuando se dice desde el privilegio que las interpretaciones de las personas desaventajadas están teñidas de resentimiento, envidia e hipersensibilidad, ¿eso las descalifica?; o bien, cuando desde la visión de las personas excluidas se ridiculiza a las personas privilegiadas de sentirse discriminadas y ofendidas, cuando las personas excluidas defienden sus derechos, ¿eso descalifica la interpretación?

Charles Taylor (2010) llama “tesis de la incorregibilidad” al problema de que siempre es posible tener varias interpretaciones sobre los mismos fenómenos. Pero esto no quiere decir que no haya un criterio de verdad o de corrección (Taylor, 2010). Si nos quedáramos con la incorregibilidad, sólo describiríamos las motivaciones y acciones de los agentes. Pero, en muchas ocasiones, tanto unas como otras están determinadas por las autodescripciones, que estarían distorsionadas por la autocomplacencia y el autoengaño. Pero, según Taylor, la tesis de la incorregibilidad derrota su propósito mismo: interpretar las prácticas de los agentes. Para ello no es suficiente imponer entendimiento y sentido en los agentes, sino que hace falta hacerlo desde ellos mismos. El error está en pensar que un entendimiento entre distintos grupos sociales o culturales ha de darse en sus términos o en los nuestros (Taylor, 2010).

Por esa razón, el paradigma hermenéutico actual es el de la hermenéutica participativa. Esto implica que la interpretación no la elabora la investigadora acerca de las personas discriminadas, sino que la discriminación estructural es elaborada junto con las personas discriminadas. En términos de Taylor, esto significa que lo apropiado es usar un lenguaje de contraste que permita, en nuestro ejemplo, unir las interpretaciones de las personas más desaventajadas y las interpretaciones de las más privilegiadas, como si para ambos grupos fueran transparentes la totalidad de sus motivaciones, los incentivos a los que están expuestos y los fines socialmente impuestos. Se trata de elaborar una construcción de la interpreta-

ción que estos grupos tendrían de sí mismos, si concibieran todas las conexiones entre esos elementos y toda la información relevante para entenderse a sí mismos a cabalidad (Taylor, 2010).

Esta reconstrucción necesita ser histórica, para que entendamos cómo ciertos privilegios, que eran aceptables en un momento, se tornaron inaceptables en otro y, sobre todo, para ver los mecanismos que permiten que sobrevivan los privilegios actuales, aunque en teoría sean inaceptables. Al final del cuarto capítulo y en las conclusiones veremos las dificultades que estas interpretaciones generan a la hora de pensar en resistir la discriminación estructural.

Para nosotros, en el texto serán particularmente importantes las interpretaciones de entendimiento y las interpretaciones conceptuales. La fenomenología (un tipo de interpretación de entendimiento) nos permite estudiar fenómenos cuya realidad ocurre significativamente en las conciencias; como es el caso de la experiencia de ser maltratado o menospreciado por pertenecer a un grupo desvalorado. La interpretación conceptual, por su lado, admite agrupar esas experiencias subjetivas en un concepto que, a su vez, posibilita ordenar mejor nuestras creencias acerca del fenómeno como problema social.

Por último, la dialéctica, que también es interpretación de entendimiento, nos permitirá comprender fenómenos que ocurren en las conciencias socialmente conectadas a través de la historia. La fenomenología y la dialéctica nos permiten fundamentar la idea de que la discriminación estructural no se reduce sólo a la opresión, sino que es un tipo central de ésta, junto con otros tipos, como la explotación, el desempoderamiento, la exclusión, etc. Al mismo tiempo, nos permitirán convertir las analogías sobre las fronteras y la corrupción en una conjetura sobre la corrupción de la ciudadanía como la expresión típica de la discriminación estructural en nuestro contexto.

Después de este *tour de force*, en el cuarto capítulo veremos una buena cantidad de conceptos centrales en las fuentes sobre lo incorrecto de la discriminación y utilizaremos la contrastación con

ejemplos y con nuestras intuiciones y principios —equilibrio reflexivo—, para analizar esos acercamientos y advertir cuál es más pertinente. De nuevo, estas intuiciones sobre los casos típicos de discriminación, así como sobre su historia y significado social, se sustentan en la fenomenología y la dialéctica de la discriminación, respectivamente. Esto nos llevará a revisar algunas concepciones “dañistas” que, desde nuestra óptica, se quedan cortas. Ahí mismo en el cuarto capítulo revisaremos la idea de la igualdad de Andrea Sangiovanni —basada en los derechos morales que determinan el estatus de la persona— y cómo nos ayuda a construir una concepción de discriminación que cumpla con los desiderátums que hemos detallado en párrafos previos.

Para concluir, propondremos que, más allá del cumplimiento pleno de las normas —algo nada despreciable— requerimos un *ethos* democrático antidiscriminatorio que considere no sólo la protección de los derechos, sino también la vulnerabilidad de las personas.

Así pues, en este libro trataremos de mostrar al menos tres cuestiones:

1. Que la discriminación incorrecta no se agota en la violación de derechos y que, por ello, no basta el cumplimiento de las normas, sino que es necesario un *ethos* democrático antidiscriminatorio para acabar con los perjuicios morales de la discriminación.
2. Que la discriminación no se agota en los actos discriminatorios de los agentes, sino que es un problema estructural, como la corrupción.
3. Diremos que la discriminación estructural sostiene y reproduce una forma paralela de pertenecer a las sociedades democráticas: por un lado, está la ciudadanía plena —como reza en la teoría y en las constituciones— y sus derechos, conforme los establece la ciudadanía democrática y, por el otro, está la ciudadanía corrupta, que permite la subsisten-

cia de formas de opresión de tiempos pretéritos, como la etapa colonial.

Antes de finalizar es fundamental aclarar lo siguiente: somos conscientes de la importancia política del lenguaje inclusivo, sin duda resalta la invisibilización que la cultura machista ha hecho de las/los demás. El asunto nos resulta muy relevante, no por nada hemos hecho del estudio de la discriminación la esencia de nuestra labor académica. Sin embargo, intentamos una versión de este texto desdoblado artículos y sustantivos. El resultado quizá era alentador desde la perspectiva de la no discriminación, pero alargaba los enunciados de tal manera que los oscurecía. Siendo éste un libro filosófico, preferimos la claridad. Lo anterior no significa que dejáramos el esfuerzo de la inclusión en el lenguaje: buscamos sustantivos comunes y, donde no sonaba especialmente falso, cambiamos, por dar un ejemplo, “ciudadanos” por “personas con ciudadanía”. Además, tratamos de ejemplificar usando agentes femeninos en la mayoría de los casos.

Otra palabra sobre la que hicimos una revisión detallada fue la utilizada para referirnos a las personas con tez negra. Hallamos varios puntos de vista sobre la palabra que debíamos usar para respetar a los individuos y su comunidad. Leímos, por ejemplo, que no siempre es bien aceptado el uso de “afrodescendientes”, “afromexicanos”, “afrocaribeños”, etc., por ser una palabra implantada desde la corrección de la academia, sin que sea realmente aceptada por las personas así nombradas. Somos conscientes de que, para respetarlas, debemos nombrar a las personas como escogen llamarse. Los mexicanos somos mexicanos por más que se empeñen en escribir nuestro gentilicio como “mejicanos”. Pues nos pareció encontrar muchos movimientos centrados en reivindicar “negra” y “negro”, como “blanca” y “blanco”, sin la carga negativa que tuvo por siglos. Nos interesó mucho el debate que hace Eduardo Restrepo en “¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia”:

Obligar al abandono del término negro y su sustitución forzada por el de afrodescendiente (o las articulaciones asociadas a lo afro) comparte esta línea de razonamiento. El supuesto es que, por su contexto histórico de emergencia y su frecuente asociación con las prácticas racistas, el significante negro tiene *necesaria y únicamente* un significado proscrito [...]. En términos históricos y políticos, no se puede desconocer cómo se han articulado movimientos que reivindican el término negro como un significante que puede y debe ser disputado. Todo el movimiento político e intelectual de la *négritude* en el contexto francófono, donde la experiencia caribeña y africana y autores como Césaire tuvieron un lugar central, es un referente. En el contexto anglófono no se pueden obliterar las relevantes movilizaciones y procesos de lucha asociados, hacia mediados del siglo pasado, al *black is beautiful* o más recientemente las sugerentes movilizaciones en torno a *black lives matter* (Restrepo, 2021: 28).

En su conjunto, este libro ofrece un esfuerzo metateórico —ocupado en los conceptos y las primeras interpretaciones— sobre cómo pensar el fenómeno de la discriminación, mas no desde la perspectiva europea o angloestadounidense, sino más bien desde la realidad propia de los países latinoamericanos con pasado colonial. Ello no significa que no usemos teorías dominantes en la academia global, pero sí quiere decir que recuperamos mayormente las aproximaciones (más que los juicios) para reinterpretar el entendimiento de la discriminación desde nuestro horizonte cultural y cotidiano. Por esa razón nos atrevimos a realizar una investigación conceptual y hermenéutica acerca de una bibliografía muy vasta, porque creemos que hay elementos de nuestra realidad latinoamericana que han sido pasados por alto.

Es muy posible, sin embargo, que este esfuerzo también sea informativo para otras realidades distintas de la latinoamericana. En Estados Unidos, por ejemplo, aún se practica el *gerrymandering* (redistribución), esa práctica de manipular las fronteras de los distritos electorales para evitar que personas negras alcancen

puestos de elección popular en las áreas donde existe más población negra. Las personas que cumplen una condena tampoco pueden votar en un país donde las cárceles tienen una población mayoritariamente negra. Parece que, en este tipo de contexto, la población negra es tratada francamente como si tuviera otra ciudadanía, y si son ciudadanos estadounidenses parece que una ciudadanía que admite ese tipo de maltrato no puede ser democrática por ser estructuralmente discriminadora. Así, la aplicación de esta teoría de la discriminación estructural a otros contextos distintos del latinoamericano es una tarea que dejamos pendiente. Pero quizás lo importante, más que demostrar que se adhiere a todos los casos, es gritar que ¡no debemos vivir así!: defendemos un imperativo moral contundente que nos exija rechazar esa pantomima y negarnos a pertenecer a una comunidad política que humilla y denigra a unos para que una minoría realmente disfrute de los bienes y los derechos de la ciudadanía democrática. Esperamos que este libro contribuya en algo a esa demanda y a esa protesta.



## I. DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL COMO PROBLEMA DE CIUDADANÍA

Como establecimos en la introducción, comenzaremos con una analogía que después fortaleceremos en una conjetura y luego en un concepto: pensemos en Juan, un muchacho hondureño que migra a México a estudiar medicina. Él pertenece a una familia de clase media, que puede permitirse pagar los estudios de su hijo en el extranjero. Juan nunca sufrió discriminación en Honduras; sin embargo, al llegar a México, siente el mismo desprecio por parte de los mexicanos “blancos” que los migrantes que huyen de la pobreza y la violencia. Juan no puede creer que lo traten como a los que su sociedad, incluso quizás él mismo, discrimina en Honduras. Sumemos ahora a Roberto, él es un muchacho mexicano de clase media que se considera a sí mismo “blanco” porque tiene fenotipo de europeo mediterráneo. Roberto piensa que Juan no es blanco. Roberto, igual que Juan, viaja al extranjero a estudiar. Va a Estados Unidos; ahí descubre que sus compañeros estadounidenses se ríen de él cuando dice que es blanco. Le explican que no, que, por su acento, su religión y su tono de piel, es latino. Roberto es discriminado, entre otros, por Jay, un joven británico blanco, heterosexual, educado y de una familia de clase media alta. Así pues, Juan es discriminado en México y Roberto en Estados Unidos. ¿Pero qué sucede con Jay?, ¿habrá algún lugar donde sea discriminado como Juan y Roberto? Es difícil imaginarnos alguno.

Con esta analogía procedemos en sentido contrario: en lugar de preguntar por la violación de la regla, que es obvia, lo hacemos por la ausencia de violación. Se trata, entonces, de detallar quiénes no sufren la violación de las normas igualitarias y la violación de sus derechos. A primera vista, la analogía no revela nada nuevo. Todo el mundo sabe que las personas privilegiadas sufren menos discriminación y que el colmo del privilegio es ser un hombre blanco, heterosexual, nacido en el seno de una familia con recursos económicos en un país rico. Pero, al comparar las distintas experiencias de los muchachos, nos percatamos que el pensar acerca de quienes no son discriminados nos revela algo sobre los que sí lo son. Crucialmente nos dice que una persona es discriminada en virtud de pertenecer a un grupo despreciado y que el desprecio es una valoración relativa a una comunidad política y social. En ese sentido, la discriminación tiene fronteras sociales. La pertenencia de Juan al grupo de hombres heterosexuales blancos es relativa a su pertenencia a Tegucigalpa y no es válida en Ciudad de México o en Boston. De manera contraria, la pertenencia de Jay al grupo de hombres blancos heterosexuales es válida en Boston, pero también en Ciudad de México y en Tegucigalpa. En resumen, la discriminación implicada en la analogía de las fronteras depende de ser identificado con que se le atribuya valor social positivo o negativo a ese grupo, y con la estructura jerarquizada por valor de una sociedad determinada.

Para entender mejor este carácter estructural, imaginemos ahora que cada uno de los muchachos tiene pareja. Ellas, llamémoslas Aranza y Lulú, son consideradas blancas privilegiadas en sus respectivas comunidades, pero no tienen el privilegio de haber nacido hombres heterosexuales, y si bien han sufrido discriminación por ser mujeres, no han experimentado otras formas de discriminación. A los grupos de pertenencia como ser mujer, homosexual o trans, que son objeto de discriminación, se les llama “minorizados” (DiAngelo, 2012: 1-17). Es importante notar que este nombre no se debe a que se encuentren conformados, necesariamente, por

minorías o por tipos de personas que no abundan en una comunidad; son grupos a los que la sociedad les atribuye menor valor, y por eso los llamamos “minorizados”. De manera similar, el ser privilegiado es un atributo de nacimiento que admite grados y fronteras, porque no se trata de características naturales, sino de atributos con un significado relativo a la sociedad, que sólo vale para la comunidad que los imagina. Eso significa que son socialmente contruidos o imaginados; lo que significa ser blanco es relativo a una comunidad política y no a otra. El caso de Aranza y Lulú muestra que es posible que en una misma persona se intersecten distintas maneras de privilegio y de desventaja de este tipo socialmente contruido. Es la famosa “interseccionalidad” (Crenshaw, 1991).

Cabe señalar que el significado de ser discriminada como mujer también varía respecto de la comunidad política a la que se pertenece. Supongamos que Aranza va a visitar a Roberto a Boston; ahí nota inmediatamente que no recibe el mismo nivel de acoso masculino que padece en México. Las jóvenes bostonianas se sienten confiadas de salir a los clubes nocturnos, vestir como les gusta y pasarse un poco de copas sin temer, al mismo nivel que las latinoamericanas, de sufrir violencias y abusos. Eso no quiere decir que la discriminación haya sido eliminada en Boston. Daphne, que es pareja de Jay, se queja frecuentemente de cómo en el trabajo sus compañeros hombres reciben sistemáticamente mejor paga por el mismo trabajo y cualificaciones que las que tienen Daphne y sus compañeras. Pero, como vemos, la manera en que cada joven experimenta ser discriminada por pertenecer al grupo de las mujeres es muy diferente, porque depende de los significados sociales que en cada comunidad tiene el ser mujer. En ese sentido, aunque la discriminación en contra del grupo de las mujeres sea un fenómeno persistente en cada país, el significado social de ser mujer y la valoración del grupo social varía según la estructura de cada comunidad política.

En resumen, de esta analogía entre la migración de personas privilegiadas y fronteras aprendemos cuatro cosas fundamenta-

les sobre este tipo de discriminación: primero, que somos objeto de discriminación o no lo somos, dependiendo de nuestra posición social, determinada por la pertenencia a ciertos grupos y a cómo éstos son valorados en las comunidades políticas. En cada una de sus comunidades de origen, los jóvenes pertenecen a un grupo de personas que es considerado valioso. Las personas discriminadas en los lugares de origen de los muchachos lo son en función de su pertenencia a grupos que no son considerados valiosos. Por ejemplo, las amigas y parejas de los jóvenes no pertenecen al grupo de hombres heterosexuales y, en virtud de ello, pueden ser discriminadas. Desde luego, hay otros grupos sociales menos valiosos socialmente que aquel al que pertenecen las parejas y amigas de los chicos. Mientras más bajo es el valor social percibido de un grupo, más probable será que sus miembros sean objeto de discriminación. A esto se le denomina posicionalidad (Tigau y Mosqueda, 2022).

En segundo lugar, podemos aprender también que las fronteras de estos grupos pueden encontrarse tanto dentro como fuera de la comunidad política. Eso quiere decir que el fenómeno de la discriminación es persistente y trasciende las jurisdicciones y las fronteras políticas, porque se refiere al estatus social de las personas. Al trasladarse a otra comunidad, los jóvenes son automáticamente reposicionados en grupos sociales menos valiosos. Es esta transferencia de la pertenencia de un grupo social valioso a uno no valioso lo que hace que Juan y Roberto experimenten la discriminación. La posicionalidad trasciende las fronteras políticas, precisamente porque al salir de una comunidad e instalarse en otra, inmediatamente comienza un proceso de reposicionamiento en algún grupo social, que adquiere un significado y valoración particular en cada comunidad. Hablaremos de la naturaleza de estos grupos más adelante.

En tercer lugar, el que este tipo de discriminación sea persistente y dependa de la pertenencia a grupos, significa que es estructural. Comúnmente un problema es estructural cuando afecta de manera

amplia a las instituciones políticas, económicas y sociales de una comunidad política, en varios o todos sus niveles de organización, de manera que no se puede atender el problema en una de sus partes sin ocasionar nuevos problemas, porque el asunto tiene que atenderse en su totalidad (Haslanger, 2012). Lo que no se advierte siempre es que, si el problema de la discriminación es estructural y persistente, entonces no sólo es un problema de aplicación, de cumplimiento ni de desigualdad en el goce de los derechos. Volveremos a este punto en el último capítulo.

Por lo pronto destaquemos, en cuarto lugar, que este tipo de discriminación, además de ser un problema de desigualdad y de cumplimiento de las reglas, es una cuestión de pertenencia o membresía. En los estudios de ética de la no discriminación, la mayor parte de las veces simplemente se asume, sin mayor cuestionamiento, que hay ciertos grupos que han sido históricamente discriminados —la diversidad sexual, las mujeres, las minorías étnicas, lingüísticas y culturales—, pero se olvida que la forma de membresía más importante en el mundo contemporáneo es la ciudadanía, y que si la discriminación es un problema de pertenencia, también es un problema de ciudadanía, en la medida en que ésta codifica las normas sociales y legales que permiten relaciones discriminatorias con estos grupos. En ese sentido, hay una forma de discriminación que es problema estructural, pues tiene que ver con la forma en la que pertenecemos o nos insertamos a la sociedad en su conjunto. En adelante nos referiremos a este tipo de discriminación como “discriminación estructural”, pero siempre teniendo en mente que es estructural por ser un problema persistente: de pertenencia o membresía a grupos sociales; de cómo se les asigna valor a los mismos; y de cómo se insertan en la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, existen muchos problemas estructurales, en el sentido de afectar ampliamente a las instituciones políticas, económicas y sociales: la pobreza, la explotación, la corrupción, el cambio climático, la exclusión, la migración, la dominación y muchos otros. Todos problemas complejos que requieren ser enfrentados en

distintos niveles de organización, de manera holística e integral. Pero entonces no es obvio cómo la discriminación estructural es un problema distinto de estos otros. Por ejemplo, ¿cómo distinguimos el problema de la injusticia económica del problema de la discriminación estructural, si en ambos casos se trata de un trato diferenciado que compromete la igualdad y que radica en la pertenencia a distintos grupos? En el caso de las injusticias sociales estructurales, el problema se presenta por la pertenencia a ciertos grupos divididos, según su ingreso y las oportunidades asociadas con el acceso a otros bienes sociales. En el caso de la discriminación estructural, el problema se presenta por la pertenencia a ciertos grupos devaluados a nivel social. Pero con frecuencia ambos grupos se intersectan y comúnmente ninguno tiene oportunidades de acceso a bienes valiosos en lo social.

Para explicar esto es útil la analogía con otro concepto que representa un problema estructural: la corrupción. Veamos. Bien parece que en nuestras sociedades conviven, por un lado, la institución igualitaria de la ciudadanía, que se instituyó en las distintas constituciones gracias al ascenso de la democracia liberal y, por el otro, la institución corrupta de la ciudadanía, que es la forma de membresía que establece las maneras de pertenencia que identificamos con el privilegio y la discriminación. Igualmente podemos distinguir entre los actos discriminatorios discretos, que dañan a las personas limitando el disfrute de sus derechos o como un perjuicio moral,<sup>1</sup> de la discriminación como un problema estructural. Los actos discriminatorios se entienden como un tipo de daño especial, distinto del trato arbitrario o del abuso de poder. Y pueden ser en-

<sup>1</sup> Para los fines de este libro, distinguiremos *daño de perjuicio moral*. El primero es un atentado contra los derechos de las personas, la realización de sus intereses; el segundo es una conducta o pensamiento que, si bien no daña en el primer sentido, sí podemos decir que es moralmente incorrecta y en esa dirección es un perjuicio moral. En el cuarto capítulo desarrollamos esta idea.

tendidos gracias al concepto de discriminación estructural que nos dice lo que éstos significan.

Si bien, gracias a la analogía con la corrupción podemos ver más claramente en qué sentido la discriminación puede ser un problema estructural, dicha analogía también representa un problema, pues parece incompleta o defectuosa, ya que no resulta del todo obvio qué se gana corrompiendo la institución de la ciudadanía, como sí es clara la ganancia del corrupto, en la que las personas establecen caminos alternativos para obtener un beneficio egoísta, o para ganar tiempo frente a marcos institucionales mal diseñados o, incluso, para tener acceso a un derecho que no les sería accesible de otra manera.

¿Qué se gana corrompiendo a la ciudadanía y manteniendo formas de privilegio que quizás nos parezcan arcaicas, si pensamos en la opresión que privaba en la Colonia o en la Edad Media? La respuesta está en la relación que se establece entre grupos sociales “valiosos” y grupos sociales “menos valiosos”. La tercera analogía de este capítulo es la siguiente: la ciudadanía corrupta permite la supervivencia hasta nuestros días —a pesar de la igualdad por la que propugna la ciudadanía democrática— de formas de desigualdad arcaicas que vimos en la Edad Media y la Colonia, y que se piensan ya superadas. La pertenencia a una comunidad política como las nuestras es el equivalente contemporáneo a formas de maltrato coloniales. En algún sentido y guardando las proporciones, nacer hombre blanco, católico y heterosexual en cada uno de nuestros países es como haber sido peninsular en alguna de las colonias españolas de América.

En cambio, nacer mujer indígena, persona trans o integrante de cualquier otro grupo fuertemente minorizado o despreciado, equivale a haber pertenecido a alguna de las castas que la sociedad española colonial consideraba inferiores. Igual que los privilegios de nacimiento de los peninsulares, nuestras comunidades políticas otorgan grandes ventajas a las personas que pertenecen (o que más se puedan identificar con) al grupo dominante. Y es-

tablecen, al mismo tiempo, obstáculos de todo tipo a las personas que se identifiquen menos como pertenecientes a ese grupo. Según la analogía entre la corrupción y la discriminación estructural, esta última sería el mecanismo mediante el cual algunos de estos privilegios coloniales han sobrevivido el embate de los derechos democráticos y liberales.

Los grupos más valiosos en una comunidad política se establecen como los dominantes, por su capacidad para modelar las normas, convenciones y prácticas sociales en su beneficio; de manera que los grupos menos valiosos sirvan para su beneficio. A esta relación entre grupos sociales se le llama opresión. El resultado de ésta es que los grupos privilegiados conservan un acceso directo y amplio a los bienes sociales materiales —como el dinero o las oportunidades— y simbólicos —como la autoestima y el reconocimiento—; mientras que los grupos menos privilegiados tienen un acceso restringido a estos bienes (Young, 2011). El punto central es que las relaciones de opresión resultantes se parecen a formas de servidumbre propias de la Colonia —y en algunos casos de la Edad Media—. La discriminación es desde el punto de vista moral inaceptable, precisamente porque se asemeja a un sistema de pertenencia de ciudadanía corrupta que permite la persistencia de privilegios parecidos a los coloniales y medievales.

Ahora bien, el problema del reduccionismo se repite, pero no con la injusticia económica, sino con la forma más general de injusticia: la opresión. Podría ser, por ejemplo, que la discriminación estructural fuera solamente una manera de hablar de algo que ya está contenido en el concepto más general de injusticia social existente, que es la opresión. Si ésta se entiende como el resultado de un marcado desequilibrio de poder entre distintos grupos sociales que produce relaciones de profunda injusticia entre sí, ¿cómo mostrar que la discriminación estructural es un tipo especial de opresión y no sólo una manera de hablar de ésta? Nuestra intuición dice que la discriminación estructural es un tipo de opresión porque constituye precisamente el mecanismo que permite



dividir a la sociedad en grupos por diferencias percibidas, a las que luego se les atribuye un valor social. Eso permite y sostiene el desequilibrio de poder que caracteriza a otras formas específicas de opresión, como la explotación, la exclusión, la dominación, etcétera.

Dicho lo anterior, ahora sí podemos plantear lo que las tres analogías nos mostrarán en este capítulo. Partimos de la idea de que la discriminación estructural es uno de los mecanismos o “caras” de la opresión que, al posibilitar y mantener la diferencia corrupta de valor entre grupos valiosos y no valiosos, tiene como efecto que estos últimos padezcan la restricción de oportunidades y derechos, asunto que, precisamente, ayuda a mantener los privilegios vestigiales de los grupos considerados socialmente valiosos. Es un rostro no visible en las descripciones convencionales de la opresión, pero que es central. La razón es que la discriminación estructural establece un sistema paralelo de pertenencia, según el valor social atribuido por características percibidas, como el color de la piel, el género, la forma y funcionalidad del cuerpo. Mediante la discriminación estructural, los grupos valiosos restringen el acceso de los grupos menos valiosos a bienes simbólicos e incluso materiales. Las fronteras sociales de los grupos más valiosos se parecen a las fronteras políticas de los países desarrollados, en cuanto a su poder de exclusión de las personas que pertenecen a grupos “menos valiosos”, pero también las relaciones de opresión resultantes se parecen a formas de servidumbre propias de la Edad Media y la Colonia.

#### LA ANALOGÍA ENTRE CIUDADANÍA CORRUPTA Y DISCRIMINACIÓN

En los titulares de algunos diarios españoles de septiembre de 2003, nos recuerda Vincent Gozálviz, se leían estas palabras que Mariano Rajoy expresó en su comparecencia ante la Comisión de

Justicia e Interior: “Inmigración: uno de cada cuatro reclusos es extranjero, según datos de Interior. El 90% de los presos preventivos que ingresaron en prisión en mayo también son de otros países” (Gozálvez, 2014: 93). Según este autor, quien es experto en ética de la comunicación, la nota fue publicada cuando en España se vivía un clima de gran rechazo hacia los inmigrantes provenientes de África, Asia y Latinoamérica. Las palabras del ministro, como observamos, atizaban en el ánimo popular la idea de que los inmigrantes de bajos recursos provenientes de esas latitudes delinquían a tasas significativamente superiores a las de los propios españoles. Dicha relación, expresada por un personaje de la importancia de Rajoy (que sería candidato a la presidencia en 2004) y reproducida por diarios de prestigio, sin duda ayudó a reforzar actitudes y prejuicios xenófobos y discriminadores de una parte importante de la población. Pero, como Gozálvez mismo explica, ni las declaraciones ni las notas de prensa resisten un análisis más profundo. Lo que el presidente y la noticia omitieron aclarar es que en España la prisión preventiva se da sobre todo en casos en los que existe peligro de fuga y falta de arraigo. Así, la mayoría de los españoles sospechosos de haber cometido un delito siguen su proceso judicial sin ver la cárcel. Al contrario, los inmigrantes que no demuestran arraigo simplemente van a prisión (Gozálvez, 2014: 93).

El ejemplo anterior nos muestra cómo políticos y prensa exaltaron los estereotipos y prejuicios de la población española para perseguir sus propios fines: en el caso de Rajoy y el Partido Popular, promover una ley de extranjería y subir su popularidad; en el caso de los medios, aumentar sus ventas. Además, recalca la manera como las instituciones públicas y privadas estigmatizan a las personas por su ciudadanía: identificaron como probables criminales a personas pertenecientes a grupos “no deseables”.

En el debate actual sobre discriminación, destacan dos ideas ordenadoras centrales problematizadas por este ejemplo. En primer lugar, se parte de la idea de ciudadanía que, desde tiempos de Hannah Arendt, sostiene que las personas tenemos derecho a

tener derechos: esa válida exigencia seminal abre la puerta a otros derechos, que a su vez protegen a las personas del uso abusivo y arbitrario del poder político (Arendt, 2021). Desde ahí se sostiene que la discriminación necesariamente es la violación de las reglas de ciudadanía —es la postura que hemos denominado “dañista”—. Y siendo así, se concluye que su eliminación depende del cumplimiento de esas reglas. Pues bien, para los inmigrantes estigmatizados por Rajoy y los diarios, su ciudadanía —concepto que, desde la postura aspiracionista, debe entenderse como global y plena— no resulta la llave de derechos. Los inmigrantes pobres, desde la concepción que divide la ciudadanía en nacionalidades, padecen una serie de males sociales estructurales, por ejemplo, ser identificados como criminales (Camacho, 2023). En su caso, la ciudadanía no es la llave de los derechos, sino un boleto directo a formas de opresión.

Asimismo, en el debate actual sobre discriminación también se tiene la idea de que ésta es más un problema local. Sin embargo, como señala nuestra analogía de las fronteras y los estudiantes que las cruzan, la discriminación estructural no reconoce las delimitaciones nacionales. Si la discriminación fuera sólo un problema de incumplimiento de las reglas que establecen la ciudadanía local y sus derechos, entonces claramente se trataría de un fenómeno en el que cada Estado establecería las relaciones más o menos igualitarias con la ciudadanía. Sostendremos que la discriminación estructural es un problema global y que eso se muestra de modo claro con nuestra tercera analogía, al sacar a la luz los lazos entre la discriminación actual y el colonialismo pasado. La discriminación estructural es, en parte, resultado de la larga era de colonialismo, donde, por ejemplo, la libertad de movimiento global era un privilegio del hombre blanco sin discapacidad para explotar recursos y favorecer sus intereses (Cole, 2016: 75).

Como vemos, y contra la concepción de Arendt, la mayor parte de las personas del mundo experimentan la ciudadanía, no como el derecho a maneras de cuidado mutuo y a garantías básicas para

experimentar autonomía y libertad, sino como el *locus* de formas de opresión altamente persistente, focalizada, específica y diferenciada. Nuestro mundo social está caracterizado por estructuras de opresión que se mantienen a través del tiempo, las clases, los grupos y las fronteras, y que padecen las personas por ser “ciudadanas” sin derecho a tener derechos. Creemos que la discriminación estructural explica esos tipos de opresión. Aquí intentaremos aclararlo.

Además de la analogía de los jóvenes viajeros, presentamos las que conectan la discriminación con la ciudadanía y la corrupción, y a éstas con formas de maltrato y opresión coloniales que han sobrevivido, en cierto modo, hasta nuestros días. Pero como señalamos en la introducción, las analogías son apenas el primer paso de nuestro argumento. Ahora es necesario intentar convertirlas en conjeturas medianamente informadas por elementos sociales y morales relevantes. Para ello, descompondremos la analogía en sus elementos —ciudadanía y corrupción— y los analizaremos por separado.

También trataremos de mostrar cómo la ciudadanía es el *locus* en el que se da el tipo de opresión que llamamos discriminación estructural y daremos una explicación de cómo persiste a través de los periodos históricos y logra sobrevivir, incluso, a las constituciones liberales e igualitarias del siglo XX. Mostraremos que tal discriminación funciona como un mecanismo que permite agrupar personas en colectivos, a los que después se les adscribe determinado valor social. En el segundo capítulo retomamos el problema de la corrupción.

### TRES SUPUESTOS BÁSICOS SOBRE PRÁCTICAS, INSTITUCIONES Y ESTRUCTURAS SOCIALES

Antes de dirigirnos a los argumentos, conviene mencionar los presupuestos básicos de los que partiremos. En primer lugar, señalemos que nos referiremos a objetos sociales, como grupos,

colectivos, pueblos o naciones de manera especial, porque las normas, las costumbres, las reglas y las convenciones son el tipo de objeto que no siempre existen de una manera material, sino que son socialmente imaginados o contruidos. Eso significa, sobre todo, que no son naturales ni necesarios y se pueden transformar.

En segundo lugar, en las sociedades, incluidas las democracias liberales, dividimos a las personas en grupos que discriminamos de muchas maneras. Por ejemplo, la forma en la que vestimos suele dar señales a los demás acerca de los grupos con los que nos identificamos, para que otras personas, a su vez, nos distingan. Las jóvenes usan camisetas con estampados de su grupo musical favorito; tenemos códigos de vestimenta para el ejército, los cuerpos policíacos, el sector médico. En realidad, nos discriminamos casi por cualquier cosa que podamos ser, parecer o hacer distinto. Existen, naturalmente, maneras de distinguir o discriminar que son valiosas, como cuando nos dan un premio o un reconocimiento justo, y otras que son incorrectas o incluso dañinas, como cuando manifestamos prejuicios o sesgos falsos —por ejemplo, “las mujeres no pueden ser buenas ingenieras” o “los hombres no deben llorar”—. Ya explicaremos de qué manera distinguimos las formas de discriminar y cuál es el daño o perjuicio moral que genera la discriminación cuando es incorrecta.

De manera preliminar, podríamos considerar que las analogías ya introducidas nos dan pistas de cómo distinguir la discriminación incorrecta de la que no lo es. En este capítulo seguiremos esas pistas refiriéndonos a la discriminación que no es valiosa. Si hay una manera de discriminar que ejerce el mismo tipo de daño o perjuicio —más adelante veremos la distinción entre estos conceptos— que el colonialismo, e intenta hacer perdurar modos de dominación parecidos a los de entonces, seguramente ese tipo de discriminación no es valiosa social ni moralmente.

En este capítulo nos referiremos a la ciudadanía como una estructura social, es decir, como un conjunto de prácticas sociales, normas, reglas, convenciones e instituciones relativo a la mem-

bresía. Una estructura es tan simple como un poste de luz, o tan compleja como el aeropuerto de Heathrow. Lo que nos permite distinguir una estructura social es que está articulada por conjuntos y subconjuntos interdependientes (e incluso mutuamente anidados) de prácticas sociales de todo tipo (Haslanger, 2012: 20). Las prácticas sociales son, a su vez, esquemas de disposiciones — creencias, hábitos, actitudes — compartidas por las personas pertenecientes al grupo, que responden a ciertos aspectos relevantes del mundo, como los recursos necesarios para la vida en común.

#### INSTITUCIONES SOCIALES Y PRÁCTICAS

Cabe decir que los elementos de las prácticas sociales más importantes para nuestra investigación sobre la ciudadanía y la corrupción son los hábitos y las normas que crean y sostienen, a lo largo del tiempo, instituciones y organizaciones sociales. Un hábito es una regularidad de la conducta que no está reglamentada por una norma; por ejemplo, los ingleses frecuentemente toman té después de los partidos de fútbol, pero no lo hacen porque se sientan obligados por una norma (Shapiro, 2011: 10-11). En cambio, una norma es cualquier estándar de comportamiento que pretenda guiar la conducta. Hay muchos tipos de normas: las recetas de cocina, las agendas, las recomendaciones, los planes, los principios, etc. Un tipo especial de normas son las reglas. Éstas son normas generalizadas para tipos de casos (Shapiro, 2011).

También hay muchos tipos de reglas: pueden estar escritas en un código o en un tratado; o ser las reglas no escritas de la costumbre. Pueden ser reglas éticas como las kantianas; morales, como la de tratar a otros de la manera que quieres que te traten; religiosas, como los mandamientos de la Iglesia; o legales, como las de las constituciones. Cuando actuamos respecto de una regla y no por hábito, vemos la regla como una fuente de razones por las cuales ajustar nuestra conducta a ella.

Las reglas surgen de algunos hábitos o regularidades de la conducta. Un tipo especial son las reglas sociales sin origen en autoridad o institución alguna (Marmor, 2010: 3). Hay una regla social cuando se presenta una regularidad de conducta previa en un grupo; pero las personas pertenecientes a un grupo manifiestan ordinariamente una actitud normativa o aceptación de la regla que generalizaría la regularidad de la conducta. Según esa actitud, las personas pertenecientes a un grupo tienen razones para la acción, de acuerdo con la supuesta regla social y, con base en éstas, critican la conducta que se aparta de la supuesta regla.

Un tipo especial de reglas sociales son las convenciones: soluciones espontáneas —no resultado de acuerdos— y más o menos arbitrarias —la solución puede ser una u otra, pero lo importante es que se determine cuál—, a problemas de coordinación, como sería el de pararse del lado derecho en la escalera eléctrica del metro, para que las personas con prisa pasen por el carril libre (Marmor, 2010; Lewis, 2008). De esta manera, las razones para obedecer la convención dependen, en gran medida, de que otras personas lo hagan.

Las instituciones utilizan todos estos elementos normativos —reglas, convenciones y hábitos— con el valioso propósito de reducir los costos de fijar relaciones sociales, al atender ciertas conductas constantes y predecibles, proporcionando la estabilidad y predictibilidad necesaria para que los seres humanos conciban y persigan sus planes de vida y sus nociones del bien a largo plazo, y no permitir así que la preocupación por la mera supervivencia consuma sus vidas (Goodin, 1998: 21). La familia, la escuela, el mercado y la judicatura son ejemplos típicos de instituciones sociales.

Estas últimas surgen debido a patrones valiosos de comportamiento recurrentes y estables, gracias a las regularidades de conducta, las reglas sociales y las convenciones (Goodin, 1998: 21). Cuando las instituciones se vuelven más grandes y complejas, los hábitos, las reglas sociales y las convenciones no bastan para producir certeza y predictibilidad. Así, hace falta que las instituciones generen y, al mismo tiempo, estén conformadas por conjuntos y subcon-

juntos de reglas escritas como procedimientos, jerarquías, organigramas, planes, etc. De esta manera, las instituciones se consolidan y adquieren materialidad en estructuras compuestas por “reglas anidadas”, que determinan la naturaleza de la organización y que están dispuestas en niveles jerárquicos en los que las reglas de cada uno son más difíciles de modificar que las del nivel previo (Goodin, 1998: 23).

En el caso de la institución que llamamos ciudadanía, la compleja interacción de estos objetos sociales conforma las prácticas sociales e instituciones de pertenencia legal, social, política, económica, cultural y simbólica. Esta pertenencia establece la adherencia de la persona al grupo de, cuando menos, cuatro formas:

1. Pertenencia a un grupo que ejerce colectivamente su autodeterminación política.
2. A una forma de autoidentificación recíproca a tales grupos.
3. A un ejercicio colectivo de las virtudes necesarias para actualizar esas formas de membresía.
4. A una combinación de las anteriores (Kymlicka y Norman 2005: 211).

Así pues, una manera de entender la ciudadanía es verla como las instituciones sociales y prácticas que incluye distintos principios morales y prácticas, ya sean sociales, legales o administrativas, que permiten reconocer, en términos de derechos y obligaciones, la relación política, económica y cultural que una persona tiene con el resto de la comunidad. Pero, aunque veamos en la superficie su naturaleza institucional, es crucial no olvidar que la ciudadanía contemporánea está hecha de hábitos, normas, prácticas, convenciones y reglas sociales. Veremos después cómo estos distintos elementos sociales son vulnerables al tipo de subversión de propósitos y funciones: la corrupción. Quizás por eso Macedo (1996: 238) destaca que nuestra capacidad para vivir como iguales depende no sólo de la creación de instituciones y constituciones justas, sino de



la conformación de patrones de vida adecuados y de un carácter ciudadano virtuoso, que nosotros denominaremos *ethos* democrático antidiscriminatorio.

#### LA DISCRIMINACIÓN COMO UN FENÓMENO QUE PERSISTE

En el apartado anterior se advierte que la estructura de las sociedades o comunidades políticas consta de interacciones muy complejas que contienen muchos objetos. A todos estos objetos, como prácticas, normas o instituciones, que interactúan entre sí, los llamamos ontología social. Lo más importante para nosotros acerca de estos rudimentos de ontología social es destacar el proceso mediante el cual una comunidad política, o una sociedad, va transformando esa ontología social hasta hacerla diferente a la de otras comunidades. Esto mediante la creación constante de nuevos elementos, pero, también, a través de su reciclaje en otros momentos y condiciones, para formar otros arreglos sociales. Esto es importante para una teoría sobre la discriminación estructural, porque precisamente este mecanismo formaría parte de una teoría del cambio estructural en la sociedad. En el segundo capítulo veremos cómo una teoría del cambio estructural se integra a otras teorías para explicar la naturaleza de la discriminación estructural. Por el momento, lo que necesitamos es considerar el tipo de mecanismo que posibilitaría la supervivencia de formas de opresión del pasado.

El modo en que las sociedades reciclan prácticas y viejas instituciones es particularmente importante para nosotros. Las sociedades no crean todo de *nuovo* cada vez que se convulsionan bajo una transformación o una revolución radical (Sassen, 2008a). Al contrario, retoman algunas convenciones, reglas sociales e incluso instituciones, que ya cuentan con cumplimiento y hábito de obediencia, para usar esa regularidad de conducta para otros fines. Lo anterior, precisamente, porque lo más difícil para la comuni-

dad es lograr el cumplimiento de las normas que requieren las instituciones para su sostenimiento y duración. Pero los hábitos, normas, convenciones, prácticas o instituciones que funcionaron suficientemente bien en cierto momento, bajo ciertas condiciones resultarían intolerables en otro. Veremos cómo algunos elementos o estructuras sociales pudieron transferirse desde la época colonial hasta nuestros días, de manera que dicho proceso de transmisión nos ayude a entender la naturaleza de la discriminación estructural incorrecta.

Según Sassen (2008a), en muchas ocasiones un hábito o una costumbre permanecen, aunque la razón que la motivaba haya dejado de existir. Por ejemplo, un pueblo puede tener el hábito de evitar la carne de cerdo porque en el pasado la gente moría con frecuencia de triquinosis, aunque en el presente toda la carne de cerdo en el mercado se encuentre libre de ese parásito. Ese hábito incluso lo retoman y reutilizan otros sistemas o instituciones sociales, como las normas religiosas o las de buenas costumbres culinarias, aunque la razón que la motivaba haya desaparecido. Esto significa que es posible que algunas de las maneras de discriminar o dividir a las personas sean parte de las tecnologías sociales que las comunidades usaron en el pasado para mantenerse funcionando, como discriminar a los enemigos, en el Medioevo, o la formación del orden social colonial. En algunos momentos, sin embargo, estas divisiones se utilizan con nuevos fines de supervivencia y otras sólo son vestigiales. Unas son funcionales y útiles, ya sea ligadas a su propósito original, ya asociadas a un nuevo propósito, y otras todavía son equivocadas y no ayudan a la supervivencia ni al florecimiento, aun cuando las personas que las siguen piensen que sí.

Para entender esto, veamos un ejemplo: durante la Edad Media, las comunidades políticas vivían en lo que hoy describiríamos como un permanente estado de defensa. La autoridad política era débil e inestable, sin la capacidad de establecer una jurisdicción exclusiva en la que se aplicara una sola ley, por lo que, en el mismo lugar, distintas jurisdicciones competían por la supremacía. El

poder político era volátil y no estaba regulado por la ley ni por el mérito, sino, más bien, por los vínculos familiares y personales. Finalmente, la seguridad dependía en mayor medida de contratistas privados (Sassen, 2008a). En ese estado de defensa permanente era cosa de vida o muerte poder distinguir entre un amigo —miembro de la misma comunidad sin intenciones hostiles— y un enemigo —persona con intenciones probablemente hostiles.

Los pueblos vecinos competían entre sí por los recursos necesarios para asegurar su supervivencia y el enemigo sería permisiblemente repelido y hasta eliminado por esa razón. El trato de desconfianza, rechazo y violencia se “justificaba” bajo aquellas extremas circunstancias de precariedad. Pero el enemigo era también otro pueblo o persona tratando de sobrevivir: la división entre amigo y enemigo en esos casos no maltrataba ni desvalorizaba necesariamente la naturaleza del enemigo; al contrario, en ocasiones, a pesar de su aniquilación, se le reconocía haber luchado con honor y valor (Grosfoguel, 2012: 85-87). En ese sentido, recordemos los valores cortesés y de caballería sobre el honor, la gallardía y la gloria reconocibles en el enemigo. Así, el maltrato físico a éste, confinándolo o eliminándolo, no incluía necesariamente el agravio emocional y moral del desprecio y la deshumanización.

Ahora bien, entre los amigos no todas las personas eran iguales. En la Edad Media, las vidas de sus majestades los reyes no tenían el mismo valor objetivo que las de los demás nobles, de la gente común y, menos aún, de los extranjeros. La dignidad era un reclamo de nacimiento al que sólo tenían acceso los caballeros y las damas de la corte, por lo que constituía un privilegio de las personas que tenían la suerte de nacer en un hogar noble. Ser noble y tener dignidad no era un derecho o un estatus humanitario, sino una dádiva o una gracia otorgada por quien reinaba a las personas que considerara valiosas (Sassen, 2008a). Esta dignidad o rango de haber nacido en los hogares adecuados otorgaba a las personas acceso a otros privilegios, en términos de bienestar, educación y oportunidades. Este orden institucional, graduado desde

las personas inferiores hasta las superiores, respecto del valor social es lo que caracteriza a una sociedad estratificada. La pertenencia o membresía al grupo o estrato en el que uno nacía determinaba casi por completo las restricciones a las libertades, los bienes materiales y simbólicos, así como las oportunidades disponibles para la persona por el resto de su vida. Por lo general, no había movilidad entre los estratos sociales: quien nacía siervo, siervo moría.

Reformistas e independentistas criticaron a la sociedad feudal porque la comunidad política —y sobre todo la clase privilegiada— dependía totalmente del trabajo y el esfuerzo de las personas sin ningún poder y ninguna libertad. Esto significa que los individuos pertenecientes a los grupos con privilegios sostenían ese tipo de vida, precisamente, a costa de los grupos sin privilegios. A esta relación caracterizada por la asimetría de poder social, político y económico entre estratos sociales de distinto valor, la denominamos en nuestra introducción como “opresión”. Su resultado es que los grupos privilegiados conservan un acceso directo y amplio a los bienes sociales materiales —como el dinero o las oportunidades— y simbólicos —por ejemplo, la autoestima y el reconocimiento—; mientras que los grupos menos privilegiados tienen un acceso restringido a dichos bienes (Sassen, 2008a).

La discriminación entre amigos y enemigos —siempre pueblos europeos— no se transfirió tal cual a la era colonial. Los pueblos conquistados, con fenotipos y culturas profundamente distintos, eran tratados peor que un enemigo medieval —europeo—, pues eran vistos como poseedores de humanidad en un grado menor o incompleto —los españoles consideraban “hombrecillos”<sup>2</sup> a quienes integraban los pueblos originarios—; lo que les permitía justificar usarlos como meros medios para sus fines, gobernarlos sin reconocer su autonomía, socializarlos según una identidad cons-

---

<sup>2</sup> Dada la intención despreciativa de “hombrecillos”, no tiene sentido reemplazarlo por “personitas humanas”.

truida que les era impuesta y que les impedía verse como iguales en relación con los colonizadores (Sassen, 2008a).

Es posible que algunos de estos mecanismos de división de grupos sobrevivieran y se transfirieran a la época actual. Hay que recordar que las relaciones sociales se estructuran mediante hábitos, convenciones, prácticas, reglas, etc. En el caso de la transmisión de modos de opresión coloniales a la ciudadanía democrática corrupta contemporánea, pensamos que la opresión institucionalizada de hoy se transfirió mediante la naturalización de la justificación de entonces: si pensaban los conquistadores que los pueblos colonizados se componían de “hombrecillos” —seres con menos valor que el humano—, hoy continúa en los sótanos de la conciencia y también en la punta de la lengua la idea de que no somos iguales. Defenderemos que la desigualdad moral va más allá de la violación de derechos fundamentales y que se institucionaliza en el fenómeno que llamamos discriminación estructural.

Además, el tipo de asimetrías que excluye a determinados grupos sociales del acceso a los bienes simbólicos y materiales que genera la sociedad, también se caracteriza por establecer límites institucionales que oficializan y naturalizan esas relaciones sociales, mediante discursos de verdad, ideologías e instituciones legitimadoras (Young, 1990; DiAngelo, 2012), como se vio en el ejemplo de los dichos de Rajoy reproducidos por los medios de comunicación con el que empezamos este capítulo.

Lo discutido hasta aquí sólo establece una posibilidad, pero nada de lo dicho muestra cómo ésta pudo realizarse. Después de todo, la mayor parte de nuestros países latinoamericanos son democracias liberales, establecidas bajo el principio claro de condenar, precisamente, ese tipo de relaciones y suplantadas por otras entre personas libres e iguales. Así que faltaría mostrar cómo nuestras democracias liberales serían vulnerables a la transferencia de arreglos sociales vestigiales que desplacen o, peor aún, impidan la instauración de la ciudadanía basada en la igualdad moral.

## LA VULNERABILIDAD DE LA CIUDADANÍA CONTEMPORÁNEA

En cuanto al papel normativo del concepto de ciudadanía en la teoría política, creemos que actualmente existen cuando menos dos aproximaciones generales: “la aspiracional” y “la pluralista”. El papel normativo al que nos referimos es el de formalizar, reconocer e institucionalizar —mediante normas, hábitos, reglas y prácticas— la relación de pertenencia que las personas tienen con la comunidad. En ese sentido, la aproximación aspiracional sugiere un concepto homogéneo de pertenencia e inclusión universales, generalmente en los términos del emparejamiento con las aspiraciones democráticas de que la vida de todas y cada una de las personas tenga el mismo valor objetivo. La aproximación pluralista, en cambio, destaca que en la realidad las democracias liberales no son homogéneas y que el nivel de diversidad del que se componen implica que no hay una sola manera de pertenecer a aquéllas. Por lo tanto, esta aproximación explora qué significa pertenecer como iguales, aun siendo diferentes.

La noción aspiracional de la ciudadanía democrática contrasta fácilmente con la pertenencia medieval y colonial que revisamos en el apartado precedente. En una comunidad medieval o colonial, el criterio de membresía para distinguir a qué grupo pertenecía una persona era, por lo general, el nacimiento. Ya señalamos que quien nacía en un hogar con privilegios solía heredarlos; mientras que una persona nacida en un hogar campesino heredaba las obligaciones de ser siervo y de pertenecer a ese grupo sin privilegios. En contraste, la ciudadanía democrática aspiracional prohíbe dividir a las personas según el “valor social” de su clase o grupo de adscripción. Se considera que todas las personas son iguales, moralmente hablando. Por lo tanto, deben vivir como iguales en una comunidad política (Kymlicka y Norman, 2005: 211). Además, hoy la soberanía no reside en la persona que reina, sino en la ciudadanía, que tiene derecho a elegir a sus gobernantes, a legislar las normas

que rigen las relaciones sociales y son quienes acuerdan —aunque sea hipotéticamente— los principios fundamentales de justicia.

De regreso a la noción de ciudadanía aspiracional, debemos señalar que una de las críticas hechas —un problema común de las teorías “ideales”— es la dificultad de su aplicabilidad a la vida de las personas. Ahora, como establecimos en este capítulo, la ciudadanía también es un conjunto de criterios morales y procedimentales que determinan qué tipo de relación tiene la persona con la comunidad y la protección que la comunidad equitativamente debe brindarle a la persona (Carens, 2013: 24).

Pero vayamos por partes. En contraste con la Edad Media y la época colonial, las democracias liberales contemporáneas, en general, mantienen un relativo estado de paz y de seguridad, cuando menos en la cercanía de sus fronteras, lo que a su vez permite que sus poblaciones disfruten de la capacidad de perseguir sus planes y concepciones de lo valioso de la vida, sin que esos planes se vean coartados por tener que permanecer en un estado de defensa (Archibugi, 2008). La mayoría de los Estados del mundo ha dejado atrás el colonialismo y se adhiere a la “Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales”, en la que se afirma que la sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras constituye una denegación de los derechos humanos fundamentales, es contraria a la Carta de las Naciones Unidas y compromete la causa de la paz y de la cooperación mundiales. La razón principal es que todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación y que todas las personas que componen esos pueblos son moralmente iguales.

Como explicamos en los presupuestos básicos de este capítulo, la ciudadanía en las democracias liberales es, entre otras cosas, una forma institucionalizada de pertenencia (legal o de otro tipo) a un grupo que ejerce su autodeterminación política. Esa pertenencia permite también formas de autoidentificación recíproca a dichos grupos y el ejercicio colectivo de las virtudes necesarias para actualizar esas formas de membresía. Así pues, las prácticas e ins-

tituciones de la ciudadanía traslapan al mismo tiempo cosas tan complejas como la jurisdicción legal, el alcance de los reclamos y la consideración moral, la socialización y la identidad, así como la interpretación y alcance de las virtudes políticas. Por ello decíamos que, en la teoría política ideal del siglo XX, se alude a ésta aspiracionalmente como un programa de universalismo moral inclusivo, es decir, a modo de expresión máxima del vínculo entre personas libres e iguales, que ha sido característico de las democracias liberales contemporáneas (Rawls, 1971).

Sin embargo, esa forma de inclusión está predicada en la exclusión de más personas (Bosniak, 2006: 1; Shachar, 2009: 33). Eso hace de la ciudadanía una categoría paradójica y ambigua: establece criterios de inclusión excluyendo, por lo que, en ciertos contextos, pone bases para el trato igualitario y, en otros, las bases para el trato diferenciado. Como explicó de manera célebre Michael Walzer: la ciudadanía es dura hacia afuera y suave hacia adentro, porque la inclusión es un atributo que depende de la concepción que una comunidad tiene sobre sí misma y que es en sí misma excluyente, pues no admite ni atiende fácilmente a la crítica externa y la disputa (Walzer, 1983: 73; Bosniak, 2006: 3).

En el mundo contemporáneo, sin embargo, estamos familiarizados con los varios vectores de opresión y discriminación estructural que ofrece la ciudadanía hacia afuera. El más notable es, sin duda, la manera en que el racismo social y de Estado contrapuntea la política migratoria (Dummett, 2016: 125-150). Shara Fine explica lo siguiente:

No es ninguna exageración afirmar que el sistema contemporáneo de controles migratorios, que forma parte tan integralmente del panorama político actual de las democracias liberales, nació del racismo —de la hostilidad hacia aquellas razas percibidas como inferiores—. Mientras las comunidades políticas de todas formas y tamaños han tomado siempre medidas —frecuentemente inútiles— para excluir personas foráneas no deseadas y para expulsar miembros indeseables,



el tipo de restricciones inmigratorias centralizadas y burocráticas que conocemos hoy día fueron invenciones de la última parte del siglo XIX y del siglo XX (Fine, 2016: 129).

Así, los controles migratorios de finales del siglo XIX e inicios del XX, sobre todo en Reino Unido y Estados Unidos, se convirtieron en una expresión internacional de la segregación racial, cuidadosamente diseñadas para mantener la dominancia blanca. De hecho, antes de 1882, los términos “problema migratorio” o “política migratoria” no estaban presentes en la prensa estadounidense (Castañeda, 2019: 5). El acta de exclusión china fue el primer documento que explicó la idea de una persona ilegal en territorio estadounidense. Con la popularidad de la eugenesia, a principios del siglo XX, la inmigración no blanca-anglosajona —que excluía naturalmente a irlandeses, italianos, judíos y demás— era limitada por cuotas raciales, por ejemplo, por el *Acta Hart-Celler* de 1952. Actualmente, países ricos como Estados Unidos viven la paradoja de necesitar desesperadamente la inmigración para sostener su crecimiento económico y su reposición poblacional, al tiempo que penalizan la inmigración todo lo posible para mantener el equilibrio entre un costo de mano de obra migrante bajo y la popularidad electoral que otorgan las medidas antimigratorias y racistas (Castañeda, 2019: 5; Hidalgo, 2016).

Pero es muy importante subrayar dos cosas: en primer lugar, que el sistema migratorio actual todavía refleja ese orden en una medida significativa o, cuando menos, en las enormes desigualdades entre el norte desarrollado y el sur marginalizado, lo que incide en los flujos migratorios que conocemos (Cole, 2016: 125-150). En segundo lugar, aunque la narrativa oficial niegue el uso directo del criterio racial para los controles migratorios y de ciudadanía, el resultado indirecto es fácilmente asociable a prácticas racistas. Por ejemplo, en 2009, Francia deportó a 10 mil gitanos, por lo que recibió una condena amplia del Comité de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial (Fine, 2016: 132).

Ese tipo de condenas son comunes en contra de Italia y Australia, respecto de los refugiados marítimos. Adicionalmente, los inmigrantes y residentes legales reportan de modo frecuente un trato discriminatorio por parte de funcionarios migratorios (Coronado, 2022; Reed-Sandoval, 2019; Fine, 2016: 133). La Ley Arizona SB 1070 permitía que los policías detuvieran a toda persona de aspecto sospechoso o inmigrante (Castañeda, 2016: 19). Como resultado de este tipo de enfoque, en 2008, hasta el 25% de las personas deportadas eran residentes permanentes y legales sin antecedentes penales.

Por desgracia, la violencia y hostilidad de las fronteras de la ciudadanía no se limitan al racismo, sino que los controles migratorios también excluyen a las personas sin recursos o con alguna discapacidad. La regla de la carga pública es el criterio usado por Estados Unidos para el cambio de estatus migratorio, *Green Card* o la obtención de visa. Las solicitudes serán rechazadas cuando se determine como probable que la persona solicitante se convertirá en una carga pública y fiscal de los programas sociales del gobierno. Esto tiene un efecto devastador en las comunidades migrantes y en la posibilidad de inserción social. Como existe un margen de interpretación amplio respecto de lo que constituiría una carga pública, el criterio es usado de manera discrecional por jueces y otros funcionarios. Adicionalmente, entre los residentes más vulnerables, como los desplazados bajo estatus humanitarios, la carga pública produce el efecto adverso de desincentivar el uso de programas sociales que beneficiarían enormemente a estas personas y a las comunidades donde se insertan (Camacho, 2022).

Ejemplos como estos revelan —apunta Bosniak (2006: 3)— que “la ciudadanía de los no ciudadanos” es un problema central para el concepto y sus consecuencias normativas, pues nos fuerzan a tratar de reconciliar un amplio rango de experiencias de pertenencia social, económica, política, cultural y simbólica traslapadas sin acabar de ser formalizadas adecuadamente por la forma legal de la ciudadanía comprometida con los valores de la libertad e igualdad.

El problema es que esta naturaleza paradójica y ambigua de la ciudadanía no se limita al exterior. La ciudadanía también constituye un rango amplio de experiencias y prácticas incoherentes hacia el interior de las comunidades políticas. La razón es que la ciudadanía democrática no aspiracional tiene el papel normativo de establecer en la realidad un estatus legal que impida que ese tipo de reclamos de situación especial o superior, como el del soberano medieval o de los peninsulares coloniales, tengan alguna justificación.

Una vez que abandonamos el terreno de la teoría política y legal, la ciudadanía democrática ha de establecer y mantener un medio burocrático para reconocer la relación que las personas tienen con la comunidad, pero también lo que esa relación significa para aquéllas; por ejemplo, respecto de su identidad y la conexión moral que sienten por su comunidad, en términos de solidaridad y voluntad para cooperar en el sostenimiento de ésta. Pero, entonces, la ciudadanía no sólo es un estatus legal de las personas, como pertenecientes a un grupo social que se caracteriza por que cada miembro tenga ciertos derechos y obligaciones específicos; sino porque ésta comprende un conjunto complejo de prácticas sociales, conformado por reglas sociales, hábitos y convenciones que codifican la pertenencia social. En ese sentido, la ciudadanía no aspiracional, sino pluralista, es una institución política y social que codifica las normas sociales y legales de la pertenencia igualitaria. Por tal motivo, la bibliografía actual sobre ciudadanía se encuentra dislocada en distintas formas o expresiones de ésta: ciudadanía del trabajo, ciudadanía de género, ciudadanía económica, ciudadanía corporativa, ciudadanía social, ciudadanía transnacional, entre otras.

Como ya lo señalamos, esto es obvio para residentes y ciudadanos legales, mientras más se distinguen étnica y racialmente del grupo más valorado y dominante (Reed-Sandoval, 2019; Mendoza, 2014). Los mecanismos de aplicación de los controles fronterizos dirigidos hacia afuera tienen, no obstante, un efecto negativo desproporcionado hacia adentro, pues coartan la inte-

gración y pertenencia social de residentes y personas con ciudadanía de origen o apariencia extranjera. Este tipo de desfase entre la pertenencia social y la legal ocurre dentro de muchas sociedades. Veamos un ejemplo argentino: Qa'tu, un hombre wichí de 28 años, fue acusado en 2006 de violar a la hija menor de edad de su concubina. Como resultado de esa denuncia, Qa'tu fue privado de su libertad. La supuesta víctima, quien quedó embarazada de Qa'tu, declaró a favor del presunto violador: "Soy una mujer, esposa de Qa'tu y madre de Menajen [...] yo era una mujer libre cuando lo elegí. Mi madre, las mujeres y la comunidad aceptaron lo que yo quería, pero ahora mi hombre está preso y no se me permite verlo. La justicia de los blancos tiene que escucharme y liberar a Qa'tu" (Bidaseca, 2011). Desde luego, el Estado argentino protege a toda la ciudadanía, particularmente a las menores de edad, de actos sexuales ocurridos sin su consentimiento. Eso incluye actos sexuales antes de la edad del consentimiento legal. Pero el pueblo wichí protege el interés de las jóvenes de iniciar relaciones sexuales después de su primera menstruación, con el fin de explorar y ejercer libremente su sexualidad. De hecho, las mujeres wichí se consideran todas cuñadas entre sí. Los wichís son un pueblo indígena sudamericano, que habita las cuencas del río Bermejo a lo largo de Bolivia y Argentina.

Exactamente en qué punto fijar la edad del consentimiento es un asunto polémico que por lo general se soluciona con una convención social. Pero éstas son siempre controvertibles, pues habrá personas que sean suficientemente maduras y responsables antes o después. Esto depende seguramente tanto de las personas, como del contexto social particular y colectivo. Nuestro interés, sin embargo, no es entrar en esa controversia, sino destacar el problema en términos de pertenencia. La membresía de los wichís al Estado argentino y a su propio pueblo entra en conflicto. Distintas membresías extienden requerimientos morales, sociales y jurídicos distintos: como ciudadanos argentinos, los wichís están sujetos a las leyes que prohíben ese tipo de comportamiento sexual,

pero como miembros de su comunidad están igualmente obligados a respetar los intereses que la comunidad reconoce como legítimos y vinculantes, lo que incluye los intereses de las mujeres de escoger hombres para iniciar relaciones sexuales, incluso si son muy jóvenes para los estándares argentinos. Al mismo tiempo, la voz wichí es sistemáticamente silenciada por funcionarios y expertos, dañando precisamente la misma autonomía que buscaban proteger (Bidaseca, 2011).

Cabe destacar que la pertenencia wichí a la comunidad argentina sufre de una devaluación social sistemática y constante como pueblo indígena. Seguramente eso fue decisivo para que de inicio la corte pasara por alto sus interpretaciones y percepciones sobre el hecho, hasta que un tribunal superior ordenó la suspensión del proceso para solicitar un dictamen antropológico especializado que confirmara la edad apropiada de consentimiento entre los wichís. De ese modo, parece que, cuando menos en este caso, alguna forma de pertenencia social en Argentina, que devalúa la del wichí respecto de otras formas de pertenencia, resulta tan significativa como su pertenencia a la ciudadanía legal a la hora de saber qué derechos y obligaciones tienen los wichís y el resto de las personas con ciudadanía argentina. Retos similares ofrecen la pertenencia a los pueblos originarios que cuentan con la posibilidad legal de seguir sus usos y costumbres (Camacho, 2020c), como es el caso de varios municipios de Oaxaca, donde los jefes de la comunidad deciden por qué candidato votarán los miembros de aquella. O como pasa en San Juan Chamula, Chiapas, donde la comunidad ha expulsado a quienes no profesan la fe católica.

Si hacia afuera el problema era el de la pertenencia o ciudadanía de los no ciudadanos, hacia adentro el problema parece la pertenencia o ciudadanía plena de los ciudadanos mismos, lo que nos muestra, de nuevo, que la ciudadanía que nos resulta familiar no es un sistema homogéneo de derechos llave, sino un rango amplio de experiencias y prácticas incoherentes. La pertenencia o ciudadanía social, económica, política, simbólica, no coinciden con las

aspiraciones de la ciudadanía como concepto legal que da forma a las democracias liberales. Considérese el caso de Cochoapa el Grande, Guerrero (Alvarado, 2023). Según información incluida en los portales web del Conapo y del Coneval, respectivamente, se calcula que Cochoapa corresponde a uno de los municipios que simultáneamente concentra más localidades indígenas y que sufre más marginación social y pobreza, en términos de falta de acceso a la educación, a bienes materiales y a una vivienda adecuada. Como resultado, en Cochoapa hay más pobres extremos por habitante que en cualquier otra parte de la república mexicana. Cochoapa es un municipio frecuentemente mencionado en los planes nacionales de desarrollo y en las políticas públicas para combatir la pobreza y la marginación social. Pero el análisis de Alvarado Hernández indica que la situación de las comunidades indígenas de Cochoapa apenas ha variado a lo largo del siglo XX y lo que va del presente.

Esta pulverización de la noción de ciudadanía en diversas maneras de pertenencia descubre su ambigüedad: parece que cada vez que la ciudadanía establece espacios de inclusión, lo hace estableciendo coordenadas de exclusión de otras personas. Así, el 17% de todos los latinoamericanos reportaron ser parte de un grupo que fue discriminado. Más del 40% de los bolivianos, el 30% de los brasileños y casi el 35% de los guatemaltecos se describen como parte de un grupo minorizado, objeto de discriminación (López-Calva, 2019). Este tipo de trato de enemigos es particularmente problemático, porque en una democracia liberal todas las personas ciudadanas deberían ser tratadas como iguales, al menos en teoría. Esto significa, entre otras cosas que, para las instituciones igualitarias, el valor de la vida de las personas objetivamente no debería ser distinto, y que las instituciones sociales y políticas, en consecuencia, deberían otorgar igual consideración a los reclamos y necesidades de todos, al punto de que la ley los trate igual, otorgándoles los mismos derechos (Rawls, 1971; Dworkin, 1981; Sen, 1992; Waldron, 2017). ¿Cómo entender que las democracias libe-

rales prediquen la igualdad de todas las personas, particularmente de las ciudadanas y, sin embargo, traten a algunas de ellas como si fueran enemigas? Para contestar esta pregunta es prioritario considerar los mecanismos de reciclaje de prácticas e instituciones sociales que describe Sassen (2008a).

Sostenemos que esta ambigüedad normativa de la ciudadanía no sólo la vuelve vulnerable como institución, sino que en muchos casos la convierte en perpetradora de los modos de exclusión y las formas de opresión que la noción aspiracional de ciudadanía buscaba eliminar. En otras palabras, la ambigüedad de la ciudadanía y su pluralismo establecen la posibilidad de que la ciudadanía de las democracias liberales sea vulnerable al tipo de mal descrito en el apartado anterior: que la discriminación colonial institucionalizada que desvalorizaba al “hombrecillo” sobreviviera hasta nuestros días, reciclada y reconfigurada, para usarse en otra estructura social contemporánea. Esto nos permite hablar de una tercera aproximación a la ciudadanía, ya no como aspiración o paradoja de la vida contemporánea, sino como flagrante *locus* de la opresión: la ciudadanía corrupta.

En el segundo capítulo ofreceremos más detalles sobre la forma en que la ciudadanía se estructura como el sitio de la opresión, mediante la discriminación estructural. Pero antes sería útil aclarar esa idea, considerar una objeción a la sola posibilidad de que la vulnerabilidad estructural de la ciudadanía sea el *quid*.

#### UNA OBJECCIÓN: LA DISCRIMINACIÓN COMO UN PROBLEMA DE DERECHOS<sup>3</sup>

La objeción más fuerte a esta tercera aproximación es que, si bien las normas igualitarias de los derechos civiles, políticos y econó-

<sup>3</sup> Cabe señalar que el doctor Mario Hernández Sánchez (2022) no planteó la objeción. Fuimos a sus escritos a imaginar cómo podría objetarnos. Esperemos no haber construido un “hombre de paja”.

micos no han logrado plenamente que vivamos como iguales, el problema es de ajuste o ingeniería institucional para permitir que los grupos tradicionalmente discriminados tengan la llave para gozar de sus derechos consagrados en esas normas. La llave es la maquinaria institucional del derecho a la no discriminación. Mediante este último, las personas tradicionalmente discriminadas —la objeción— podrán acceder al goce de los derechos que experimentan las personas no discriminadas. En esa interpretación, la discriminación es precisamente un tipo especial de obstáculo, restricción o incluso eliminación del acceso a los derechos, con base en prejuicios o estigmas discriminatorios.

Mario Hernández Sánchez (2022: 72-73) cree que la comprensión pública de la naturaleza e implicaciones del derecho a la no discriminación se ha concretado, primero, en la mera concientización de la sociedad que, históricamente naturaliza y legitima la exclusión. En segundo lugar, dicha comprensión se concentra en la identidad de grupos discriminados y sus demandas de pertenecer de manera plena a una sociedad democrática. Sin embargo, Hernández Sánchez cree que el problema central es de derechos: el goce de los derechos está a la mano, siempre y cuando el derecho a la no discriminación sea justiciable (Hernández, 2022: 75-79).<sup>4</sup>

Creemos que esta objeción no ataca al fondo, sino más bien a la forma en la que enmarcamos el problema. Pero, en este caso, dicho encuadre es crucial para entenderlo: su comprensión impactará, desde luego, en las soluciones. Así, parte de la respuesta a esta objeción radica en entender los límites de cada postura. En el segundo capítulo abordaremos la parte siguiente de esa respuesta.

<sup>4</sup> Según este autor, en el caso de México, a finales del siglo XX, esta idea de la no discriminación como la llave maestra de la ciudadanía desplaza los paradigmas de la revolución y el desarrollo como discurso reformista (Hernández, 2022: 73-80). El gobierno de México reconoce la discriminación como un problema estructural que amerita una solución institucional, mediante la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, que da origen al Consejo Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación (Conapred).



Para determinar los alcances de una visión o postura como la de Hernández o de cualquier esfuerzo teórico-normativo similar, para nosotros es imprescindible que pasen por lo que denominamos “la prueba de la teoría crítica”. Expliquemos este tipo de aproximación pluralista que apareja la teoría crítica con la teoría política normativa: de manera célebre, Marx, en *La cuestión judía* (2012), aborda la insistencia de su colega, Bruno Bauer, de buscar la solución al problema de la discriminación de los judíos a través de derechos y prohibiciones. Según Bauer, el estatus de pertenencia inferior de los judíos en Prusia se debía al compromiso del Estado prusiano con el cristianismo. Así, sugería que nadie tuviera derecho a tener una religión, para que entonces los judíos alcanzaran la igualdad de derechos y la emancipación. Contrario a esta expectativa, Marx distinguió entre la emancipación humana y la emancipación meramente política. Esta última busca sólo la igualdad de derechos de ciudadanía. El problema es que dicha igualdad —piensa Marx— no alcanza para que la humanidad se emancipe: un buen ejemplo (Wolff, 2001) es lo que sucedió en Estados Unidos, cuando, a pesar de que en 1844 consignaron la igualdad de derechos sin importar la religión de las personas, la discriminación persistió. Así pues —sigue Marx—, es necesario buscar una emancipación radical más allá de los derechos liberales. Emancipados, los seres humanos habrían de sentirse y actuar como miembros plenamente cooperativos de la sociedad; sin embargo, los derechos liberales empoderan a cada persona y a cada grupo de cierta manera, lo que dificulta la persecución del interés común de hallar formas de libertad y cuidado mutuo más solidarias y profundas.

Aquí no es el lugar o espacio para discutir la plausibilidad del planteamiento de Marx, cuyas formulaciones categóricas con frecuencia lo hacen poco aplicable y atractivo. Pero el asunto de fondo es provocador e interesante: los derechos liberales no alcanzan para la emancipación. Según Bernard Williams (2012), los planteamientos de la teoría política normativa son enormemente vulnerables a los sesgos que los investigadores tienen, en virtud de

su posición social y sus privilegios. Aun cuando una investigadora haya nacido en el seno de una familia pobre y discriminada, su crecimiento profesional puede traer consigo estos sesgos, aun sin ella quererlo o saberlo.

La teoría crítica busca visibilizar, precisamente, esos problemas de fondo que no vemos cuando intentamos determinar cómo deben ser las instituciones y políticas que configuran nuestros sesgos. Así, nuestros planteamientos en teoría política normativa se exponen con frecuencia a este tipo de prueba de sospecha y realidad, provenientes de la teoría crítica. Williams (2012) llama a esto “la prueba de la teoría crítica”, y cree que complementa nuestros esfuerzos normativos.

Con Hernández Sánchez no tenemos un desacuerdo de fondo, sino de perspectiva: no es que sea equivocado creer que la discriminación se combate con un derecho “llave maestra”; más bien para que la estrategia de llave maestra sea sostenible a lo largo del tiempo y no se convierta en un obstáculo para la lucha en contra de la discriminación, tenemos que ver también el fondo y la profundidad del problema. Así, no es sólo que las personas discriminadas requieran una llave maestra para la ciudadanía. El asunto es que ésta en sí se halla configurada de manera que permite la creación y el sostenimiento de la discriminación estructural. La razón es que la estructura ambigua y pulverizada de la ciudadanía que describe la aproximación pluralista la hace vulnerable a que se reinstalen nuevas formas de exclusión, heredadas de las viejas maneras. Si no vemos esto, entonces la llave maestra sólo abre paso a nuevas formulaciones de la discriminación, como adelantaba Marx.

Cabe advertir, sin embargo, que no hemos contestado de manera categórica la objeción de Hernández Sánchez. Hasta ahora sólo hemos mostrado la posibilidad de que la ciudadanía sea vulnerable a los mecanismos de reciclaje de viejas formas de discriminación legal, que, si bien ya han sido prohibidas, se mantienen en uso social. Es necesario apoyar la analogía de la ciudadanía corrupta con un poco de teoría social, que es lo conducente en el siguiente capítulo.

## II. DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL COMO PROBLEMA DE CORRUPCIÓN

En el primer capítulo utilizamos analogías para señalar que las fronteras sociales de los grupos “más valiosos” se parecen a las fronteras políticas de los países desarrollados, en cuanto a su poder de exclusión y en tanto que las relaciones de opresión resultantes se parecen a figuras de servidumbre propias de la Edad Media y la Colonia. Eso, a su vez, nos permitió sugerir que la discriminación estructural parece una manera de ciudadanía viciada, y que por ello no es sólo un fallo operativo o institucional que impide tratar a la gente como iguales. Más aún, sugerimos que se trata de un tipo de forma de pertenencia especial, paralelo, alternativo y persistente, precisamente porque, a pesar de vivir de modo formal bajo instituciones igualitarias, de manera informal las personas tratan de recuperar y conservar ese tipo de privilegios que supuestamente la democracia liberal trata de erradicar. Aquí consideramos la objeción de Hernández Sánchez, quien afirma que el problema de la discriminación estructural es la violación de derechos, por lo que el derecho a la no discriminación es la llave maestra para que los grupos estructuralmente discriminados exijan la satisfacción de sus derechos. En contraste, nosotros sugerimos que eso nos devuelve a la visión de la discriminación como un problema de incumplimiento, pero en esta ocasión de las normas que protegen los derechos. Sin embargo, para hacer frente de manera satisfactoria a la

objección de Hernández Sánchez es necesario que expliquemos de qué manera la ciudadanía sería el *locus* de la opresión, al ser actualizada mediante la discriminación estructural.

La razón por la que no hemos contestado satisfactoriamente a la objeción de Hernández Sánchez es que hasta este momento sólo hemos establecido un conjunto de analogías y no un juicio, o cuando menos una conjetura informada acerca de la naturaleza de la discriminación. La analogía de los jóvenes privilegiados, que eran valorados de forma distinta en diferentes países, trasmite la importancia de los grupos y la pertenencia para entender la discriminación estructural. La analogía entre dos formas de servidumbre, el colonialismo y la discriminación contemporánea, muestra la intuición de que hay algo extraordinariamente malo en la discriminación, puesto que se parece a los arreglos sociales del mundo colonial. Por último, la analogía con la ciudadanía corrompida ilustra la importancia del trasfondo histórico local para entender los fallos de la ciudadanía democrática. Pero, con todo, hasta ahora sólo se trata de analogías. Y, claro, como dijimos, éstas únicamente transmiten conocimientos mínimos de un caso menos conocido a uno más familiar, pues nosotros ni estamos en la Colonia, ni existen los grupos coloniales; por el contrario, nuestros países latinoamericanos se han adherido todos al principio de ciudadanía que reconoce la igualdad, ante las instituciones y la ley, de todas las personas miembro de la sociedad.

La esperanza, como ya señalamos, es convertir las analogías en una conjetura acerca de la naturaleza de la discriminación estructural. En el primer capítulo analizamos la ciudadanía contemporánea en busca de las fallas que hagan posible la transferencia al presente de formas de opresión pasadas. Eso nos permite iluminar la naturaleza de la discriminación estructural como un mecanismo de supervivencia de la opresión a través, incluso, de las constituciones igualitarias. Ahora veamos si aclaramos cómo la analogía entre la corrupción y la ciudadanía nos ayuda a entender mejor la corrupción estructural.

## EL CONCEPTO DE CORRUPCIÓN

Comencemos por aplicar la interpretación conceptual —cuya naturaleza explicamos brevemente en la introducción—, al problema general de la corrupción para explorar las simetrías que existen con el problema general de la discriminación estructural. Aquí veremos que en el caso de la corrupción, al igual que en el de la discriminación, también existe la tendencia de confundir actos corruptos con la corrupción como un mal estructural —asunto similar a la confusión entre actos discriminatorios y discriminación estructural.

La interpretación conceptual asume que necesitamos demostrar la existencia de un objeto como concepto de manera que entendamos su significado, particularmente en los casos en que el objeto es el concepto, porque se trata de objetos sin existencia material como la justicia o el amor (Camacho y García, 2019). Para ver esto, cabe preguntarnos: ¿qué es exactamente lo que queremos saber cuándo inquirimos acerca de la naturaleza última de algo? La respuesta simple es que intentamos entender qué identifica al objeto como distinto de otros objetos que conocemos. Por ejemplo, cuando nos preguntamos sobre la naturaleza del derecho, no sólo inquirimos por una definición de derecho; lo que más nos interesa discernir es qué lo caracteriza en contraste con otros objetos de conocimiento y más particularmente qué lo distingue de los objetos que se le parecen más. El derecho se asemeja a la moralidad o a la costumbre. Saber cosas sobre la naturaleza del derecho nos ayuda a entender que éste es una forma de control social, pero distinta de la moralidad o la costumbre (Shapiro, 2011). Elaborar una interpretación acerca de esas distinciones nos ayuda a conocer distintos aspectos del concepto del derecho; en particular, a entender su identidad.

Tal investigación tiene implicaciones necesarias y contingentes, porque ésta no sólo es analítica. Por ejemplo, una implicación necesaria del concepto de derecho podría ser que éste se compone de

reglas. Esta implicación es, de alguna manera, tautológica o truista respecto del concepto de derecho: resulta aclaratoria, porque desempaca o expande lo que ya está contenido en el concepto mismo. Por otro lado, puede haber otras implicaciones que no estén incluidas en el concepto que examinamos, pero que sean informativas de sus límites y rasgos principales. Por ejemplo, sugerimos que la coerción no es un rasgo necesario, pero, aunque sea contingente, es terriblemente sugerente saber hasta qué punto y de qué manera el derecho depende de las amenazas creíbles de castigo.

La mayor parte de la gente cree que la naturaleza o identidad de la corrupción se halla en entenderla como actos de abuso para beneficio propio por parte de las personas que ocupan un puesto de autoridad, o como alguna forma de determinación cultural; como si las personas estuvieran socialmente determinadas a actuar de manera corrupta (Miller, 2017; Philip, 2006).

En el primer caso, la corrupción no se distingue de un problema de incumplimiento de normas que definen la autoridad del cargo que desempeña el presunto abusador. En el segundo caso, o se tiene una visión poco realizable de las ciencias sociales como deterministas de la misma manera que la física y la biología —en contraposición al constructivismo social que asumimos en el primer capítulo—, o bien simplemente se está diciendo lo obvio: que la corrupción es un fenómeno social que hay que investigar partiendo de un concepto de éste (Camacho y García, 2019). El primer sentido de corrupción como un problema de incumplimiento de normas, cuando menos sirve para referirse a los casos centrales: soborno, nepotismo o el uso de recursos para propósitos distintos a los previamente establecidos. El segundo, en el mejor de los casos, nos sirve para iniciar la discusión, pero no es informativo.

Lo anterior no debe sorprendernos. Como vimos, también existe una concepción simple de discriminación que sirve para navegar el mundo social y que la identifica con el incumplimiento de ciertas normas relacionadas con la igualdad y en particular con los derechos. Lo mismo ocurre con muchos fenómenos

cuya complejidad es estudiada por especialistas, pero que requieren una concepción accesible a todo público. Creemos que, para estudiar adecuadamente la corrupción, necesitamos un concepto más sofisticado.

La razón de buscar un concepto más técnico o fino es que hay casos que intuitivamente pensamos que son corruptos, pero que quedan fuera de la concepción de sentido común o, cuando menos, la conexión no es tan obvia como en los casos centrales. Seumas Miller menciona los siguientes: la policía fabrica evidencia con el fin de asegurar que se procese a un criminal conocido —no cabe ninguna duda de su culpabilidad—. Los médicos cierran filas negándose a testificar en contra de un colega acusado de negligencia. Un entrenador provee sustancias de dopaje para mejorar el desempeño de sus atletas. Un apostador soborna a un boxeador para que se tire en la pelea (Miller, 2017). En estos ejemplos no es claro cuál es el beneficio personal o quién es la persona que ocupa el cargo de autoridad relevante. Como resultado de examinar casos no centrales, la investigación conceptual busca tejer artesanalmente un concepto en el que quepan todas las instancias del fenómeno, sin que queden algunas fuera u otros fenómenos dentro del concepto. Dicho de otra manera, la interpretación conceptual busca determinar bajo qué principio o principios se explicaría normativamente la inclusión o exclusión de un caso a la lista de casos de corrupción.<sup>1</sup>

Diremos más acerca de la interpretación conceptual aplicada a la discriminación estructural en el tercer capítulo, cuando abordemos el desiderátum de la fidelidad. Por lo pronto, notemos lo que destaca Miller: que hay tantos tipos de corrupción como clases de instituciones y relaciones sociales que pueden ser corrompidas. También que hay tantos incentivos a la corrupción como flaquezas humanas —estatus, poder, adicciones, sexo— (Miller, 2017: 158).

---

<sup>1</sup> Para un examen a fondo de este tipo de interpretación conceptual, véase Schauer (2015).

Por lo tanto, no siempre es ilegal y no siempre es económica. Según Miller, siempre es un asunto moral o ético. Pero, entonces, ¿en qué consiste la inmoralidad de la corrupción?

Para proponer un concepto más técnico de corrupción, Miller establece sus propios desiderátums. En primer lugar, un buen concepto de corrupción debería aclarar su naturaleza institucional: más allá del carácter moral de las personas respecto de sus actos —lo que resulta un fenómeno moralmente relevante y diferente de los actos incorrectos en sí mismos—, se trata de ver la manera en la que esos actos desvirtúan el carácter moral de las instituciones (Miller, 2017: 159-60). En segundo lugar, debería aclarar el papel de los actos corruptos: para que el carácter moral de una institución sea desvirtuado se requiere de un corruptor que realice el acto, o bien alguien corrompido por una acción o de ambos (Miller, 2017: 162). En tercer lugar, Miller cree que el concepto mostrará que la corrupción consiste en actos que causan un daño institucional, porque se trata de un fenómeno moral causal o cuasi causal. Estos tres desiderátums tienen algunas implicaciones necesarias y obvias. Primero, una acción es corrupta sólo si el corruptor puede prever el daño que se realiza. Asimismo, los corrompidos no son necesariamente responsables por haberlo sido. Por lo tanto, debe haber una asimetría moral entre corruptores y corrompidos (Miller, 2017: 165). Finalmente, los ciudadanos en general pueden no ser funcionarios, pero en principio cumplen roles institucionales —votantes, beneficiarios, destinatarios, etc.—. Por lo tanto, necesariamente la corrupción implica corruptores y corrompidos en sus responsabilidades institucionales (Miller, 2017: 169).

Según Miller, el siguiente concepto satisface esos desiderátums:

Un acto *x* realizado por un agente *A* es un acto de corrupción institucional si y sólo si:

1. *X* tiene el efecto *Ep* de socavar o contribuir a socavar algún proceso o propósito institucional de una institución *I*, o tiene el efecto



- Ec de contribuir a minar o devaluar el carácter moral del agente B en tanto que B desempeña un papel institucional en I.
2. Cuando menos una de las siguientes es verdadera:
    - a. A cumple un rol en I y al hacer X, A quería o preveía E1 y/o Ec; o bien A debería haber previsto E1 y/o Ec.
    - b. Hay cuando menos alguien que cumple un rol en I, el agente B, tal que B pudo haber evitado Ec si B hubiera querido (Miller, 2017: 171).

Al especificar de esta manera el concepto de corrupción, Miller logra explicar cómo una institución que tiene un fin legítimo —moralmente justificable—, puede ir perdiendo ese carácter moral como resultado de la conducta de las personas que forman parte de su organización y funcionamiento. En ese sentido, la corrupción es un fenómeno moral, pues depende necesariamente de una explicación basada en principios o estándares morales del estado ideal o cuando menos íntegro de una institución.

Es muy atractivo que el concepto ilumine la naturaleza necesariamente moral del fenómeno de la corrupción, pero el problema es que este concepto no explica en qué consiste lo especial o particular de una manera de socavar el propósito legítimo de una institución, que sea identificable con la corrupción y no con otras maneras de producir el mismo efecto, como la procrastinación, la falta de recursos o la simple incompetencia (Camacho y García, 2019). De ese modo, el concepto de Miller presupone lo que debería capturar: que sabemos exactamente qué es la corrupción en contraste con otras formas de incumplimiento de reglas. En ese sentido, su concepto no satisface en realidad el tercer punto de sus propios desiderátums: no aclara la naturaleza moral del daño o perjuicio institucional.

Hemos dicho que la idea de que la corrupción sea cultural es improbable o poco interesante. Pero apuntaría en la dirección correcta: quizás a lo que la gente se refiere es a que la corrupción es un tipo de mal que trasciende los actos de las personas, persistente

y generalizado a lo largo de la historia y en distintos niveles de organización: desde la familia y las organizaciones privadas hasta las instituciones gubernamentales básicas de la sociedad. En ese sentido, interpretamos un acto como corrupto, no por su propia naturaleza —como sugiere Miller—, sino más bien como parte de un patrón de actos, que, aunque puedan ser variados y diferentes entre sí, tienen un mismo efecto en la sociedad en su conjunto.

Sin duda, hasta ahora nos hemos referido al carácter estructural de la discriminación de manera analógica —hablando de los jóvenes viajeros y sus parejas— o de manera simple como el tipo de problema que afecta ampliamente a las instituciones políticas, económicas y sociales de una comunidad política en varios o todos sus niveles de organización. Quizás los problemas estructurales aparecen como destino, naturaleza o determinación en la voz popular, porque no se puede atender el problema en una de sus partes sin ocasionar nuevos conflictos, pues el asunto tiene que atenderse en su totalidad. Eso provoca que sea difícil actuar, aun con buenas intenciones, sin sostener y reproducir el propio fenómeno. Desde la perspectiva limitada y breve de una vida humana, estos fenómenos sociales profundos parecen determinados o parte de la naturaleza de las cosas, aunque no lo sean en realidad.

Al desvelar el misterio de los problemas estructurales, Sally Haslanger encuentra que no se trata de destino ni de determinismo social, sino de que lo que llamamos cultura; una tecnología social que permite transmitir información de una generación a la siguiente. Muchos de nuestros actos se dan según las pautas establecidas por esa información, por ejemplo, lo que significa ser hijo o lo que implica amar románticamente a alguien requiere que actuemos de cierta manera y nos abstengamos de actuar de otras. Las instituciones, hechas de reglas que discutimos antes, también se establecen dentro de estas pautas.

Así, esta información nos permite socializarnos y navegar el mundo social. Dentro de estos bloques de información acerca de quiénes somos, cómo pertenecemos, qué le debemos a las demás

personas y qué nos es debido, están también los que Haslanger llama esquemas y recursos. Un esquema es un bloque de conceptos y normas que especifican los significados sociales (Haslanger, 2012: 4-6). Los recursos son cosas materiales o inmateriales a los que la sociedad les atribuye algún valor concreto o simbólico. Mediante aquéllos se materializan los esquemas. Por ejemplo, en México, las universidades privadas les cobran a los alumnos una colegiatura que representa el costo del trabajo de sus profesores, el mantenimiento de la institución y el uso de los materiales didácticos. Pero la mayor parte de los recursos, en este caso los libros y los artículos que utilizan las personas estudiantes no pagan derechos de autor y la mayor parte del personal docente no es de tiempo completo, por lo que sólo recibe la retribución correspondiente a las horas aula, sin que nadie les remunere el tiempo de preparación, de evaluación y seguimiento. Los recursos recolectados por la universidad que no pagan los derechos de autor y las horas de trabajo antes y después de clase del personal docente son retenidos por las universidades en forma de ganancias netas. El punto central es que este esquema de recursos está tan extendido en la sociedad que, aunque no haya nada de malo en ir a la universidad o enseñar en una, al hacerlo sostenemos sin escapatoria una estructura moralmente cuestionable. Así pues, la interacción entre esquemas y recursos se manifiesta a través de normas, hábitos, convenciones y reglas sociales, tal y como estudiamos antes, en el primer capítulo.

Lucero Fragoso ejemplifica esto con el famoso caso de “la línea”, que sucedió en 2015. Se trataba de una línea telefónica en la que los empresarios negociaban con las aduanas guatemaltecas un cobro menor de impuestos, a cambio de un soborno (Fragoso, 2023). La estructura de este impuesto paralelo estaba tan extendida que la vicepresidenta y el mismo presidente de Guatemala estaban implicados. Fragoso explica que en ciertas sociedades los esquemas establecen la normalización de conductas en los puestos públicos —altos y bajos— que identificamos como corrupción. Los esquemas comparten la idea de que tener un trabajo gu-

bernamental incluye la prestación de obtener recursos adicionales a los establecidos por las normas y reglamentos de la función pública, aún a costa del erario. En este caso, el elemento principal es entonces el puesto público y su jerarquía, así como las conexiones sociales y la propia “línea”. La extensión, persistencia y ubicuidad de los esquemas, así como la necesidad e importancia de los recursos que los reafirman y sostienen son los que producen esa sensación de inexorabilidad. Fragoso ejemplifica esto con palabras del entonces presidente de Guatemala, Otto Pérez Molina: “Aquí podríamos poner a monseñor y el pobre monseñor no podría controlar toda la corrupción que hay por el mismo sistema [...]. Lo único que está haciendo el sistema es arrastrarnos y por mucho que hagamos, por el gobierno que llegue [*sic*] no va a poder, de verdad, no va a poder” (Fragoso, 2023).

El punto central es que el concepto de Miller permanece indiferente a todo el contexto social que nos permite entender un acto de incumplimiento con efectos institucionales como un acto corrupto. Pero consideremos, en contraste, el siguiente concepto en el que entendemos los actos como corruptos, sólo si pertenecen a un patrón de conductas dentro de un esquema de recursos que establece reglas paralelas a las que legítimamente crean y mantienen a las instituciones (Camacho y García, 2019).

Un acto *X* realizado por un agente *A* es un acto de corrupción institucional si y sólo si *X* es parte de un patrón de conducta del mismo tipo *X*1, *X*2, *X*3... *X**N*, que en conjunto pertenecen a un esquema de recursos —estructura— que socava la validez de las normas constitutivas de sus funciones definitorias —que moldean la naturaleza, forma, propósitos y servicios proveídos— de una institución legítima *LI*. La validez de las normas constitutivas de *LI* es socavada cuando alguna de las siguientes condiciones es verdadera.

- i) *X*1, *X*2, *X*3... *X**N* establecen normas paralelas —reglas sociales o convenciones— que compiten con la autoridad

de las reglas que configuran la naturaleza, el propósito y el servicio de una institución legítima (IL). El daño a la validez de las reglas constitutivas de IL socava la capacidad de IL de realizar sus funciones definitorias.

- ii)* X constituye un abuso de poder o de autoridad por parte de un funcionario, según lo descrito en las normas constitutivas de las funciones definitorias.
- iii)* A cumple un rol institucional, aunque no sea funcionario.

Este concepto contiene otros que a su vez pueden resultar enormemente polémicos en la ética normativa. Para nuestros fines, sin embargo, “legitimidad” se refiere solamente a la virtud de las normas o las instituciones de estar moralmente justificadas (Williams, 2012: 76). La validez de una norma son las condiciones que hacen de esa norma vinculante un sistema de normas (Shapiro, 2011: 4). El punto central para nosotros es notar, en primer lugar, que este concepto no sólo explica la naturaleza moral de la corrupción —como el de Miller (2017)—, sino que descifra en qué consiste la corrupción misma, identificándola como un mal, o daño a las normas institucionales. En segundo, que este concepto explica que los actos son corruptos, sólo en la medida en que el mal estructural nos permita interpretarlos como tales. Finalmente, que este concepto establece que cuando un ámbito de la vida pública se encuentra corrompido, la mayoría de las veces quiere decir que tenemos que seguir un camino paralelo para conseguir nuestros objetivos.

En vez de hacer lo que marca la ley o los trámites requeridos por las instituciones, sobornamos, usamos la influencia de nuestros amigos o conocidos, extorsionamos o coaccionamos a los funcionarios públicos o a las personas responsables. Ambas estructuras, la legítima y la corrupta, coexisten y compiten por la obediencia, cumplimiento o conformación de la conducta de aquellas personas sujetas a su jurisdicción o dominio de aplicación. De esa manera, vivir en una sociedad corrupta significa precisamente que, con

frecuencia, hay que decidir entre guardar las reglas legítimas o las reglas paralelas, para cumplir con las obligaciones o acceder a un derecho. Así pues, este concepto no necesariamente desplaza al de Miller, sino que lo complementa, al explicar la dimensión moral del perjuicio o daño que producen los actos corruptos. De ese modo, ambos conceptos juntos cumplirían con los desiderátums de Miller (2017).

### *Ciudadanía corrupta*

Hay que recordar que la ciudadanía también es una estructura institucionalizada y, en esa medida, vulnerable a la corrupción. Según lo discutido en el capítulo anterior, parece que la ciudadanía extiende fronteras no sólo al exterior, sino también al interior mismo de la comunidad, mediante los grupos de “distinto valor” acerca de los que ya hablamos. En el tercer capítulo sugerimos que la última frontera interna y externa estaría fortificada alrededor de los grupos más privilegiados, que son los que disfrutan plenamente de todos los derechos y prerrogativas que la ciudadanía aspiracional puede ofrecer; y para quienes incluso las fronteras internacionales son porosas.

En el primer capítulo observamos que, aunque la explicación aspiracional de ciudadanía es convincente normativamente, resulta difícil reconciliarla con la visión de discriminación estructural que hemos dibujado hasta ahora. ¿Cómo es posible que convivan al mismo tiempo la ciudadanía que requiere que las personas reciban igual consideración y sean tratadas como semejantes, y las prácticas sociales que perpetúan el privilegio de nacimiento colonial, preservando un conjunto de obstáculos para las personas que no pertenecen a ese grupo? Una posibilidad es argumentar que, en la práctica, vivimos bajo un sistema institucional de ciudadanía corrupto y que la ciudadanía democrática aspiracional sólo es un lujo en el papel, que existe parcialmente en la realidad de apenas un puñado de personas.

Si, como argumentamos, es cierto que la ciudadanía contemporánea es particularmente vulnerable a la corrupción por los espacios de exclusión que de manera consistente abre cada vez que establece espacios de inclusión, entonces la ciudadanía corrupta asentaría un entramado de normas (reglas sociales, convenciones y hábitos discriminatorios) que permearían en lo público, lo político, lo social y lo privado, reclamando obediencia en la vida pública, institucional y cotidiana; a tal punto que llegaría a establecerse otra ciudadanía paralela: una institución de desvalorización de las identidades. De ese modo, no habría contradicción o ambigüedad alguna. La ciudadanía democrática aspiracional y la ciudadanía corrupta serían dos sistemas de normas distintos que coexisten y compiten por la obediencia y lealtad de las personas ciudadanas.

Para buscar apoyo a nuestra especulación, utilizaremos las aproximaciones interpretativas de la fenomenología y la dialéctica. También nos apoyaremos de nuevo en la investigación o análisis conceptual. Extendamos ahora las consideraciones sobre la diferencia entre actos corruptos y corrupción estructural al concepto de discriminación estructural.

#### EL CONCEPTO DE DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL

Para nosotros, el tipo de investigación conceptual que ensayamos con la corrupción estructural es útil precisamente porque necesitamos saber qué es lo que caracteriza a la discriminación estructural, en contraste con meras fallas al cumplimiento de las reglas de un sistema de cooperación social igualitario. Si la discriminación estructural fuera solamente una manera de hablar de las violaciones a la igualdad, entonces no necesitaríamos un concepto de ésta. Tampoco requeriríamos una teoría para entender la discriminación, pues ya contamos con teorías familiares acerca de la igualdad y la ciudadanía (Rawls, 1971; Dworkin, 1981; Cohen, 2009). Pero si la discriminación fuera un tipo de conducta que no puede reducirse

al daño que hacemos cuando violamos las reglas que protegen la igualdad de las personas, entonces requerimos una interpretación de ese concepto que nos permita entender la diferencia. Esto es, determinar qué es lo que hace a los casos de discriminación estructural efectivamente casos de este fenómeno y no de otros. Esto también mostrará que la discriminación estructural no es sólo una manera de hablar de la opresión, sino que es un tipo de opresión especial.

Recordemos lo que explicamos en el primer capítulo sobre la opresión. Partíamos de la analogía con la sociedad medieval y colonial, en las que la propia sociedad se sostenía por relaciones grupales caracterizadas por la fuerza, el control, la violencia o la presión ejercidas por grupos formados por personas cuyas vidas valen en sí mismas, sobre los grupos de personas cuyas vidas importan sólo por su servicio. Como se trata de relaciones institucionalizadas en la vida medieval y colonial, la opresión establece límites para que una persona pueda desarrollar una vida plena y buena (Young, 1990: 37).

Ahora bien, en el primer capítulo sugerimos que la persistencia en nuestras comunidades políticas de esas relaciones opresivas se debe a que éstas han encontrado formas de sobrevivir en nuestras relaciones sociales, aunque la institución de la ciudadanía aspiracional formalmente las prohíba. Pero esto nos puede llevar a pensar con facilidad que, en realidad, hablamos del mismo fenómeno, es decir que la opresión y la discriminación estructural son la misma cosa. En ese sentido, cabría distinguir entre actos discriminatorios, como el fenómeno individual de tratar de manera moralmente incorrecta a otras personas que pertenecen a ciertos grupos históricamente discriminados, del fenómeno estructural de la opresión (Young, 1990: 196).

Iris Marion Young es una partidaria de esta distinción conceptual porque, según ella, para combatir el fenómeno de la discriminación mediante leyes e instituciones, debemos concentrarnos en los daños que sufren las personas y sus consecuencias, y ello



necesariamente hace que el acto discriminatorio sea el dato moral esencial. En ese mismo sentido, Jesús Rodríguez Zepeda (2006: 125) sostiene que una sociedad legítima, o bien ordenada, debe contar con un derecho que proteja a las personas de no ser discriminadas. Esto establece obligaciones a los Estados de crear el marco jurídico e institucional apropiado para que la discriminación sea prevenida y, a la postre, eliminada.

Según Rodríguez Zepeda, que es de filiación o tendencia “dañista”, lo que distingue a la discriminación de otros males estructurales es precisamente el rasgo de sentido común que invocábamos al inicio: que la discriminación es un daño al acceso a oportunidades y a la protección efectiva de derechos por ser miembro de un grupo que es víctima de prejuicios y estereotipos negativos. A este respecto, la discriminación es la vulneración a un derecho fundamental que tiene la persona de “ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitraria, de tal modo que se le haga posible el aprovechamiento de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles” (Rodríguez, 2006: 29).<sup>2</sup>

Abundaremos en el cuarto capítulo acerca de si el daño está relacionado necesariamente con el concepto de discriminación, pero por el momento concentrémonos en ver cómo este entendimiento de la discriminación soslaya su naturaleza estructural. Consideremos, como ejemplo, los privilegios de los muchachos de nuestra analogía del primer capítulo. A pesar de que la mera idea de tener privilegios por nacimiento ha sido desechada prácticamente por todas las democracias liberales que son repúblicas, porque la ciudadanía se asocia con la igualdad, la participación y la trans-

---

<sup>2</sup> La formulación incluye una cláusula que permite la acción afirmativa: “siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para reponer o compensar el daño histórico y la situación de debilidad y vulnerabilidad actuales causada por prácticas discriminatorias previas contra su grupo” (Rodríguez, 2006: 29).

parencia; parece, sin embargo, que la ciudadanía contemporánea no sólo no ha eliminado el privilegio, sino que ha actualizado sus formas y manifestaciones para continuar durante el siglo XXI (Bosniak, 2006). Hay que recordar las lecciones de aquella analogía: somos objeto de discriminación dependiendo de nuestra posición social y ésta es relativa a cada comunidad política o social, por lo que existen grupos local y globalmente privilegiados y otros globalmente despreciados (Di Castro, 2010).

Si esto es así, quiere decir que coexisten formas de ciudadanía igualitaria —aspiracional— con formas de membresía no igualitaria, parecidas a las que conocimos antes de la fundación de las repúblicas y los derechos humanos. Esto es posible, como vimos, gracias a la ambigüedad de la ciudadanía que, al mismo tiempo, significa la aspiración por la igualdad y la apertura de espacios de exclusión. Hablamos de formas de membresía o pertenencia que asociamos con la Edad Media y la Colonia, en las que, por nacimiento, algunas personas adquirirían privilegios enormes que también, por nacimiento, les eran negados a la mayor parte de la población. El concepto de discriminación como daño a los derechos no da cuenta de esa realidad, precisamente por la naturaleza persistente, generalizada y estructural de la discriminación, que sobrevive al lenguaje y la protección de los derechos.

Sin embargo, esta respuesta no es del todo satisfactoria, pues, en realidad, lo único que nos dice es que existe una fuerte relación entre los actos discriminatorios y el fenómeno estructural; mas no nos señala aún lo que sostenemos: que hay una forma especial de opresión, distinta de otras formas, que denominamos discriminación estructural. Por ejemplo, Rodríguez Zepeda da cuenta también de la naturaleza estructural del fenómeno de manera paralela a su importancia legal y jurisdiccional, relativa al daño a los derechos y oportunidades. Para él, desde la perspectiva estructural, la discriminación trasciende la voluntad y los actos de los individuos mediante un conjunto de relaciones sociales de diferenciación y dominación, es un fenómeno de orden sociosimbólico y lingüís-

tico que opera sobre todo en la estructura básica de la sociedad —sus principales instituciones sociales, como el sistema educativo, sanitario, laboral y de justicia retributiva— (Rodríguez, 2006: 128-130).

Al parecer, el problema aquí es que no resulta obvio cómo podemos relacionar, en un mismo fenómeno, la discriminación como vulneración de derechos y la discriminación como problema estructural, sin caer en la vacua afirmación de que la primera constituiría el problema institucional y la segunda su trasfondo cultural. Después de todo ya vimos, con el concepto de corrupción, que ésta es una forma inadecuada o, cuando menos, incompleta de referirse a los fenómenos estructurales. Ello no significa que tratemos lo cultural como dado e incorregible, de manera que el Estado quede sin responsabilidad. Al contrario, el entendimiento del trasfondo cultural es importante para entender el contexto social en el que los actos discriminatorios ocurren (Rodríguez, 2006: 119-120). Pero para Rodríguez Zepeda, desde el punto de vista normativo, ese correlato descriptivo que proporciona la dimensión social es sólo el marco en el que se dan las interacciones institucionales —en los subsistemas laboral, educativo y de salud, principalmente—, que son las relevantes para estudiar el daño a los derechos de las personas.

Esta visión es, sin embargo, insatisfactoria, porque, tal y como ocurría con las visiones de sentido común de corrupción, equivale a decir lo mínimo acerca de la discriminación: que es un fenómeno social, que los actos discriminatorios están relacionados de cierta manera con ese fenómeno social y que dicha relación es precisamente la que debe investigarse para arrojar luz a la naturaleza del fenómeno; pero todo sin abundar en la naturaleza de esa relación. Para abordar lo aún no estudiado en la cultura, es necesario un concepto de discriminación que englobe no sólo las consecuencias adversas del daño o perjuicio especial que genera la discriminación, sino que relacione ese daño o perjuicio con principios que aclaren qué hay de malo con ese daño o perjuicio, y con una ex-

plicación acerca del funcionamiento de la discriminación. Pero, al hacerlo, como ya lo veremos, otras interacciones discriminatorias que no necesariamente involucran el daño a los derechos emergen como relevantes.

Quizá una manera de obtener claridad sobre si la opresión subsume o no a la discriminación en su concepto es especificar ejemplos de opresión. Young considera que la explotación, la marginación, el desempoderamiento, el imperialismo cultural y las violencias son las formas de opresión más comunes en las sociedades que nos son familiares. Descomponer la opresión en estas instancias permite distinguir con mayor claridad quién y de qué forma está siendo oprimida (Young, 1990: 74). Detallemos un poco más, para ver cómo la discriminación estructural no se subsume en ninguna de estas formas:

1. La explotación se refiere al proceso de transferencia de los frutos del trabajo de un grupo social en beneficio de otro (Young, 1990: 88).
2. La marginación, en cambio, denota los impedimentos que los grupos pueden sufrir para participar y beneficiarse de la economía de una comunidad (Young, 1990: 44).
3. El desempoderamiento nos permite ver de qué manera las personas son desprovistas de la capacidad y la libertad de participar en la toma de decisiones que les conciernen profundamente; como en aquellas sobre sus condiciones de vida, su desarrollo o su cuerpo (Young, 1990: 88). Eso nos hace vulnerables a la dominación: la vida transcurre bajo la voluntad arbitraria de otras personas.
4. El imperialismo o neocolonialismo cultural se refiere a la imposición de la cultura de un grupo sobre otro. Esto hace que las personas pertenecientes a un grupo pierdan la capacidad de explicar su condición a partir de sí mismos, y sólo definen su condición a través del discurso del grupo que los domina (Young, 1990: 102).

5. Finalmente, las violencias nos señalan los abusos físicos y mentales sistemáticos que un grupo padece frente a otro.

Es fácil ver cómo todas las instancias de la opresión estarían íntimamente relacionadas en un contexto social dado. La falta de empoderamiento daña la autonomía y el control que una persona tiene sobre su existencia, haciéndola susceptible a la dominación. Ésta impide que las personas atribuyan valor a sus vidas desde sí mismas y las hace susceptibles a entenderse e interpretarse a partir del discurso de los grupos que las dominan. En estas condiciones de falta de autoestima, los grupos son enormemente vulnerables a la explotación, pues su valor y manera de entenderse y autointerpretarse estaría perfectamente acotada por el grupo dominante. La marginación vuelve estable esta condición, pues las personas sólo se integran al mercado y la economía en la medida en que el grupo que los domina lo determine para su beneficio. Pero lo no tan evidente es que, en todos los casos, la opresión se da entre grupos dominantes y grupos dominados, creando así el desequilibrio de poderes característico de la opresión. Esto, sin embargo, no nos dice nada del tipo de dominación que se da entre los grupos. Pero presumiblemente hay distintos tipos de poder y, en consecuencia, distintas maneras como se relacionan entre sí las diferentes caras de la opresión.

Pensemos en las analogías de la Edad Media y la Colonia. Como ya vimos, en el Medievo los siervos, para obtener protección ante los bandidos, tenían que someterse a un caballero o conde, y rendir tributo con su trabajo a cambio de dicha protección. En esas condiciones de servidumbre, el tributo apenas dejaba tiempo para dormir y algo para comer. Es decir, la nobleza tenía el poder de acceso a las vidas e, incluso, a los cuerpos del resto de la población. También tenía el poder de determinar los rasgos del discurso que les permitían a los grupos dominados su condición y situación en la sociedad. Frye (1983: 103) distinguía estos dos tipos de poder: el poder de acceso y el de determinación. El primero

permite o facilita distintos tipos de control sobre la persona. El poder de determinación posibilita el control sobre el discurso (Frye, 1983: 107).

Como hemos visto, este tipo de relación de dominación se acrecentó en la Colonia, cuando los pueblos conquistados eran vistos como poseedores de humanidad en un grado menor o incompleto. Esto significa que los cuerpos y las personas de los conquistados eran casi completamente accesibles a los conquistadores, y que estos últimos determinaban el discurso dominante en el derecho, las instituciones y la sociedad para denominarlo todo, incluyendo las identidades de los conquistados y cómo se entendían a sí mismos a partir de la idea de que la estratificación era “natural”, gracias a que las personas no eran iguales.

De este desequilibrio entre el poder de acceso y el de determinación, lo importante para nosotros es subrayar, como de modo célebre destacó Foucault (1977 y 1979), que con la fundación de las democracias liberales y de la ciudadanía democrática las formas de poder cambiaron sustancialmente, de manera que, en vez de verse concentradas sólo en la autoridad del monarca o del Estado, se dispersaron capilarmente a lo largo y ancho de la sociedad (Foucault, 1977: 26). Así, el poder no sólo se vuelve coercitivo, prohibiendo ésta o aquella conducta; sino que, sobre todo, se torna productivo: “El poder crea, produce la realidad, produce dominios de objetos y rituales de verdad” (Foucault, 1977: 194). Una de las cosas que el poder de determinación alcanza es la construcción del sujeto, sometiendo a las personas a distintas formas de moldeamiento social o socialización (Foucault, 1980: 98). Los sujetos regulados por esas estructuras sociales son formados, definidos y luego reproducidos por los requerimientos de esas estructuras, lo que vuelve anticuado lo que hemos designado como el poder de acceso (Butler, 1990: 2). Por ejemplo, el poder de determinación se transmite a través del discurso de género que vemos en las prácticas de los cuerpos femeninos, como las dietas, las limitaciones de espacio y movimiento (Bartky, 1990: 65). También se difunde a través

del discurso de la salud, indicándonos cuidar nuestro peso, ir al gimnasio y hacernos una revisión médica anual. La fractura y disipación del poder de determinación es importante para nosotros, porque lo que este tipo de análisis posestructuralista de la dominación revela es que la discriminación estructural no es idéntica a la opresión, precisamente porque aquella es el tipo de pertenencia social característica de nuestro tiempo, junto con esta fragmentación y disipación del poder político en el poder social. Esto necesita explicarse, porque es central para lo que nos interesa exponer.

En la Colonia, el poder soberano estaba concentrado en la Corona, que, a través de sus leyes, buscaba la imposición del cristianismo como religión única y marco de interpretación de la realidad, así como la asimilación de los pueblos conquistados, en la forma de pertenencia altamente jerarquizada, lo que le permitía a la Corona extraer riqueza de las tierras y del trabajo (Martínez, 2010). El punto central es que la forma de pertenencia estaba sancionada por la ley, es decir, era legal; pero también estaba justificada por la visión dominante del mundo, como ya decíamos, en la que los españoles estaban moralmente autorizados a darle patria y Dios a los indígenas. Esta organización social, basada en esa forma de pertenencia jerarquizada, fue prevalente en el mundo hasta el siglo XIX.

En general, las personas sin privilegios ni poder pertenecían a grupos específicos, caracterizados por alguna forma de servidumbre: desde la esclavitud, en su caso más extremo, hasta otras maneras de trabajo forzado, como las que eran impuestas para los campesinos y los artesanos (Anderson, 2014). Se estima que, hasta la mitad del siglo XVIII, más o menos el 95% de la población mundial trabajaba de manera forzada bajo alguna forma de servidumbre institucionalizada: esclavitud, peonaje, corvea, etc. (Drescher, 2009). Por su parte, las personas con privilegios pertenecían a otros grupos, como los duques, condes y marqueses, que se caracterizaban por ser libres y no estar sometidos a las instituciones del trabajo forzado. Pero, como vimos en el primer capítulo, esta forma de

pertenencia desapareció del ámbito legal y político con las cartas de derechos, las declaraciones de independencia y la generalización de la ciudadanía democrática.

Ahora bien, lo que sugerimos en ese capítulo es que tal forma de pertenencia no desapareció del todo, sino que se instaló y generalizó en el ámbito de lo social. Así, aunque formalmente pertenezcamos a la comunidad política basada en la igualdad moral y de derechos legales, somos parte de la sociedad de manera jerarquizada, según este sistema de pertenencia paralelo que, aunque no recurre al poder coercitivo del Estado, emplea el poder de determinación. Sostenemos que la discriminación estructural es una forma de opresión que se distingue de las “convencionales”.

La opresión se mantiene mediante un sistema de pertenencia soportado a través de las formas de poder de determinación, que forma grupos con mayor o menor valor social. Antes del advenimiento de la ciudadanía democrática aspiracional, el sistema de pertenencia jerarquizado y no igualitario funcionaba política y legalmente. Ahora el sistema de pertenencia jerarquizado y no igualitario funciona a través de la discriminación estructural, que a su vez cohabita con la ciudadanía democrática. Dicho de otra manera, si la opresión en nuestros tiempos se caracteriza por el uso de un poder de determinación, discursivo, de forma preponderante, que no necesariamente está concentrado en las instituciones, la forma de opresión característica de nuestro tiempo entonces es la discriminación, porque el poder político se basa en formas de pertenencia social paralelas a las formas de pertenencia de la ciudadanía democrática. Si la discriminación estructural se entiende como una forma paralela de pertenencia en la forma de ciudadanía corrupta, entonces su concepto no se reduce por completo al de opresión convencional. La discriminación estructural se trata del sistema de ciudadanía paralelo y compite con la ciudadanía aspiracional legal.

Emerge ya un concepto de discriminación estructural con el potencial de satisfacer el desiderátum de la identidad. La discrimina-



ción estructural es una forma de pertenencia social que determina cómo una persona es miembro de la sociedad. Dicha pertenencia es impuesta a través del poder de determinación, incluyendo el poder discursivo, y ya no a través del poder político. Es, entonces, una manera de pertenencia social que distribuye el valor social entre distintos grupos. Una persona pertenece a la sociedad a través de su pertenencia a un grupo minorizado o privilegiado. El sistema de pertenencia es complejo, pues admite la interseccionalidad de esos grupos de pertenencia. El valor social, a su vez, está relacionado con el acceso diferencial a recursos simbólicos y materiales. Esta noción cumpliría con el desiderátum de la identidad, porque el concepto de discriminación estructural no colapsa en el concepto que más se le parece: el de opresión convencional. La discriminación estructural es una de las caras de la pertenencia que sostienen la opresión, mas no es el único.

### III. REALIDAD INTERNA Y EXTERNA DE LA DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL

A partir del entendimiento que alcanzamos en el segundo capítulo sobre la idea de “corrupción estructural” y de lo que aprendimos acerca de la ciudadanía contemporánea en el primer capítulo, en éste volveremos al desiderátum de la “continuidad” para recopilar elementos que a la postre nos permitan contestar la objeción de Mario Hernández Sánchez (2022) que antes expusimos. Hay que recordar que, según nuestros desiderátums planteados en la introducción, verificaremos que existe algún tipo de continuidad entre los arreglos y prácticas sociales históricas y los que ahora nos preocupan. Pero también mostraremos que la continuidad es explicativa acerca de la naturaleza de la discriminación, por lo que hemos de evidenciar que el concepto de discriminación estructural satisface también el desiderátum de la “identidad”, de manera que nos diga cuál es la naturaleza de la discriminación incorrecta que la vuelve moralmente impermissible; sin colapsar en otros conceptos, como el de opresión convencional, que ya revisamos. Eso nos permitirá mostrar, adicionalmente, cómo la insistencia de Hernández Sánchez en los derechos se complementa con nuestro concepto de discriminación estructural.

Creemos que la vía apropiada para afrontar este desiderátum de la “continuidad” es utilizar las aproximaciones de la fenomenología y la dialéctica, pues la discriminación estructural no sólo es

algo que se puede mirar en las relaciones sociales, sino que se tiene que interpretar en la experiencia de los sujetos a través del tiempo y la historia. La fenomenología intenta unir la parte observable de un fenómeno con una interpretación coherente y consistente acerca de lo que estaría ocurriendo en la parte no observable, es decir, la experiencia y la subjetividad.<sup>1</sup> La dialéctica mostrará cómo funciona ese entendimiento conjunto a lo largo del tiempo.

Hay que recordar que, según la incorregibilidad (Taylor, 2010),<sup>2</sup> pueden existir diversas interpretaciones acerca del fenómeno interno o de lo que ocurre en la conciencia; pero con el lenguaje de contraste las podemos comparar, dependiendo de la capacidad explicativa del recuento que hagamos de los fenómenos externos. Por ejemplo, la música es un fenómeno físico observable en la vibración de las ondas del aire y de otros objetos. Son medibles la longitud de onda, los intervalos, los ritmos y los silencios, pero no podemos observar directamente la experiencia que tienen de la música Julia o Francisca. Tenemos que contrastar las narrativas de las experiencias.

Ahora veamos cómo funcionaría esto en el estudio de la discriminación. Para ello comencemos con la parte observable del fenómeno, para ver si las formas de maltrato coloniales se transmitieron de alguna manera a las sociedades del México moderno. Resulta claro que tal investigación empírica sería muy extensa, inabarcable para este estudio. Siendo así, apenas usaremos un ejemplo como

<sup>1</sup> Por cierto, esta necesidad de sustituir la realidad que queremos estudiar por elementos que manejemos para generar conocimiento no es exclusiva de las ciencias sociales. En las ciencias naturales también hay muchos casos en que no es observable el fenómeno de manera directa, como es el caso de la física de partículas y los objetos muy lejanos en el espacio. En esos casos, también se genera conocimiento utilizando elementos sustitutos, como interpretaciones y conceptos. En el siguiente apartado veremos cómo interpretamos los sucesos o fenómenos sociales, como problemas sociales, y no sólo como datos sin significado moral alguno.

<sup>2</sup> Véase la Introducción.

botón de muestra. Tomaremos un registro fílmico, a sabiendas de que podríamos acudir a registros históricos, o a la literatura o a la hemeroteca. El cine nos da una idea de la manera en la que, tanto en el pasado como en la actualidad, el desprecio que los grupos dominantes exhiben por los grupos de personas excluidas y discriminadas incluye la práctica de no considerar como legítimas las expresiones de estos grupos acerca de sus propios intereses y hasta de sus subjetividades.

En el documental sobre el Centro de Educación Indígena *Kherendi Tzitzica Flor de las Peñas* (1938), ordenado por el aparato propagandístico del presidente Lázaro Cárdenas, se distingue entre ciudadanos en acto y ciudadanos en potencia (Ortega, 2017). Las personas criollas blancas educadas forman parte de la ciudadanía conectada con el proyecto del México moderno, son acto; mientras que las personas indígenas tienen la membresía mexicana, pero no son ciudadanas más que en potencia (Rodríguez, 2019). Bien dice Patricia Escandón (2012: 110) que: “fueron los mismos liberales quienes más adelante se empeñarían ya no en incorporar al indígena al resto de la comunidad política mexicana, sino más bien en desaparecerlo o diluirlo, por su renuencia a abandonar sus formas tradicionales de vida, para ‘modernizarse’ y ‘ciudadanizarse’. A tales efectos idearon el fomento de inmigración masiva de extranjeros, aunque estos planes no prosperaron”.

Las personas indígenas reciben de la educación pública la orientación para reconfigurar los rasgos de su cultura que son valiosos para el proyecto de construcción nacional y, al mismo tiempo, son asimiladas al México moderno en potencia (Rodríguez, 2019: 205). También podemos recurrir al texto de Lucero Frago (2017), en el que analiza los discursos discriminatorios de tres películas: *Amarte duele* (Sariñana, 2002), *¿Qué culpa tiene el niño?* (Loza, 2016) y *Los caifanes* (Ibáñez, 1967), en las que se encuentra una constante: no es importante que las voces de las personas que no pertenecen al grupo dominante se integren a la deliberación pública. La razón es que el desprecio del grupo dominante a los

grupos discriminados “inhibe la capacidad de las personas de dotar de significado su contexto mediante el discurso; al ser oídas apenas, desde los referentes del poder y los prejuicios” (Fragoso, 2017: 489). Al igual que en *Flor de las Peñas*, las películas que analiza Fragoso naturalizan la visión del grupo privilegiado, que es de conmiseración por los grupos minorizados. Pero esa visión compasiva y condescendiente tiende a perpetuar el *statu quo*, porque no ataca los estereotipos, sino que se basa en ellos mismos; no ataca la desigualdad, la explota. El perjuicio, entonces, es análogo: el discurso de desvalorización y desprecio que vimos es articulado mediante formas de poder de determinación —analizadas en el segundo capítulo— que jerarquizan a la sociedad, hacen difícil que las personas no pertenecientes al grupo dominante puedan establecer y mantener relaciones sociales valiosas por su carácter recíproco y cooperativo y que integren sus intereses a la deliberación y la vida pública (Fragoso, 2017).

Ahora bien, una manera de unir la parte observable con la no observable sería recurrir a experimentos que nos permitieran examinar el efecto hiriente, incluso devastador, que tiene en las personas el trato desigual discriminatorio. Por los alcances de esta investigación nos resulta imposible analizar de manera sistemática dichos efectos. Sin embargo, podemos referirnos a otros estudios, por ejemplo, se ha mostrado que el sistema límbico que controla nuestras reacciones ante las amenazas físicas —de un agresor o del hambre— no está separado del que controla nuestras reacciones ante las amenazas sociales. Los escáneres cerebrales detallan, de hecho, que las personas que se enfrentan a tratos diferenciados injustificados sienten emociones muy intensas de furia y desprecio (Hicks, 2011). Esto quiere decir que si alguien atenta contra nuestra vida, nuestra reacción es, hasta cierto punto, similar a cuando alguien ataca nuestra reputación, nuestro estatus en la comunidad, la autoestima y la valoración social; es decir, nuestra reacción es pelear o huir.

Este estudio que mencionamos brevemente —hay varios en este sentido— nos permite relacionar las conductas y reacciones emotivas con nuestra propia experiencia del menosprecio y humillación; pero no nos permite aún, por sí mismo, articular una interpretación de los aspectos comunes de la experiencia del ser discriminado. Después de todo, el ver las consecuencias físicas de dicho trato no es conocer cómo se sienten las personas que padecen el trato desigual. Es perfectamente posible que una persona discriminada gravemente no se sienta discriminada. Y lo contrario también: es posible que haya personas que se sienten heridas ante un trato que no es discriminatorio.<sup>3</sup>

El filósofo Hazahel Hernández Peralta nos proporciona una manera de acercarnos a esto mediante el análisis de la historia de las prácticas derogatorias de diferencia de estatus, que son cotidianas y se basan en estereotipos despectivos (Hernández, 2021: 215). Los estereotipos son esquemas formados de representaciones culturalmente compartidas sobre las propiedades que tienen los miembros de un grupo. Pueden adquirir una carga despectiva cuando tales atributos excluyen a ciertas personas de su dignidad o su humanidad, representándolas como si fueran seres infrahumanos, infantilizados, demonizados o cosificados.

<sup>3</sup> Cabe reiterar que estamos articulando un punto de vista o perspectiva; no podemos demostrar empíricamente la continuidad de la que hemos hablado hasta aquí, del mundo colonial al presente, por dos razones: primero, la fenomenología es una discusión abierta. Esto quiere decir que continuamente las ciencias sociales cualitativas aportan nuevas narrativas sobre distintas subjetividades que pueden transformar paulatinamente nuestro entendimiento de un fenómeno o de un problema social; en segundo lugar, un recuento completo de la continuidad requeriría realizar la investigación documental y de campo apropiada para recoger estas mismas narrativas. Todo esto queda fuera de los propósitos de este libro, concentrado más bien en lo que las teorías política, social y la ética aplicada pueden esclarecer respecto del concepto de discriminación estructural y los actos discriminatorios ordinarios. Sin embargo, lo que sí podemos hacer es mostrar que *es posible* satisfacer el desiderátum de la continuidad.

Eso nos permite relacionar el elemento observable en lo histórico-social —ya abordado en el primer capítulo en forma de analogías y en éste mediante ejemplos del ámbito filmico—, y los elementos observables en los experimentos y los escáneres con conjeturas sobre lo no observable en la consciencia. La razón es que la discriminación, con frecuencia, se experimenta a través de los estereotipos provenientes de estigmas que son, al mismo tiempo, representaciones subjetivas del orden social y resultado de la historia de las mismas rutinas de exclusión y prejuicios (Rodríguez, 2006: 37).

Para ver de qué manera relacionamos los elementos observables en la historia social y en las respuestas del sistema límbico, mediante interpretaciones con elementos no observables en la consciencia, hay que destacar que nos encontramos en el reino de las creencias, las cuales incluyen estados mentales no proposicionales que pueden desencadenar un acto discriminatorio, como cuando una mujer cubre su bolso sin pensar, tan sólo al ver a un hombre indígena (Hernández, 2021: 220). Así pues, estas conductas dependen de una red compleja de interacciones interpersonales que mantienen prácticas sociales, que ya analizamos en el segundo capítulo al hablar de ciudadanía. El mundo social está lleno de instituciones como la familia, formadas por hábitos, prácticas y normas de todo tipo, como convenciones y reglas sociales.

Como respuesta a esa complejidad, las personas desarrollan *proxies* o prejuicios sociales para navegar en el mundo social y reaccionar rápidamente a situaciones potencialmente peligrosas o estresantes. Esos *proxies* forman parte de un sistema de coordinación social, que articula expectativas compartidas por la interacción de individuos que han sido socializados de modo similar mediante los mismos *proxies*. Sus expectativas adquieren un carácter normativo cuando las personas han interiorizado adecuadamente dichas prácticas. Por esa razón, estas conductas discriminatorias se pueden ejercer de manera intencional y subintencional, y vienen de una historia de opresión que, no obstante, se da cara a cara y son

experimentadas por la persona discriminada en el fuero interno (Hernández, 2021: 225). Ahora bien, lo importante es que tengamos una vía de acceso a la experiencia de otras personas, aunque sea distinta a la propia. En el terreno de las creencias y los prejuicios se entretejen estos andamios que sostienen la discriminación estructural.

Nuestro recuento es esquemático y muy limitado, pero aun así la fenomenología nos permite tener vías de acceso indirectas a la experiencia de ser discriminado, a través, por ejemplo, de la empatía o de la narración de esas experiencias. Pongamos un ejemplo de Moisés Vaca (2021): pensemos en una persona transexual que viaja todos los días en transporte público y, cada vez que toma asiento, quien viajaría a su lado se levanta, no por mala suerte, sino por evidente menosprecio. Y supongamos que esa falta de respeto se repite en todas partes: la calle, el cine, restaurantes. Desde la visión externa de una persona que no tiene una experiencia similar para comparar, no ha ocurrido nada más que una grosería o un desdén. Pero la fenomenología de la discriminación nos permite poner el suceso en perspectiva. Unirlo con la historia de la narración de sucesos similares que comparten todas las relaciones opresivas. Así pues, nos deja hilarlo con el dolor y la ira que observamos en el estudio sobre el sistema límbico y verlo en conjunto con un sistema social de estereotipos socializados en prácticas sistemáticas y constantes; es decir, la aproximación fenomenológica nos permite ver ese hecho ya no como un desdén o una grosería aislada, sino como una forma de maltrato sistemático, persistente y constante que hiere profundamente a las personas, hasta convertirse, por su continuidad histórica, en un obstáculo estructural o una discapacidad para funcionar adecuadamente en la sociedad y para generar autorrespeto.

La fenomenología de la discriminación puede ser muy compleja, pues requiere elaborar un modelo completo para la variedad de subjetividades, de grupos sociales que sufren desprecio o que son injustificadamente maltratados, y de experiencias de maltra-



to. La antropología cualitativa está elaborando de modo continuo este tipo de recuentos, porque mientras escribimos estas líneas, esas subjetividades se están transformando. Por eso el bosquejo es suficiente para ayudarnos a entender la relevancia de las analogías planteadas en el primer capítulo, porque pueden satisfacer el desiderátum de la continuidad, para que las ciencias sociales lo constaten también en sus propias investigaciones, como muestra Patricia Escandón en su análisis histórico:

Más allá del deslumbramiento que a la distancia nos producen los idearios políticos de un pequeño sector de las élites, sobre todo las liberales, que predicaban el nuevo imperio de las leyes universales, de la ciudadanía general homologadora de las personas, de la asignación de puestos públicos por criterios de capacidad y competencia y de los mecanismos electorales que expulsarían para siempre a los señores y caciques de sus reductos de autoridad, hemos de preguntarnos por la respuesta o el eco que estas proclamas encontrarían en los grupos de poder urbanos y provinciales y sus redes clientelares. Y también por las de la inmensa masa de la población hispanoamericana. Por todos esos sectores que durante trescientos años fueron educados teórica y prácticamente en el credo político-religioso de la cultura hispánica que enseñaba que la sociedad no era igualitaria, sino rigurosamente jerárquica; que en la cúspide velaba por todos y administraba justicia el poder semidivino y paternal del gobernante, capilarizado en sus protegidos y clientes; que cada cuerpo social tenía sus propios derechos y privilegios particulares; que la identidad, el arraigo y la lealtad se construían alrededor de sus señores y en el seno de la comunidad a la que uno perteneciese, antes que en abstracciones nacionales (Escandón, 2012: 97).

Hasta aquí, mediante las observaciones y su correlato conjetural en la fenomenología, hemos mostrado que la continuidad es posible. Es decir, también cuenta como una conjetura unida a las analogías. Ahora veremos si esta nueva conjetura de la continuidad es

explicativa respecto de la naturaleza de la discriminación estructural aquí y ahora. Para ello, prosigamos al segundo desiderátum de la “identidad”.

#### LA DIALÉCTICA DE LA DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL

Para realizar esta tarea, recurriremos a la dialéctica, que, como es bien sabido, es una herramienta de la teoría crítica a la que nos referimos en el segundo capítulo para probar los límites de la objeción de Hernández Sánchez. La dialéctica es un método heurístico que sirve para interpretar y entender el cambio social. Es una interpretación o reconstrucción ideal del proceso de ensayo y error a través del tiempo, entre condiciones estructurales, como las que se dan en distintas instituciones, relaciones sociales y culturas; los entendimientos sobre sí mismas de las personas que interactúan en esa estructura y la agencia o acción social que busca hacer visibles las distorsiones ideológicas y los sesgos que ocultan las contradicciones sociales internas que surgen entre las intenciones de los agentes y las posibilidades que ofrece la estructura social (Comstock y Paik, 1994). En específico, sirve para articular entendimientos justificados de cómo se desarrolla la relación entre la preservación del *statu quo* con sus relaciones conflictivas y la innovación de formas distintas de autoentendimiento, nuevas subjetividades y aspiraciones sociales (Ypi, 2012: 69). La dialéctica es una interpretación dinámica a través del tiempo de elementos que aparecen estáticos en nuestras interpretaciones fenomenológicas y nuestras teorías conceptuales.

La dialéctica de la discriminación, como elemento de una teoría crítica de esta última, tiene una importancia central en proponer elementos teóricos para resistir el daño y los perjuicios morales que aquélla provoca. Como advertimos, someter el concepto de discriminación estructural al examen de la teoría crítica significa comprobar si éste ayuda de alguna forma a entender mejor el mundo

social, para lograr mayor emancipación. Esto significa, también, que el concepto ha de proporcionar las bases críticas para resistir o, cuando menos, contener la discriminación estructural. A esto último se le llama “agencia política”, que es la manera en la que los conflictos son identificados y explicados públicamente como problemas de coordinación social y problemas colectivos, que deben ser abordados también de modo colectivo (Ypi, 2016: 43-45).

Con la agencia política en mente, la dialéctica permite articular entendimientos justificados de cómo se desarrolla la relación entre la preservación del *statu quo* con sus relaciones conflictivas y la innovación de formas distintas de autoentendimiento, nuevas subjetividades y aspiraciones sociales (Ypi, 2012: 69). La dialéctica dilucida qué interpretaciones y categorías conceptuales del pasado desaparecieron o se tornan conflictivas o problemáticas, y cuáles son enfatizadas, actualizadas o desarrolladas de la nada (Ypi, 2012: 70).

Las condiciones objetivas —desequilibrios de poder— las observamos en las instituciones opresoras —constituidas por normas, pero también por prejuicios heredados que articulan maltratos— y los cambios los observamos en las subjetividades y auto-entendimientos de las personas. Según Comstock y Paik (1994), para realizar esta tarea, la mayor parte de las teorías críticas cuentan con dos herramientas fundamentales: una teoría del cambio estructural y una teoría de la historia de los conceptos, según ese cambio estructural. El contenido de estas teorías es extraído y organizado por la dialéctica. El concepto de discriminación estructural debe ser coherente con ese contenido si estará relacionado de algún modo con la agencia política.

En el segundo capítulo utilizamos una teoría del cambio estructural (Sassen, 2008a), precisamente para explicar cómo las sociedades crean mecanismos colectivos de supervivencia, estableciendo formas de orden que, con el tiempo, adhieren la conducta de las personas mediante el hábito, la costumbre, la convención y las reglas sociales. Esta teoría del cambio estructural nos sirvió para plantear

la idea de que la discriminación podía ser una forma de pertenencia abstracta, como si fuera un tipo de ciudadanía corrupta.

Para verificar si el concepto es coherente con la teoría del cambio social que utilizamos, veamos el asunto de la formación de grupos minorizados. La idea general era que, antes del siglo XIX, la pertenencia a la sociedad a través de grupos sociales con valor distinto era una tecnología social vital para la supervivencia del grupo a través del sostenimiento del orden social, político y económico. Pero ese orden político se disolvió y fragmentó con el advenimiento de la ciudadanía democrática aspiracional; sobreviviendo, sin embargo, mediante otras formas de dominación social. En esa teoría del cambio estructural tenemos, entonces, que explicar la naturaleza de los grupos minorizados actuales.

Una comunidad política compleja y plural, como nuestras democracias liberales multiculturales, con historia colonial, está conformada por distintos grupos resultantes del proceso de socialización. Estos grupos no existirían separados de la comunidad. En este sentido, no son meros agregados —el conjunto de hombres pelirrojos—, ni colectivos —mujeres feministas, LGTBTTIQ+—, cuya existencia puede ser independiente de grupos más amplios que los contengan. Pero estos grupos son creados por el mismo proceso de socialización que imprime la identidad de las personas mediante las formas de poder de determinación y el discurso que genera, ya antes mencionado. Así, el género, la clase social, la orientación sexual, entre otros aspectos, suscitan el autorreconocimiento identitario en las personas, porque la comunidad nos socializa, así como personas que se identifican (o son identificados) con un género, con una orientación sexual, con una clase social, etc. (Appiah, 2006: 54). Esto quizá no sea en sí mismo problemático, pues algunas personas tienen un fuerte interés en relacionarse, e incluso identificarse, con otras que tienen experiencias similares a las suyas. El problema central, entonces, no está en la socialización mediante identidades grupales, sino en que esa socialización distribuya el valor social entre los grupos de manera diferenciada,

degradando y estratificando (Tigau y Mosqueda, 2022). Y, como vimos, eso es, precisamente, la minorización que ocurre por medio de todo el aparato del poder de determinación, a través de los estereotipos, estigmas, creencias y prejuicios que solidifican los grupos sociales.

Una vez que entendemos la formación de grupos minorizados de manera coherente con nuestro concepto de discriminación estructural es fácil ver la dialéctica discriminatoria de la opresión. Primero los grupos que, en sí mismos, constituyen formas sociales de pertenencia valiosa son minorizados y su valor subvertido por las formas sociales de poder de determinación que los devalúa, porque incluye los discursos de cómo ese grupo es representado y de qué manera las personas entienden su subjetividad. Ello es posible gracias a que somos parte de la sociedad no sólo como ciudadanos —en sentido institucional y aspiracional—, sino también como personas pertenecientes a grupos privilegiados o minorizados. En segundo lugar, esta minorización determina el grado de acceso que cada grupo e intersección tiene a los bienes sociales materiales y simbólicos. En tercer lugar, este acceso desigual, basado en la discriminación estructural, es racionalizado por la constante influencia del poder de determinación: “La desinformación se normaliza y se da por sentada, lo que le permite continuar circulando y siendo reproducida a través de la sociedad y, a su vez, sirve para justificar el maltrato de los grupos minorizados” (DiAngelo, 2012: 85).

Según DiAngelo, los mecanismos más comunes que propician la racionalización del acceso desigual de grupos minorizados a los bienes sociales son la desinformación y la tergiversación de dichos grupos respecto de sus relaciones y sus subjetividades, presentando a cada grupo superficial, limitada y negativamente.<sup>4</sup> Según Tigau

---

<sup>4</sup> DiAngelo (2012: 83) rechaza que exista alguna distinción importante entre discriminación estructural y opresión. Ya discutimos su posición en este capítulo. Pero justamente el punto es que, aunque DiAngelo rebata la identidad del

y Mosqueda (2022), la sociedad incorpora esas representaciones negativas en el proceso de socialización, porque la persistencia de éstas dan lugar y refuerzan de manera recursiva prejuicios y estereotipos de los grupos minorizados, lo que orilla a que tengamos una visión distorsionada de sus vidas. Esto provoca que el grupo dominante haya sido socializado para ver a esos grupos según su valor menor.

Finalmente, todas las personas son socializadas, según ese modo de pertenencia discriminatorio, incluyendo a quienes conforman los mismos grupos minorizados que adoptan y naturalizan esa visión distorsionada sobre sí mismas. Como puntualizan Tigau y Mosqueda, siguiendo a DiAngelo, la cuestión es que la desinformación circula constantemente en interacciones periódicas, por lo que al difundirla e interactuar en la sociedad, la absorbemos en distintos grados: “Finalmente, el desequilibrio multidimensional del poder social, político e institucional se justifica en gran medida sobre el impacto que las generaciones de opresión han tenido en los miembros de los grupos minorizados” (Tigau y Mosqueda, 2022: 12). Esta dialéctica, que presumiblemente fue puesta en marcha desde la imposición de la ciudadanía democrática, se desarrolla de manera simultánea para cada grupo y cada intersección y se refuerza a sí misma de manera continua (DiAngelo, 2012: 90).

Así, la teoría dialéctica crítica parte de la identificación de las subjetividades oprimidas que hace la hermenéutica. La opresión elimina o limita la agencia de estas personas o grupos, por lo que no pueden cambiar ni transformar sus condiciones y, por momentos, tampoco pueden conceptualizarlas y asimilarlas, fruto de la imposición por el poder de determinación de un entendimiento distorsionado ¡acerca de sí mismos! Para estudiar esta dinámica de la opresión presente en la discriminación estructural, es necesario

---

concepto, la dialéctica de la opresión es compatible con la dialéctica de éste, lo que refuerza su identidad como un tipo de pertenencia que sostiene formas de opresión.

reconocer las condiciones objetivas que harían posible la agencia política, y que la hermenéutica identifique las condiciones subjetivas de los significados atribuidos a éstas. Si la opresión ha ocurrido durante un tiempo suficiente, en ocasiones la dialéctica encontrará que las condiciones objetivas de la agencia política se contradicen con los significados subjetivos que se le atribuyen. Esa contradicción la hallamos al comparar el análisis histórico de los conceptos, mediante los cuales está tejida la narrativa que justifica la opresión, como si fuera algo justo, legítimo o natural, y el análisis histórico de los cambios que ocurren. Ello da lugar a un ejercicio teórico del origen de los significados, valores y motivos, surgidos a raíz de los cambios estructurales, que incluye una crítica de los entendimientos distorsionados de los sujetos (Ypi, 2012).

Esta contradicción entre las condiciones sociales objetivas y los significados atribuidos a éstas provoca consecuencias difíciles de anticipar, pero que a la postre inciden en modificaciones discretas de las condiciones sociales, siempre que sean orientadas por la agencia política. A su vez, las ideologías, estereotipos, prácticas y todo lo que sostiene las estructuras de opresión vuelven cada vez menos capaces de contrarrestar estas modificaciones en la subjetividad de las personas. El cambio social se da, finalmente, cuando las condiciones de la existencia material y de la identidad y las subjetividades entran en crisis entre sí y consigo mismas, porque los ajustes y la cooptación del discurso justificatorio del poder de determinación ya no son suficientes para seguir desintegrando la agencia social de los grupos oprimidos y de las personas que los conforman.

La dialéctica de la discriminación muestra cómo la conjetura de la continuidad es ilustrativa: al ver en movimiento los elementos destacados por la fenomenología, advertimos de qué manera es posible que la discriminación estructural se refiera, precisamente, a este mecanismo de desvalorización y reproducción de grupos, según alguna característica percibida que los identifique. Entonces, esto satisface el desiderátum de la identidad. La discrimina-

ción estructural no es idéntica a la opresión, precisamente porque aquélla consiste en el mecanismo de desvalorización y jerarquización grupal, lo que hace posible el tipo de pertenencia social que conocemos en nuestros países con herencia colonial. Si esto es así, tras las adiciones de la fenomenología y la dialéctica, tenemos un esbozo de un concepto que comenzó en meras analogías, pero a través de los desiderátums ya es una conjetura interesante que se usará como base de una investigación. Veamos si este esbozo es suficiente para dirimir la objeción de Hernández Sánchez (2022).

#### OTRA MIRADA AL DERECHO A TENER DERECHOS

Como observamos en capítulos previos, Mario Hernández Sánchez (2022: 75-79) cree que el problema central de la discriminación es el del no cumplimiento de las normas que protegen derechos. El derecho a la no discriminación corrige ese incumplimiento como una especie de llave maestra al resto de los derechos. Adelantábamos que la objeción formulada a partir del planteamiento de Hernández Sánchez no era de fondo, sino de forma. Nosotros no negamos la importancia del cumplimiento de las normas que protegen los derechos; más bien rechazamos que el problema de la discriminación se agote en la protección de aquéllos. Por ello insistimos en que una comprensión más clara de su naturaleza nos permitirá evitar que concentrarse meramente en los derechos oscurezca nuestro panorama y se convierta ello mismo en parte del problema, tal y como previene el examen de la teoría crítica utilizado en el segundo capítulo. En ese sentido, ambos enfoques serían complementarios: el de Hernández Sánchez, preocupado por la respuesta inmediata y urgente dada a finales del siglo XX, y el nuestro, enfocado en el concepto, su contexto histórico y su significado social, para no sólo atender el problema urgente, sino también el de fondo. Vamos a verificar esta intuición.



En principio, cabe recordar que en el primer capítulo sugerimos que en varios países de Latinoamérica la discriminación estructural —o la forma específica de pertenencia a la comunidad política— es el equivalente contemporáneo de formas de maltrato coloniales, guardadas las distancias. En la Colonia, la diferencia entre las vidas de las personas con dignidad y las personas sin dignidad no podía ser mayor: unas tenían el privilegio de ser nobles y otras sólo tenían las obligaciones de ser súbditas. Mientras una vida consistía en desempeñar labores inagotables desde el amanecer hasta el anochecer, sin ningún tiempo para la reflexión, el estudio o la contemplación de sus vidas y de la sociedad (y con una esperanza de vida muy corta); otra vida brindaba la oportunidad de formación, solaz, disfrute, contemplación y reflexión.

El argumento comienza con destacar el daño que ocasiona el colonialismo: viola los derechos de los pueblos originarios, porque los colonos establecen nuevas comunidades para ellos y sus descendientes, destruyendo las comunidades originarias. Al asentarse, ocupan y utilizan la tierra sobre la que los pueblos habían mantenido sus relaciones sociales propias y explotan sus recursos. De manera similar, el colonialismo viola los derechos de los pueblos originarios de decidir su propio destino, porque las principales decisiones legales e institucionales son tomadas por la metrópoli, por lo cual la Colonia se vuelve dependiente de la “madre patria” en asuntos políticos y económicos. Como vimos, el interés de controlar la tierra y concentrar la determinación política es establecer relaciones de opresión en beneficio del grupo dominante. Así pues, el colonialismo es inaceptable, porque establece relaciones de opresión que hacen prácticamente imposible que las personas creen y mantengan relaciones sociales valiosas por su carácter recíproco y cooperativo (Ypi, 2013b: 158-191). Recordemos también que, mediante la fenomenología, descubrimos que nada causa más infelicidad y violencia que vivir cotidianamente en un mundo social que nos castiga por buscar el reconocimiento y el respeto de la sociedad en su conjunto, coartados por la herencia colonial.

Los reformistas y revolucionarios criticaron estas formas de pertenencia colonial, hasta que la ciudadanía democrática —aspiracional— se extendió como la forma de pertenencia que respeta la libertad y la igualdad. Los sistemas legales de Latinoamérica adoptaron esta forma de pertenencia en sus cartas de independencia. Pero, como señala Escandón, la ciudadanía funcionó, en países como México, de manera muy distinta a la teoría aspiracional. Una vez abandonada la monarquía y la nobleza como figuras administrativas y regulatorias de la comunidad política, la responsabilidad del gobierno de elaborar normas formales y el diseño institucional recayó en la nueva élite, supuestamente educada y profesional:

Como quiera, esa misma cúpula —desde luego su porción conservadora, pero igualmente la liberal— mantuvo su espíritu señorial, en tanto grupo privilegiado con cierto potencial económico y cierto nivel de educación, que hacía de él una clase superior y, por tanto, llamada a dirigir a la masa ignorante, a la plebe, al llamado “peladaje”, asumiendo que su derecho al poder era —como siempre lo había sido en este territorio— una especie de bien patrimonial. Y en este sentido, aunque no en la doctrina, pero sí en la práctica, mucho más cerca que del liberalismo igualitario norteamericano lo estaba del despotismo ilustrado de los ministros y políticos de Carlos III de dos generaciones atrás, la ciudadanía no está de hecho en situación de igualdad con otros sujetos —en particular si estos “otros” conforman grupos poderosos— ni puede solicitar el cumplimiento de la ley que la ampara en la certeza de que ésta se aplicará efectivamente. Desde luego, sabemos que esta circunstancia se presenta prácticamente en todo el planeta y, así, no es privativa de nuestra región, pero no podemos negar que aquí se le percibe con mayor nitidez y que se ostenta casi sin disimulo y sin pudor (Escandón, 2012: 99).

Escandón nos muestra un ejemplo concreto del tipo de mecanismo abstracto que habíamos visto con Sassen (2008b). Como advertimos, es posible que un hábito o una costumbre sobreviva los cam-

bios de la historia, aunque la razón a la que respondía, en primer lugar, haya desaparecido. Incluso distintas formas de manifestación del poder de determinación, mediante estereotipos, estigmas, creencias y prejuicios, se naturalizan en los hábitos, convenciones, reglas sociales y costumbres, que a su vez retoman y reutilizan otros sistemas, estructuras o instituciones sociales.

Por eso, los datos más importantes para la teoría crítica son los brindados por la fenomenología y la dialéctica: en primer lugar, observamos condiciones de opresión y notamos que los autoentendimientos de las personas sujetas a estructuras opresivas se encuentran detenidas en el tiempo —fenomenología—, es decir, sin cambio, bajo la fuerza de esas ideologías, creencias, prejuicios o dogmas, que legitiman y perpetúan relaciones de poder opresor (Sassen, 2008b). En segundo lugar, vimos el conflicto que esas relaciones desequilibradas de poder y de opresión suscitan. Explicamos antes que el problema es que las estructuras y construcciones sociales son orgánicas y reticulares, que hay que observar en su ámbito de cambio constante —dialéctica—. En particular, resulta increíblemente compleja la relación de las subjetividades y los autoentendimientos con las estructuras de poder.

La complejidad es tanta que se asemeja a la de un organismo vivo. Como ya dijimos, las relaciones problemáticas para estudiar son reticulares y orgánicas, en el sentido de estar en constante cambio y adaptación. Cada parte de esta red influye en otras. Esa influencia crea nueva información, que afecta el estado del sistema en red —propiedades emergentes—. Para reducir esa complejidad, se separan los cambios en bloques teorizados: por un lado, las condiciones o estado del sistema en un momento dado y, por el otro, el resultado de las propiedades emergentes del sistema. Ello, tratando de percatarnos a lo largo del tiempo de los cambios entre estos dos aspectos —estado del sistema en un momento y propiedades emergentes—. Por esa razón, observamos los cambios sociales en movimiento, por así decirlo. Para ello empleamos otro tipo de interpretación de entendimiento: la dialéctica. Como vimos,

corresponde a la dialéctica crítica encontrar maneras coordinadas y cooperativas de lidiar con problemas comunes (Ypi, 2016: 42).

La dialéctica muestra que, en el pasado y en la actualidad, la distribución de los privilegios o su ausencia llega a ser muy compleja. Las distintas agrupaciones entre personas sin privilegios y con éstos se superponen unas con otras. Esta superposición de grupos minorizados redundante en jerarquías de privilegios más complejas aún, propiciando lo que hoy conocemos como interseccionalidad. La división por grupos y la complejidad que adopten esas divisiones dependen de las reglas y criterios de inclusión y exclusión adoptadas. Estas reglas establecen lo que consideraríamos la lógica de los grupos —algo así como la gramática de los discursos—, que incluiría las convenciones y prácticas sociales mediante las cuales se dividen y establecen relaciones entre sí. Pero el punto es que la jerarquización de los grupos actuales es, cuando menos, parcialmente un resultado de formas de opresión del pasado, pero, de nuevo, su actualización es producto de la discriminación estructural, de modo que ésta mantiene su identidad frente a otros tipos de opresión.

Dicho de otra manera, con base en los mecanismos de la discriminación estructural ya descrita en capítulos precedentes y en éste, nos permitimos sugerir que, si la opresión tiene acceso a los mecanismos sociales de uso y reciclaje de los elementos sociales y del establecimiento de grupos con distinto valor social, entonces la discriminación estructural observada en la actualidad sería un mecanismo contemporáneo que recicla hábitos, convenciones, costumbres y reglas sociales de pertenencia. Y lo hace para mantener —al menos parcialmente— relaciones de opresión muy antiguas. La discriminación estructural sería la forma en que esas relaciones de opresión arcaicas han hecho frente a los movimientos reformistas igualitarios de la justicia y los derechos; manteniendo los privilegios de los grupos sociales valiosos, a costa de los menos valiosos. Pese a que la ciudadanía democrática aspiracional se hizo la forma legal de pertenencia, las formas arcaicas de pertenencia siguieron coexistiendo, así lo señala Escandón:

Aunque el designio liberal pretendiera hacer borrón y cuenta nueva de un pasado que había instituido la desigualdad como norma, y por mucho que hubiera legislado con el ánimo de instaurar la equidad, no podía, en modo alguno, desarraigar la práctica secular y la creencia. La aguda desigualdad siguió existiendo y obraba para inhabilitar especialmente a ciertos individuos, como los indígenas [...]. A partir de 1857 ya eran ciudadanos, pero era una ciudadanía analfabeta e incapacitada para acceder a la nueva cultura política letrada y al nuevo ordenamiento que desconocían del todo. Ciertamente los aborígenes podían vender y adquirir propiedades de manera individual, pero su ancestral pobreza les limitaba la participación en el mercado de trabajo y de bienes. Sin los recursos legales que les permitía la vida en comunidad estaban del todo inermes. El caso es que, fuera de las páginas de la Constitución, realmente no desapareció el sistema estamental y corporativo, en especial aquel que dividió a la “gente de razón” de la gente indígena; es decir, a la “república de españoles” de la “república de indios” (Escandón, 2012: 110).

Ahora bien, hay que destacar que, para nosotros, según nuestros desiderátums, lo importante de comparar un mundo en el que la gente tiene valor distinto y uno donde cada vida debería tener el mismo valor y no lo tiene, es distinguir el tipo de relaciones sociales que caracterizan a cada mundo y constatar la continuidad de algunas de éstas. Así como en el mundo medieval y colonial algunas personas pertenecían a la categoría de personas que valían y el resto integraba a la categoría de personas cuyo único valor consistía en servir a las de la primera categoría, actualmente parece fácil constatar que algunos grupos poblacionales son maltratados de maneras tales que nos recuerdan el trato a los estamentos más bajos en otras épocas. Si esto es así, significaría que, pese a tener ciudadanía —institucional y aspiracional— por nacimiento, muchas personas aún enfrentan obstáculos similares a los que tenían grupos sociales “poco valiosos” en la Colonia; obstáculos que siguen haciendo extremadamente difícil que las personas puedan superar

las desventajas que enfrentan; ello sin importar su trabajo duro e incansable, sus méritos y talentos. Si esto es cierto, el establecimiento de los derechos igualitarios y de los derechos humanos no trastocó este sistema de opresión. Siendo así, ¿por qué habríamos de creer que la solución estaría en construir más derechos, si éstos no han podido hasta ahora con la continuidad de este sistema?

Sin embargo, para fortalecer nuestra objeción, cabe señalar que Hernández Sánchez también cree que la comprensión pública de la naturaleza e implicaciones del derecho a la no discriminación se ha deslizado, precisamente, de la mera concientización de la identidad a un grupo discriminado y sus demandas a la muy necesaria visibilización de las relaciones entre las carencias materiales y la construcción y pertenencia a los grupos discriminados. Entonces, en esta etapa, la discriminación se enfrenta con políticas redistributivas. En ese sentido, el derecho a no ser discriminado no sólo es llave maestra, sino también una bisagra que permite dar la vuelta a la construcción y sostenimiento de los grupos discriminados, para acceder de modo efectivo a derechos y oportunidades (Hernández, 2022: 72). Así pues, no se trataría sólo de un derecho llave, sino de poner atención en cómo la desigualdad de recursos y oportunidades reproduce y mantiene la inequidad de derechos.

Pero creemos que esta perspectiva del derecho a la no discriminación como un derecho bisagra muestra la complementariedad de los enfoques. En el primer capítulo hablamos del caso de Cochoapa, municipio que enfrenta una exclusión sistemática e histórica. Pero lo que ahí ocurre no es la excepción, sino la regla. A lo largo y ancho del país, la desigualdad de la ciudadanía mexicana no ha variado lo suficiente a través de la historia nacional, lo que significa que, aunque seamos ciudadanos, los beneficios de dicha ciudadanía se concentran en los miembros de ciertos subgrupos.

Raymundo Campos-Vazquez *et al.* (2017) han realizado diversos estudios comparativos para medir las variaciones en bienestar y desigualdad a lo largo de la historia de México. Hacia 1790,

se calculaba un coeficiente Gini aproximado de 0.58, mientras que en la actualidad es de 0.42. Sin embargo, comentan Campos-Vazquez *et al.* que, si compensamos el subreporte por cuestiones de inseguridad, rondaría hasta el 0.68, que es más alta que en tiempos de la Colonia. Según estos autores, en condiciones de injusticia profunda, el índice varía según lo que las élites logran extraer de sus miembros en esa comunidad en un momento dado, según la disponibilidad de recursos (Campos-Vazquez *et al.*, 2017: 51).

Para dimensionar cómo nuestras sociedades han conservado formas de privilegio coloniales, se recurre a otras mediciones. Primero, consideremos el porcentaje de ingreso nacional que retiene el 1% más rico. En Estados Unidos es el 20.2%. En los países con un Estado social robusto, como Francia, Alemania y Dinamarca, oscila entre el 11 y el 12%. En México y Brasil supera el 25% (Campos-Vázquez *et al.*, 2017).

En segundo lugar, observemos en promedio cuánto del valor agregado generado por el sector productivo lo capturan las ganancias y salarios. De nuevo, en 2012, se indica en la página de la OCDE que en Estados Unidos el 22% lo capturaban las ganancias y el 68% los salarios. En Alemania, la proporción era 74% salarios, 27% ganancias. En México, sin embargo, el 69% son ganancias y sólo el 30% son salarios. Esto nos remite a la analogía de los jóvenes privilegiados, pues los modos sociales de pertenencia corruptos que intentamos describir tienen fuerza internacional. Las fronteras sociales también blindan a las personas de los países ricos, en comparación con las personas que viven en el resto del mundo. La mayor explotación y opresión ocurre fuera de las fronteras de los países ricos, pero se utiliza para sostener su nivel de vida.

De este modo, pareciera que Hernández Sánchez está en la pista correcta al señalar el lado distributivo de la discriminación. Pero, de nuevo, nos parece que, si bien los derechos son parte de la solución, el examen crítico requiere ir más allá, hacia un concepto de discriminación estructural que sea parte del proceso dialéctico de denuncia y agencia política.

Como hemos visto, la visión teórica y aspiracional de la ciudadanía democrática es confrontada por la visión de la discriminación estructural que hemos presentado al menos de dos maneras: en primer lugar, está el asunto de los criterios normativos de pertenencia externa; es decir, las razones morales a las que nos referimos cuando tratamos de justificar nuestras políticas migratorias y de extranjería. Por ejemplo, los criterios normativos para la residencia y reunificación familiar deberían ser moralmente coherentes con los criterios bajo los cuales se lleva a cabo la naturalización. Pero, con frecuencia, las políticas de exclusión no tratan a las personas que potencialmente podrían migrar de manera homogénea; sino que la exclusión en los países desarrollados adopta un sesgo discriminatorio en contra de inmigrantes potenciales que no son blancos o no tienen el origen europeo deseable (Reed-Sandoval, 2016). El contraste entre el trato que reciben de Europa los refugiados ucranianos, frente al que obtuvieron los sirios, es digno de señalar.

El otro reto es el de la membresía interna, aunque formalmente todas las personas que forman parte de una comunidad política liberal e igualitaria reciben ciudadanía; en la práctica, sólo las personas privilegiadas gozan de la ciudadanía de manera plena. Por ejemplo, la filosofía política ideal ofrecería, desde la ciudadanía aspiracional, algún conjunto de criterios normativos o justificaciones que expliquen el sustento moral del *ius soli* y el *ius sanguinis*, que son los criterios usuales para incluir personas a la ciudadanía por nacimiento. Pero si tras haber explicado la membresía a la ciudadanía mediante esos criterios típicos, encontramos en la realidad formas distintas de pertenecer que responden a principios distintos (como la raza o el género), entonces tenemos un problema de coherencia moral, que precisamente hace que la ciudadanía aspiracional sea vulnerable al establecimiento de una ciudadanía paralela y corrupta, vestigio de los privilegios medievales y coloniales en varios niveles.

Observamos que, siguiendo una de nuestras analogías, hacia afuera, nacer ciudadano de Canadá o Alemania sería equivalen-



te, guardando las proporciones, al privilegio de los nobles; mientras que nacer ciudadano de un Estado pobre en Centroamérica o África equivaldría a ser siervo feudal (Carens, 2013: 226-227). Por ello, los jóvenes de la analogía entre fronteras serían socialmente reposicionados al cruzar fronteras políticas. El mundo que conocemos se caracteriza por ciudadanías jerarquizadas con ciertos privilegios (Di Castro, 2010), en donde algunas nacionalidades tienen acceso a formas de movilidad —nómadas digitales, por ejemplo— y de bienestar, que otras no tienen. La falta de poder y de oportunidades, asociada con la desventaja de haber nacido con una ciudadanía desvalorada, se reafirma con las restricciones legales actuales a la movilidad. Ahora bien, hacia adentro, producto del privilegio colonial, han perdurado hasta nuestros días formas vestigiales de desvalorización y minorización de diversos grupos que forman la comunidad política. Mediante estereotipos, prácticas, hábitos y convenciones, se mantiene el privilegio de una minoría católica, heterosexual, blanca, con cuerpo hegemónico y de clase social y educativa elevada, que monopoliza el control de los recursos simbólicos y materiales; en contra de distintos grupos que son devaluados y minorizados por reglas, discursos y convenciones no escritas.

Como resultado de estas formas de ciudadanía corrupta, observamos la incapacidad de nuestras democracias liberales de establecer el acceso igual a la protección de los derechos a los que aspiramos. Su debilidad institucional ha fracasado al enfrentar problemas crónicos y sistemáticos como la inseguridad, el desempleo, la pésima educación pública y la ausencia de atención de salud básica generalizada. Esos problemas no se arreglan creando más burocracias de ciudadanía aspiracional o transformando las que ya existen (Kymlicka y Norman, 2005). Requieren de la implementación y mantenimiento de formas de ciudadanía más inclusivas que den lugar, con el paso del tiempo, a mejores ciudadanos o, dicho de otra manera, requieren de la eliminación de estas formas paralelas corruptas de ciudadanía. Seguramente, mientras más in-

cluido está un ciudadano por su comunidad política, será más propenso a integrarse a la cooperación social, ser tolerante con los demás y ser responsable del bienestar de las demás personas con las que comparte ciudadanía.

A esa simulación de derechos, pantomima de la igualdad, se le opone la agencia política crítica que hemos teorizado junto con Ypi (2012). Las personas pertenecientes a la comunidad contenida por una estructura social interpretan las condiciones sociales y los recursos y límites naturales, para después actuar, hasta lograr enlazar sus intenciones subjetivas con las de otras personas en un plano intersubjetivo. Esto tiene el potencial de agencia política y social, capaz de alterar las condiciones estructurales en las que se dan las acciones, como las sociedades donde la ciudadanía está corrompida.

Cuando la agencia política es parte de la teoría crítica, ha de estar articulada mediante un proyecto emancipador. De manera paralela, una teoría es crítica porque, al considerar la agencia política como uno de sus objetivos, no sólo se encarga de interpretar el mundo social, sino que se ocupa de transformarlo y reformarlo (Ypi, 2016: 43-45). El concepto de discriminación estructural debe, entonces, permitir o, cuando menos, hacer posible el surgimiento de este tipo de agencia política que nos empodere para combatir este tipo de opresión. En las conclusiones especificaremos qué tipo de *ethos* debe acompañar a esta agencia política.

Llegamos a esta idea a partir de las analogías del primer capítulo, convertidas luego en conjeturas de trabajo, mediante las aproximaciones más básicas de la teoría social: la fenomenología, la investigación conceptual y la dialéctica. Sin embargo, nuestro examen crítico elaborado a través de la dialéctica de los grupos minorizados quedó trunco. Decíamos que la dialéctica posee dos herramientas fundamentales: una teoría del cambio estructural y una teoría de la historia de los conceptos, según ese cambio estructural (Comstock y Paik, 1994). Mostramos cómo la teoría del cambio estructural de los grupos minorizados refuerza la idea

de que la discriminación estructural es más bien el modo de pertenencia social que posibilita que la opresión haya sobrevivido la pérdida del dominio de las instituciones políticas y legales. Mas no mostramos de qué manera la historia conceptual también reforzaría nuestro concepto de discriminación estructural. En el cuarto capítulo pondremos a prueba distintas formas de entender la incorrección moral de la discriminación, para mostrar cómo estas conceptualizaciones no explican del todo la inmoralidad de ciertos casos que, intuitivamente, parecen discriminación incorrecta. Pensamos que se debe a dos cosas: a que no parten de una idea sólida de igualdad moral y las consecuencias de no actuar a su altura; y a que evitan tomar en cuenta la importancia del factor vestigial, que permite vislumbrar de qué modo el problema es estructural (como la opresión convencional), pero se distingue de sus formas más nombradas.

#### IV. CONCEPTOS DE INCORRECCIÓN MORAL DE LA DISCRIMINACIÓN

Como se lee en el portal del diario *El Mundo*, en 2011, en Lima, Ricardo, un joven con ropa artesanal andina, salió de la sala de un cine para ir al baño y le fue prohibido regresar a aquélla por los elementos de seguridad. La explicación de uno de ellos fue otorgada en los términos siguientes: “No seas pendejo, qué vas a tener entrada tú”. Al concluir la función, los acompañantes de Ricardo, que es quechuahablante y no domina el español, reclamaron a los administradores del cine el maltrato que padeció su amigo. La administración no se disculpó con Ricardo, sino con uno de los acompañantes, que resultó ser un extranjero blanco. A inicios de 2022, en Atlanta, una de las empleadas de un importante banco pensó que Ryan Coogler quería asaltar la sucursal. Coogler es un famoso director de cine, ha dirigido películas supertaquilleras como *Black Panther* y además tiene la piel negra. En la ficha de retiro, Coogler había escrito: “Quisiera retirar \$12 000 en efectivo de mi cuenta de cheques. Por favor, cuente el dinero en otro lugar porque quisiera hacer el retiro discretamente”. La solicitud de discreción era entendible dada la suma de dinero y el alto nivel de criminalidad en dicha ciudad. Sin embargo, la cajera pensó que había algo sospechoso en todo aquello y llamó a la policía. Las redes sociales están llenas de incidentes de este tipo, catalogados bajo la etiqueta #BankingWhileBlack (“Acudir al banco siendo negro”).

Tanto el caso del cine como el del banco ponen de manifiesto que hay conductas discriminatorias que hacen difícil que personas con ciertas características (ser indígena, ser negro) concurren siquiera al banco o al cine, sin ser degradadas. Esta carga cotidiana, que dificulta la vida, es muy relevante para nuestra discusión.

Desde mediados del siglo XX, en ese tenor, filósofos y teóricos de la política han tratado de articular un concepto de discriminación que sirva como herramienta constitucional, legal e institucional para reducir el maltrato y la desigualdad en el acceso a derechos que sufren ciertos grupos típicamente discriminados. Hazahel Hernández Peralta (2022) explica que, en las condiciones histórico-sociales de Latinoamérica y México, se ha identificado que la transición a la democracia requiere de manera necesaria de un programa para asegurar que ciertos grupos históricamente marginados, como los indígenas o las mujeres, adquieran el mismo estatus legal en el sentido de que tengan derechos básicos justiciables (Hernández, 2022). Dicho de forma sucinta, la democracia no es plena cuando hay ciudadanos de segunda categoría, como coincidimos en el tercer capítulo con Mario Hernández Sánchez (2022). En muchos casos, la vía que se ha escogido para afrontar el problema descrito es establecer derechos a la no discriminación, acompañados de organizaciones gubernamentales (OG) dedicadas a estudiarla, evaluarla y perseguirla. Así, la lucha contra este tipo de carga, seguramente injusta, suele centrarse no sólo en las mujeres y los indígenas, sino también en otros grupos, como los adultos mayores, las personas con capacidades diferentes, las personas de la comunidad LGBTTTIQ+, los migrantes, entre otros. También vimos en el tercer capítulo que, en ese mismo sentido, Jesús Rodríguez Zepeda (2006: 125) insiste en que una sociedad legítima o bien ordenada debe contar con un derecho que proteja a las personas de ser discriminadas, basado en un concepto de acto discriminatorio.

Según Iris Marion Young (1990: 196), para combatir el fenómeno de la discriminación mediante leyes e instituciones, debemos concentrarnos en un concepto de acto discriminatorio que

enmarque los daños o perjuicios que sufren las personas y sus consecuencias. Así pues, hoy en día existe una discusión vibrante y especializada acerca de qué concepto de discriminación puede realizar ese tipo de tarea. Por un lado, el concepto será útil para las ciencias sociales, en el sentido de ser coherente con la ontología social que permita problematizar y estudiar el fenómeno cualitativa y cuantitativamente. Por el otro, debe ser apto para especificar el tipo de mal que la discriminación causa, de modo que se traduzca a derechos y normas legales justiciables. Esto es importante para nosotros, porque muestra que la discusión hasta aquí sostenida no se da en el vacío. Al contrario, la importancia del programa de democratización y la manera como los conceptos de discriminación han atendido ese programa imponen un estándar práctico y teórico a nuestra discusión. Ese estándar está capturado por el tercer desiderátum de la “fidelidad”, el cual establece que nuestro concepto de discriminación estructural podrá insertarse de manera informativa y esclarecedora en la discusión conceptual existente. Esperamos demostrar lo anterior en este apartado.<sup>1</sup>

En el tercer capítulo buscamos sustentar estas analogías en principios básicos de ontología social, para arribar a una conjetura acerca de la naturaleza del problema. En particular nos interesó mostrar que la discriminación estructural no sólo es un modo de hablar de la opresión o sus caras, sino un tipo claro, distinto y central de opresión, crucial para entender la naturaleza de los actos discriminatorios. Para ello utilizamos las aproximaciones básicas de la teoría y la ontología social, que son la hermenéutica, la fenomenología, la dialéctica y la investigación conceptual. Mediante

---

<sup>1</sup> Sirva recordar que, en el primer capítulo, al plantear el desiderátum, establecimos que nuestro planteamiento debía preservar cierto tipo de fidelidad con las principales implicaciones necesarias del concepto familiar de discriminación. Esto significa que el entendimiento del fenómeno de la discriminación que nos han proporcionado las analogías debe ser fiel a esta cultura antidiscriminatoria desarrollada alrededor del concepto de discriminación, implicado por nuestras prácticas y leyes antidiscriminatorias.

la hermenéutica interpretamos aspectos del mundo social como un problema y no como determinaciones naturales imposibles de modificar.

Así, la discriminación estructural no es algo natural, sino una forma de pertenencia social que establece jerarquías de valor entre grupos. Estas analogías también se basan en la fenomenología: un tipo de interpretación de entendimiento que nos permite estudiar fenómenos cuya realidad ocurre significativamente en las conciencias, como es el caso de la experiencia de ser maltratado o menospreciado por pertenecer a un grupo desvalorado.

La dialéctica, que también es interpretación de entendimiento, nos permitió asimilar fenómenos que ocurren en las conciencias socialmente conectadas a través de la historia. Así, comprendimos la persistencia de la discriminación como vestigio de formas arcaicas que coexisten con la ciudadanía democrática. Por último, la interpretación conceptual nos permitió agrupar esas experiencias subjetivas en un concepto que, a su vez, ordena mejor nuestras creencias acerca del fenómeno como problema social.

Aquí mostraremos que la conjetura sobre la naturaleza de la discriminación estructural como una forma de pertenencia jerarquizada, que coexiste paralelamente con la ciudadanía democrática aspiracional y la corrompe, puede ser conceptualizada de manera más formal y comparable con la cultura antidiscriminatoria ya existente; es decir, con la historia conceptual reciente acerca de la naturaleza de la discriminación. Eso cumpliría con el desiderátum de la fidelidad. En caso contrario, tendríamos que ofrecer razones de mayor peso para abandonar esa cultura y sus conceptos. Les adelantamos que nos inclinaremos por la primera vertiente.

Ahora bien, ¿por qué no omitir la historia conceptual reciente acerca de la naturaleza de la discriminación y concentrarse en la coherencia pura de nuestro concepto? Las razones por las que el desiderátum de la fidelidad tiene este peso normativo son en realidad pragmáticas. Si, como señala Hernández Peralta, ya existe una cultura antidiscriminatoria (basada en una discusión concep-

tual acerca de la naturaleza del problema) que sigue, con relativo éxito, un programa democratizador, entonces, un concepto de discriminación que no dé cuenta de esa cultura sería poco útil, así fuera coherente y consistente en el ámbito de la lógica. Ahora bien, si un concepto de discriminación sólo diera cuenta del *statu quo*, entonces tendría poca capacidad para enfrentar críticas y aspirar a la reforma social.

Para entender esto, hay que destacar que el de discriminación es un concepto disputado; ello significa que la cultura antidiscriminatoria no tiene claro de modo exacto cuál es el daño de la discriminación, ni si forzosamente la discriminación incorrecta daña, ni por qué es moralmente impermissible ni de qué manera opera, se mantiene estable o se reproduce. Por eso la bibliografía filosófica y de teoría política ofrece distintas posibilidades para entender el concepto de discriminación. Por ejemplo, hay propuestas que se decantan por darle importancia a la falta de respeto, que parte de manera más clara de la idea de igualdad moral: es precisamente porque enarbolamos la igualdad que el trato irrespetuoso es incorrecto. Otras teorías, en cambio, identifican al daño (interferencia en la realización de intereses, el goce de oportunidades y bienes) como factor determinante de la incorrección moral. Otras más centran su análisis, como factor relevante y central, en el trato que degrada (tratar al otro como inferior). Si nuestra conjetura ha de convertirse en concepto, para ser interesante, ha de integrarse a esta discusión. Ésa es la misión de este capítulo: mostrar cómo nuestra conjetura acerca de la naturaleza de la discriminación nos permite entender mejor la disputa por el concepto y que eso mismo permita que nuestra conjetura se torne en una propuesta para entender el concepto de discriminación.

Ahora bien, la principal dificultad de nuestra conjetura en el tercer capítulo para entrar a esta disputa conceptual fue que, como discutimos en el primero, la cultura antidiscriminación se centra mayormente en conceptos de acto discriminatorio, soslayando el aspecto estructural. Argumentamos en el segundo capítulo que esto



es equivocado, porque la opresión admite distintos tipos de pertenencia a la comunidad política y lo que caracteriza a la ciudadanía de nuestro tiempo es admitir la coexistencia de la ciudadanía democrática aspiracional en teoría y de la pertenencia jerarquizada en la realidad social. A ese sistema social de pertenencia jerarquizada lo denominamos “discriminación estructural”.

Una última nota antes de revisar las distintas formas de explicar la incorrección moral de la discriminación.<sup>2</sup> Verán los lectores que presentamos casos que nos parecen intuitivamente ejemplos de discriminación incorrecta e intentamos ver si las distintas conceptualizaciones dan cuenta de por qué lo son o no. Varios lectores no filosóficos de este volumen rezongaron ante el procedimiento: por qué las intuiciones habrían de ser un criterio para probar una concepción, si las intuiciones no han sido demostradas como verdaderas. Sucede que, si bien las intuiciones no son un criterio definitivo, funcionan como una buena regla general y el proceso de poner en equilibrio las concepciones morales con las intuiciones es parte del equilibrio reflexivo.<sup>3</sup>

#### DISCRIMINACIÓN E IRRESPETO

En la bibliografía conceptual se usan, cuando menos, tres tipos de términos para explicar de qué manera la discriminación es mo-

<sup>2</sup> Agradecimientos a las y los asistentes al Seminario permanente de discusión “México: nación, Estado y comunidad”, de la ENID-Jurídicas-UNAM en Tijuana. En especial, mil gracias a Roxana Rosas, Nuria González, Zulía Orozco, Marta Cruz, Eduardo Gutiérrez y Diego Amador por sus agudos comentarios y críticas que fueron muy importantes para reescribir esta sección.

<sup>3</sup> Aunque no lo señalemos, para preservar la agilidad del texto, en este capítulo nuestras intuiciones acerca de la experiencia de ser discriminado provienen de la fenomenología; mientras que nuestras intuiciones acerca del significado social de la discriminación provienen de la dialéctica. La esperanza es que el ir y venir entre estas intuiciones y los distintos conceptos que analizamos generaría un concepto más fino y explicativo de discriminación que cumpla con el desiderátum de la fidelidad.

ralmente incorrecta por ser irrespetuosa (Beeghly, 2017: 83-96). Primero, cuando ciertos estados mentales irrespetuosos motivan una conducta; segundo, cuando la conducta expresa una falta de respeto o degradación y, por último, cuando se lleva a cabo una conducta por no considerar, de manera adecuada, a quienes resultarían afectados.

### *Estados mentales*

Comencemos con Larry Alexander (1992), quien afirma que cuando se trata a una persona como inferior, después de concluir que tiene menos valor moral, dicho trato es moralmente incorrecto, sin importar la gravedad de sus consecuencias. El no mostrar el debido respeto moral a la persona es, en sí mismo, inmoral. En ese caso, la discriminación incorrecta incluiría los actos de todo aquel que actuara a partir de una idea que no respeta la igualdad moral del otro. Si los guardias del cine limeño que citamos antes le impidieron el paso por pensar que, supongamos, al ser indígena no valía lo suficiente para compartir asientos con otros peruanos no indígenas, la conducta sería incorrecta por ese estado mental irrespetuoso.

Junto con Erin Beeghly (2017: 83-96), sospechamos que la postura anterior tiene problemas para describir como discriminación incorrecta casos que parecen serlo, en los que el discriminador no actúa motivado por la creencia de que los otros son moralmente menos. Para considerar la plausibilidad de esa postura, evaluémosla viendo si es capaz de distinguir como un caso de discriminación incorrecta el siguiente ejemplo, descrito por Tamar Gendler Szabó (2011: 33-63) y que llamaremos “caso Cosmos”, porque volveremos a éste: en 1995, el presidente Bill Clinton otorgó al historiador John Hope Franklin la medalla presidencial de la libertad. Porque es relevante para el ejemplo: cabe decir que el profesor era negro. La noche anterior a la ceremonia, el homenajeado ofreció una cena en el club Cosmos de Washington, D.C. Mientras

daba una vuelta por el lugar, sucedió que una mujer lo confundió con un empleado del lugar, y le pidió amablemente que le trajera su abrigo, dándole el boleto del guardarropa. Sin duda, la mujer cometió un error, dice Gendler; pero ¿cuál? Para empezar, su hipótesis empírica estaba bien sustentada por dos motivos: primero, la mayoría de los miembros del personal del club eran negros y, segundo, el club tenía muy pocos miembros de piel negra. Franklin fue el primer socio negro. Resultaba racional —estadísticamente probable— asumir que el condecorado profesor era un empleado del lugar, al que se le podía pedir el abrigo. Sumemos a esto, para hacer más enfático el ejemplo, que la mujer no pensaba que los negros tuvieran menos valor que los blancos, sino, al contrario, que era una defensora de los derechos civiles. Siendo esto así, ¿estamos o no frente a un caso de discriminación incorrecta? Pues, desde la teoría de los estados mentales que motivan la acción, la respuesta tendría que ser “no”. Y es que el cálculo que realiza la mujer de nuestro ejemplo no es en sí mismo degradante al ser una aproximación estadística. Sin embargo, nuestras intuiciones nos dicen que es discriminatorio e incorrecto pedirle un abrigo a una persona por su color de piel. Pero si no es el mero acto, ¿qué es lo que resulta incorrecto? En fin, o el “caso Cosmos” no es discriminación incorrecta o la propuesta basada en estados mentales degradantes se queda corta para describir casos que, intuitivamente, parecen incorrectos.

### *Discriminación como expresión degradante*

Ya vimos que los estados mentales degradantes no siempre nos ayudan a identificar casos de discriminación que intuitivamente parecen serlo, porque las personas pueden tener estados mentales inocentes y aun así actuar discriminatoriamente, como el “caso Cosmos” parece señalar. Continuemos entonces con la idea de que la falta de respeto es consecuencia del significado social de conduc-

tas y políticas. Aquí se identifican las conductas y políticas que expresan algo degradante, en función de la historia de algunos grupos.

Según Hellman, una acción o política degradante *expresa* que una persona o un grupo tienen un estatus más bajo y, en segundo lugar, que el agente o la institución que se expresan gozan del suficiente *poder* para que dicha expresión cobre fuerza. El trato degradante expresa la falta de respeto frente a la igual humanidad del otro. Pero ¿cómo deducimos que ese trato degradante es discriminatorio? Lo sabemos porque los grupos discriminados se caracterizan por ser históricamente maltratados, de modo que ocupan una posición desaventajada en el presente (Hellman, 2008: 21-22). Esta filósofa afirma que, de la misma manera que tenemos convenciones sobre cómo debe ser el trato apropiado para mostrar respeto, también tenemos convenciones sobre qué tipo de trato degrada y deshumaniza al otro. Desde esta concepción, las leyes que segregaban a los negros de las playas estadounidenses<sup>4</sup> eran una forma de discriminación incorrecta, pues expresaban públicamente que los afroestadounidenses no tenían el mismo derecho a utilizar el espacio público porque eran inferiores (cuando menos como ciudadanos) a los blancos por razones indefendibles.

El problema, de nueva cuenta, es que podemos imaginarnos casos de discriminación incorrecta que no expresan un juicio de inferioridad. Pensemos en el que sigue, de la propia Beeghly (2017): antes de 1977, Alabama requería de las personas que quisieran ser guardias de prisión cierta altura y peso mínimos. Si bien eran requisitos neutrales (se aplicaban por igual a las personas sin importar sexo, etnicidad, religión, etc.), la corte, frente a la que se presentó un alegato por discriminación incorrecta, determinó que cuando esas medidas se combinaban excluían a la mitad de las mujeres y sólo al 1% de los hombres. Lo peor, argumentaron los

<sup>4</sup> Jim Crow, las leyes locales y estatales de finales del siglo XIX y principios del XX, que segregaban a la población negra de la blanca en playas, albercas y escuelas, son ampliamente conocidas.

magistrados, era que ni peso ni altura se relacionan necesariamente con la fuerza de las personas. Así, la corte invalidó el reglamento y ordenó al sistema de prisiones del estado que, para seleccionar a sus guardias, hiciera pruebas de fuerza, y no de peso y altura. Si bien el reglamento que fue desechado no parecía expresar ningún juicio de inferioridad sobre las mujeres, era claramente discriminatorio contra ellas.

Lo que nos muestra el ejemplo anterior es que la concepción expresiva de la discriminación como la expusimos es incapaz de considerar incorrectos muchos casos similares a aquél, lo que claramente le resta plausibilidad, pues no identifica como discriminación incorrecta muchos casos que intuitivamente parecen serlo.

Cabe señalar que el significado social de la discriminación “emana” de la historia de maltrato e irrespeto, como la que comentamos en el tercer capítulo mediante la dialéctica de la discriminación estructural. Para Hellman (2008), desde su recuento basado en el significado social, resulta imposible decidir en abstracto si una conducta o política es degradante. Por el contrario, es necesario observar las actitudes de la sociedad en cuestión para decidir. Y sucederá, reconoce esta autora, que en ocasiones será posible encontrar el significado de una acción, pero en otras tantas no.

### *Irrespeto por falla deliberativa*

En este punto simplemente aventuraríamos que el significado social no parece ser un factor que explique la naturaleza de la discriminación incorrecta y que busque la aceptabilidad de otros factores. Quizás el componente esencial de un acto discriminatorio, en el fondo, sea no un estado mental degradante ni un acto que exprese un significado social (también degradante), sino una falla en el razonamiento que conduce a actuar de cierta manera discriminatoria. En ese tenor, el irrespeto sería resultado de una falla deliberativa (Darwall, 1977). Por ejemplo, una falla delibe-

rativa común es no reconocer plenamente el estatus de otra persona al infantilizarla o animalizarla. Según Darwall, el “respeto de reconocimiento” es tener la disposición de tomar en cuenta, de manera adecuada, en las deliberaciones propias sobre cómo habremos de actuar, alguna de las características del objeto que debe ser respetado y, además, actuar en consecuencia. Respetar consiste en darle el peso correcto en la deliberación a lo respetado. Así, por ejemplo, tener respeto de reconocimiento por las personas implica darle el peso adecuado al hecho de que son personas. Es claro que desde esta concepción de irrespeto explicamos el caso de la segregación en las playas sin problema: estas leyes fueron justificadas apelando a estereotipos degradantes sobre los afroestadounidenses. Y, peor, sus intereses no fueron respetados ni protegidos en el proceso deliberativo que dio pie a esas leyes. Por ejemplo, comenta Beeghly, los representantes no tomaron en serio los intereses de las personas negras de tener el mismo acceso a bienes públicos, como la playa.

Sin embargo, la concepción deliberativa —reconoce Benjamin Eidelson (2015), defensor de aquélla— también tiene problemas para identificar como discriminación incorrecta cierto tipo de discriminación estadística, a saber, la conducta de las autoridades a partir de perfiles étnicos o raciales (*racial profiling*), que no sale necesariamente de una actitud irrespetuosa: pocos niegan, dice Eidelson, la importancia de los fines a partir de los que se pretende justificar este tipo de discriminación, como serían el combate al crimen o al terrorismo. Y es que, desde una perspectiva centrada en las consecuencias, en las que se calculan los costos y los beneficios de discriminar a quienes tienen ciertos rasgos, habrá casos en los que difícilmente encontraremos una actitud irrespetuosa. Imaginemos un caso en el que prohibimos conducir camiones de carga a todos los mayores de 70 años, porque la gran mayoría de las personas de esa edad tiene mala vista y, si no la tienen, sigamos suponiendo, es altamente probable que desarrollen el problema en un periodo corto. Además, una parte significativa de los

accidentes causados por camiones de carga se deben a la mala visión de sus conductores. Si las cosas fueran así, prohibirles conducir tendría consecuencias benéficas que sobrepasarían por mucho el perjuicio que se le causaría a los mayores de 70 que aún tienen buena vista. Siendo esto así, al tomar en consideración los intereses de todos (incluidos los perjudicados), no nos encontraríamos ante una falla deliberativa. Pero qué pasa cuando la política pública asumida tiene consecuencias nefastas sobre un grupo de personas: como las políticas policiacas contra afrodescendientes o jóvenes con cierto aspecto. Seguimos tomando en cuenta los intereses de todos y, sin embargo, resulta difícil pensar que no nos encontramos ante una conducta que discrimina de manera incorrecta.

Por lo expuesto hasta aquí, parecería que las concepciones basadas en la falta de respeto se quedan cortas a la hora de lograr describir como discriminación incorrecta ciertos casos que, a todas luces, parecen serlo. Para resaltar el punto, consideremos un caso problemático para las tres posturas basadas en el irrespeto —estados mentales, discriminación de significado social y falta de consideración por falla deliberativa—. Supongamos el “caso Opus”, que ahora nombramos, pero al cual volveremos: el dueño de un restaurante, integrante del Opus Dei, tiene como política no darles cierto trabajo a otros miembros de esta agrupación religiosa, no porque los considere menos, sino porque le parece que el trabajo que ofrece en su establecimiento es demasiado sucio para gente de su organización. Así pues, cuando llega un muchacho del Opus Dei a pedir trabajo, lo rechaza. El caso tiene características de discriminación religiosa incorrecta y, sin embargo, desde ninguna de las tres perspectivas del irrespeto que hemos revisado podemos identificarlo como un caso de discriminación incorrecta, pues el dueño, al rechazar su solicitud, no está considerando menos a los miembros del Opus, al contrario, los considera de más.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Típicamente, algunos asuntos de discriminación de personas privilegiadas no se consideran de discriminación incorrecta (salvo en los casos de interseccio-

Este caso sugeriría que la falta de respeto no alcanza para explicar todo lo que hay de incorrecto en la discriminación, y que tal factor debe estar acompañado de otro factor moral, para resultar más explicativo.

#### DISCRIMINACIÓN POR PREJUICIO

Una opción sería explicar la falla deliberativa de manera más detallada, para ello Peter Vallentyne (2017) sugiere el concepto de discriminación por prejuicio, que definiríamos como el trato menos favorable que se le da a una persona, debido a alguna característica que se piensa posee, de la cual la persona no es moral ni prudencialmente responsable de tenerla. En este concepto, el trato desfavorable se basa en: *a)* una creencia equivocada sobre la inferioridad moral de quienes tienen dicha característica, *b)* una creencia empírica especialmente equivocada sobre las personas con tal característica (todos los que tienen X son estúpidos, por ejemplo), o *c)* odio contra aquellos que tienen tal característica.

Sin duda, observa Vallentyne, las formas comunes de racismo y sexismo, por dar un ejemplo, serían casos de discriminación incorrecta, según su definición. Por ello es muy posible que pase sin problemas la prueba de identificar la discriminación de las playas segregadas como incorrecta: las personas de piel negra no son responsables de tener esa característica y la creencia de que son moralmente inferiores es una creencia equivocada. Sin embargo, presentemos ejemplos en los que la discriminación basada en prejuicios no logra identificar como incorrecto un acto de discriminación que parece serlo.

---

nes socialmente significativas, como el ser mujer, pero al mismo tiempo ser blanca de clase alta). Pero el punto aquí es que esos rasgos no surgen para nosotros desde estos conceptos de discriminación. Más adelante veremos cómo nuestra propuesta de concepto permite considerar estos casos.



Veamos el ejemplo de Lippert-Rasmussen (2017: 164-173): supongamos que Alejandra trata a Bárbara peor que a Cristina porque cree, falsamente, que Cristina tiene más méritos que Bárbara. Y comparemos esto con un segundo caso en el que Diana trata a Bárbara peor que a Cristina, pero sin justificación, pues no cree falsamente que Cristina tiene más mérito que Bárbara. La perspectiva basada en prejuicios interpreta como discriminación incorrecta el trato que da Alejandra a Bárbara, basado en una falsa creencia —que Cristina tiene más méritos, sin tenerlos—. Sin embargo, es incapaz de identificar como discriminación incorrecta el segundo caso que, además, parece peor que el primero: Alejandra, al menos, utiliza como excusa para su trato incorrecto el hecho de que tenía una falsa creencia que la motivó a actuar como hizo con Bárbara. Diana, en cambio, no tiene ninguna creencia falsa.<sup>6</sup> Su trato es absolutamente arbitrario, pero eso no debiera quitarle lo incorrecto. De ser plausible, la perspectiva basada en prejuicios tendría que caracterizar el caso de Diana como discriminación incorrecta y, sin embargo, no lo consigue.

Preguntémonos ahora si la perspectiva basada en prejuicios identificaría como discriminación incorrecta la que despliega el dueño del restaurante en el “caso Opus”, donde éste se niega a contratar a miembros del Opus Dei para ciertos puestos, por considerar que tal posición es demasiado baja para ellos. Nos hallaríamos ante una creencia equivocada, sin duda, pero ésta no sería sobre la inferioridad de un grupo, sino sobre su superioridad. No parece haber un juicio empírico que lleve a una idea especialmente equivocada (negativa) sobre un grupo, ni odio, por lo que la postura basada en prejuicios parece tener problemas para identificar como incorrecta la discriminación del dueño del restaurante

---

<sup>6</sup> Quizá Alejandra sólo trata así a Bárbara por pertenecer al grupo de mujeres con pecas en la cara, sin tener ninguna creencia con respecto a ese rasgo en la piel.

que pertenece al Opus Dei y, sin embargo, intuitivamente parece que el “caso Opus” es uno de discriminación incorrecta.

Richard Arneson (2017) señala que el hecho de que una creencia sea o no un prejuicio no depende de que sea o no verdadera, sino de la forma como se constituye: si una persona suele basarse en reglas y procedimientos generalmente confiables y que no sean defectuosos desde la perspectiva epistemológica, pero rebaja los estándares de su “conocimiento” cuando se trata de creencias sobre un grupo específico, entonces sus creencias sobre ese grupo serán prejuiciosas, debido a su origen defectuoso. Así pues, el problema vendría de no utilizar los mismos procedimientos a la hora de hacer juicios sobre el trato que debemos darles a las otras personas. Podemos citar muchos ejemplos de lo que señala Arneson: los racistas del siglo XXI, por citar un caso, o son profundamente ignorantes o rebajan sus estándares epistemológicos a la hora de juzgar el estatus moral de las “razas” que desprecian.

Sin embargo, si recordamos el caso del “club Cosmos”, donde John Hope Franklin fue confundido (debido al color de su piel) con un trabajador de ese club exclusivo, por una mujer que hizo un cálculo con base en el cual la probabilidad de que Hope fuera trabajador era muy alta, veremos que la idea de prejuicio que presenta Arneson tampoco alcanza para explicar por qué motivo la conducta de la mujer ha de considerarse discriminación incorrecta. Su cálculo de probabilidades no representa ninguna reducción de sus estándares epistemológicos.

#### DISCRIMINACIÓN Y DAÑO

Richard Arneson (2017), a quien seguiremos aquí, sostiene que, en general, dañar es actuar de tal forma que se perjudique el bienestar de alguien, en comparación de cómo estaría si no hubiésemos actuado o lo hubiésemos hecho de otro modo. Siendo así, bajo esta perspectiva, la discriminación incorrecta empeoraría la condición

de las personas. Y hacerlo de una manera especial, que se distinga de otros daños, como el trato arbitrario o el conflicto de intereses. Por otro lado, si el daño fuera el componente esencial de la incorrección de los actos discriminatorios, entonces no sería necesario aludir a un concepto de discriminación estructural para entender la naturaleza del problema. Sin embargo, como veremos y ya hemos señalado, no es claro que todos los actos discriminatorios causen daño. Pero vamos por partes. Cabe subrayar que resulta enormemente polémico decir que existen casos de discriminación incorrecta que no impliquen daño a la persona o al grupo afectado. Mas, hay ejemplos de casos que, a todas luces, parecen discriminación incorrecta y que, sin embargo, resultan elusivas para las explicaciones que intentan dar las teorías basadas solamente en el daño como factor de incorrección moral.

Revisemos un ejemplo, pero antes consideremos que un acto será moralmente incorrecto si afecta el bienestar total de los afectados por aquél, en comparación con otros actos que el agente realizó. Ahora, el daño sufrido se evaluaría respecto de algo específico, o tomando en consideración todos los elementos que afectan la condición de la persona. Arneson explica esta distinción con el siguiente ejemplo: imaginemos que Juan va en taxi al aeropuerto y que, por imprudencia del conductor, tienen un accidente en el que Juan se fractura la tibia. Además, claro, pierde el avión que abordaría. Visto así, Juan sufre un daño (fractura y planes frustrados). Sin embargo, ¿deberíamos considerar lo que sucedió poco después?: el avión que perdió se estrelló al intentar aterrizar, sin que nadie sobreviviera a la catástrofe. Entonces, si el análisis del bienestar incluye el hecho de que Juan, muy probablemente, habría muerto en el accidente aéreo, el choque del taxi, más que dañarlo, le trajo un gran beneficio, al salvar su vida.

Estas dos formas de calcular la afectación del bienestar tienen consecuencias evaluativas: imaginemos que María, una mujer mixe que acaba de licenciarse de abogada, busca trabajo en distintos despachos de abogados en la Ciudad de México. Un buen

día presenta su solicitud al comité de contrataciones del despacho Cevallos, a cuyos abogados les gusta (aunque no lo hacen público) trabajar entre hombres de “ascendencia europea”, por lo que deciden rechazar la solicitud de María. Reconocen su gran nivel como candidata, pero la descartan por ser mujer e indígena; a sabiendas, eso sí, de que María obtendrá buenas ofertas de otros despachos, dada la demanda de abogados en el mercado y su buen perfil educativo y laboral. Y así sucede, después del rechazo del bufete Cevallos, María acude a otra entrevista, a la que no hubiera ido de ser aceptada en aquél (ni siquiera la habría procurado) y consigue un trabajo mejor pagado y en un despacho más reconocido.

Desde un enfoque global del daño, gracias al trabajo más reconocido y con mejor salario que obtuvo María, habrá que decir que su situación no es peor, a causa del rechazo del despacho Cevallos, sino que es, incluso, mejor. Ante la ausencia de daño global, la conducta de los abogados del primer despacho no se describiría como discriminación incorrecta. Pero intuitivamente parece haber discriminación. Y para categorizarla como tal, desde la perspectiva del daño, tomaríamos el enfoque parcial. Pero hay muchos daños parciales con beneficios globales. A todas luces reducimos parcialmente el bienestar de un niño cuando lo vacunamos dolorosamente, pero el beneficio global sobrepasa tal daño. Para decirlo en pocas palabras, cuando ponderamos qué conviene a nuestros intereses respecto del bienestar, nuestro cálculo es global, somos el de hoy, pero también, ojalá, el de varios mañanas. Entonces, la perspectiva parcial no es realmente útil para evaluaciones de bienestar —cuando menos no desde una perspectiva razonable que mira a futuro—. Ahora, el hecho de que, desde el punto de vista global, la conducta del despacho no reduce el bienestar de María, no significa que la conducta no sea reprobable. Quizá la no revisión del expediente debe considerarse como un acto que, si bien no daña (porque en su caso la suma global del bienestar total es positiva), viola un derecho moral y es discriminación incorrecta.

Es decir, en lugar de hacer un análisis parcial del daño y soslayar el cambio en el bienestar total de una persona, diríamos que estamos frente a un caso en el que la conducta del despacho Cevallos no daña, pero sí discrimina incorrectamente. Si esto fuera así, el daño no sería un factor necesario para explicar la naturaleza incorrecta de la discriminación.

Para entender esto, veamos un ejemplo que da Arneson de una conducta no discriminatoria, pero que arroja luz sobre este asunto del perjuicio moral frente al daño: supongamos que mientras Pérez está de viaje, González atraviesa su jardín sin su consentimiento. Tal conducta, aunque Pérez nunca se entere, y por ello no le genere ansiedad ni molestia (daño), le causa un perjuicio moral. Lo mismo ocurre con las actitudes mentales no expresadas. Si Dante piensa que Jaime es menos, aunque nunca lo exprese ni actúe a partir de esa idea, le causa un perjuicio moral.

Veamos una manera de explicar en qué consiste la discriminación sin daño desde la perspectiva global. En su análisis, Kasper Lippert-Rasmussen (2013) sugiere utilizar el mérito como categoría central para entender la naturaleza de la discriminación. Así pues, un acto sería moralmente correcto sí y sólo si maximiza el “valor moral”. Lo anterior se determina a partir de las siguientes consideraciones:

1. La cantidad de bienestar que se produce.
2. Qué tan mal se encuentra el nivel de bienestar de quienes serán los destinatarios del bienestar que se producirá.
3. El nivel de mérito de los destinatarios.

Comenta Benton Knight (2012: 20) que, desde esta postura, la discriminación es incorrecta, no sólo cuando disminuye el bienestar o el valor moral, sino, crucialmente, cuando *no maximiza el “valor moral”* pudiendo hacerlo. Disminuir el bienestar es un daño, pero no maximizarlo no lo es. También cabe apuntar que, dada una cantidad de bienestar, tiene más valor moral una conducta cuando, a

igual mérito, el bienestar se destina a personas que se encuentran en posiciones desaventajadas.

Retomemos el “caso Opus”. Supongamos que el restaurante puede desplegar dos conductas: A, contratar a miembros del Opus Dei, que tendría un resultado X. O bien podría hacer B, no contratarlos, aunque nadie ocupe la vacante, con un resultado Y. X es mayor que Y, dado que contratar a integrantes del Opus Dei resulta en más bienestar (el de ellos) que no contratar a nadie y dejar vacante el puesto. Según Knight, llevar a cabo B sería un acto de discriminación incorrecta contra los miembros del Opus Dei. Otra cosa sería si terceras personas tomaran el trabajo que se les niega a los del Opus Dei y la ganancia en bienestar de éstos fuera suficientemente grande como para contrarrestar la pérdida en bienestar de los miembros de esa agrupación. Desde esta perspectiva del daño global, parecería que sí se identificaría un acto de discriminación incorrecta en el caso del dueño miembro del Opus Dei, siempre que el puesto quedara vacante.

Sin embargo, dice Knight, podemos presentar un ejemplo en el que la perspectiva del mérito es incapaz de identificar un caso de discriminación incorrecta, aunque intuitivamente parezca haberla. Supongamos que la encargada de dar un empleo tiene que escoger entre dos candidatas con exactamente los mismos méritos, que parten del mismo nivel de bienestar y obtendrían la misma ganancia en bienestar. La única diferencia entre ellas es religiosa: una es judía y la otra católica. La empleadora discrimina a la católica porque le parece que los católicos son flojos, y lo hace sin que nadie lo sepa, evitando así que se afecte el cálculo de bienestar. Dado que las dos opciones a la mano tienen como resultado el mismo “valor moral”, si la empleadora discrimina a la católica basada en un prejuicio silencioso, parecería que la perspectiva del daño a partir de la priorización del mérito no tendría nada qué decir sobre tal acto de discriminación.

## CONCEPCIONES HÍBRIDAS

Por el análisis hecho hasta este punto, parece claro que las concepciones sobre la incorrección de la discriminación, basadas en un solo factor relevante, se quedan cortas al momento de explicar la incorrección de ciertas conductas que parecen incorrectas desde las intuiciones. Así, revisaremos algunas posturas “híbridas”, que contemplan más de un factor como relevante para determinar la incorrección moral de algún acto discriminatorio.

*Discriminación y falta de goce de derechos*

Un acto discriminatorio consiste, glosando a Rodríguez Zepeda (2006), en tratar de manera desigual a personas o grupos, sobre la base de prejuicios sociales acerca de éstos, con la consecuencia de limitar o negar los derechos fundamentales y las oportunidades relevantes de las personas que los integran. Para Rodríguez, la no discriminación es uno de los rasgos de una sociedad justa a la Rawls.<sup>7</sup> Como vimos en el segundo capítulo, para él la discriminación es un daño por atentar contra la igualdad equitativa de oportunidades y la protección efectiva de derechos de personas miembros de un grupo que es víctima de prejuicios y estereotipos negativos.

Cabe subrayar que su postura es híbrida, ya que reconoce dos factores relevantes para juzgar como incorrecta la discriminación: el expresivo, basado en prejuicios sociales, y el daño, relacionado con la falta de goce de derechos. Ello significa que también tiene un lado estructural. Como ya vimos en el citado segundo capítulo, para Rodríguez Zepeda la discriminación estructural es un corte descriptivo del fenómeno, elaborado desde las ciencias sociales (Rodríguez, 2006: 119). Pero para él ese corte se concentra

<sup>7</sup> Para decirlo sucintamente: organizada a partir de los dos principios de justicia propuestos por el propio Rawls (1971).

mayormente en las principales instituciones sociales y no en otros elementos, como las convenciones y las normas sociales. Un acto de discriminación incorrecta debe cumplir con estas características: 1) Tratar a las personas de un grupo de manera desigual a partir de prejuicios, y 2) Que el trato limite o niegue derechos y oportunidades.

Veamos, como hemos hecho antes, qué tal responde su postura ante situaciones que intuitivamente parecen casos de discriminación incorrecta. Comencemos con un ejemplo que designaremos como el “sincero ignorante”. Esta persona le dice “no seas indio” a otra cuando esta última, que se autoadscribe como miembro de un pueblo originario, pide tortillas para acompañar un quiche Lorraine en un restaurante. El “sincero ignorante” piensa que “indio” no se refiere a personas pertenecientes a los pueblos originarios, sino a miembros de un pueblo ficticio y, por ello, al decir no “seas indio” no piensa que degrade a nadie. Comencemos el análisis con la siguiente cita de Rodríguez Zepeda:

el valor de una libertad como la de expresión consiste, precisamente, en su capacidad de amparar opiniones que pueden ser excéntricas o escandalosas, y que en algunas ocasiones se quedan en el borde del daño a terceros, sin llegar a concretar éste. Muchas opiniones sobre el éxito social o sobre las aptitudes, belleza o fealdad de las personas y muchas expresiones de cultura popular o de humorismo se sitúan en este terreno fronterizo con la discriminación sin llegar a traspasarlo. Pueden ser, en efecto, juicios y opiniones de mal gusto y éticamente discutibles, pero no se pueden considerar, con rigor, actos de discriminación (Rodríguez, 2006: 23).

Dado que la expresión “no seas indio”, empleada para expresar “no seas ignorante” o “¡qué mal gusto!”, a partir del prejuicio de que los “indios” son ignorantes y tienen mal gusto (lo que ello signifique), no parece causar un daño directo al comensal, en el sentido de negar los derechos fundamentales y las oportunidades relevantes,



parecería que, desde la postura de Rodríguez Zepeda, no estamos frente a un caso de discriminación incorrecta, pues, si bien hay prejuicios involucrados, no causa daño en el sentido que señala. Para él, la enunciación *linda* en la discriminación, pero termina siendo un juicio u opinión de mal gusto y éticamente discutible. Ya veremos teorías desde las que una enunciación así se calificaría como discriminación incorrecta.

Ahora consideremos el “caso Opus”. ¿La conducta niega derechos fundamentales y oportunidades relevantes? Pues dependerá de si el restaurante es el único lugar donde los rechazados miembros del Opus Dei podrían trabajar o si hay muchas otras opciones. Lo que no hay es prejuicios que degraden. Por el contrario, hay exaltación, así que la teoría fracasa en su intento de describir como discriminación incorrecta la conducta del restaurantero. En el caso de María, la abogada mixe, la propuesta de Rodríguez Zepeda tampoco la clasificaría como discriminación incorrecta, sobre todo si evaluamos la situación de María a partir del bienestar total: el rechazo del despacho Cevallos no la perjudica, al contrario, parece abrirle la puerta a sumar bienestar. Así, pese a que la forma de proceder de los miembros del comité fue despreciable (no revisaron adecuadamente la solicitud de la candidata y la hicieron a un lado por motivos arbitrarios y prejuiciosos), y dado que María está mejor, gracias a su conducta, no habría daño que señalar y, por ende, para la teoría de Rodríguez Zepeda no habría discriminación.

### *Discriminación por negligencia*

Presentaremos ahora la postura híbrida de T.M. Scanlon, para quien la discriminación no es una forma de corrupción de la ciudadanía, pero sí es un mal no del todo distinto a dicha degradación: la negligencia. Pero la discriminación no es cualquier tipo de negligencia, sino sólo aquella que sigue una estructura social que le da significado. Esta negligencia con significado social tiene el

efecto de negar el acceso a bienes y oportunidades importantes. Expliquemos esta propuesta de concepto.

Hay casos, acota Scanlon, en los que sería permisible que un agente no le otorgara cierto beneficio a alguien, pero no sería permisible que lo hiciera *debido*, por ejemplo, a que la persona pertenece a un grupo étnico al que el agente considera inferior o no merecedor de ese tipo de consideración. Un ejemplo de un caso así sería el siguiente, según propone Scanlon (2009): pensemos en un agente bajo la obligación de distribuir cierto beneficio, según un criterio establecido (quizá un servidor público). Supongamos que debe contratar al candidato mejor calificado para determinado trabajo. En tal caso, estaría mal que se lo negara a la persona mejor calificada porque no le parece que su fenotipo sea adecuado (lo que esto signifique). Ahora, dadas las obligaciones del agente, la incorrección de la conducta se explicaría sin apelar a la naturaleza discriminatoria de las razones del agente. Es decir, también sería incorrecto que le diera el puesto a un familiar que no fuera el mejor calificado, o que asignara el puesto sin revisar los expedientes de otros candidatos, sólo para evitarse el trabajo. Ahora, claro, los últimos casos expuestos no son discriminación.

En la formulación de Scanlon es evidente la cercanía de la discriminación y de la corrupción como formas de trato moralmente arbitrario ya sugeridas en capítulos anteriores. Veamos un poco más de cerca el análisis de Scanlon. Él opina que los casos de este tipo se explicarían en dos niveles: el primero es sustantivo, pues está mal darle el trabajo a una persona dejando fuera a otra mejor calificada; el segundo nivel es procedimental: el agente *no ha seguido los pasos necesarios* para encontrar y valorar la información relevante para tomar una decisión adecuada. Esta negligencia es incorrecta, incluso si el agente, por casualidad, escoge al mejor candidato.

Pero lo que pretendemos hallar, sin embargo, es un tipo de discriminación incorrecta por razones que van más allá de estos reparos y que tiene que ver con el carácter objetable de las razones del agente para escoger unos candidatos sobre otros. Como veremos,

entender la discriminación como una forma de pertenencia social jerarquizada nos permitirá encontrar un caso en el que la arbitrariedad de la corrupción y de la discriminación son coextensionales. Pero, por el momento, retenemos a Scanlon con un ejemplo. Parece moralmente aceptable que un propietario le rente su casa a uno de varios candidatos, pero parecería moralmente incorrecto que se negara a rentarle su casa a alguien por el color de su piel. ¿Por qué es moralmente impermisible decidir entre posibles inquilinos con base en el color de la piel, pero no de acuerdo con la universidad en la que estudiaron o el color de la ropa que traen puesta? Debemos explicar por qué la discriminación basada en el fenotipo de un grupo es más grave que la discriminación, digamos, con base en el color de la ropa —gravedad que la vuelve incorrecta.

Naturalmente, la respuesta más obvia sería decir que el racismo es un caso obvio de opresión; mientras que el mal gusto en la moda no lo es. Sin embargo, eso sólo transfiere el problema a determinar cómo un caso es una instancia de opresión y no el otro. Pero estos conceptos aquí analizados no nos permiten aventurar la relación que la discriminación tiene con la opresión.

En ese sentido, un asunto crucial es que la discriminación basada en el color de la piel involucra juicios perjudiciales que, más que representar las actitudes idiosincráticas del agente, representan juicios ampliamente compartidos en la sociedad en cuestión, que, al ser expresados o servir como base de conductas, tienen consecuencias nefastas, como sería negarles a los miembros del grupo, visto como inferior, el acceso a bienes y oportunidades importantes. Entonces, nos topamos de nuevo con la necesidad de usar primero la perspectiva estructural para distinguir cuáles casos de negligencia o arbitrariedad son los que constituyen evidencias de discriminación. La base de la incorrección de la discriminación, señala Scanlon, recae en la objeción moral que hacemos a este tipo de mal social.

Aún más, Scanlon mismo se topa con la importancia de la pertenencia en la discriminación. Él enfatiza que a nadie puede

pedírsele que pertenezca y acepte una sociedad que lo considera inferior y le niega beneficios básicos. Cuando esto sucede —continúa Scanlon—, ciertos actos de discriminación se vuelven inaceptables porque apoyan y sostienen esta práctica. Están mal por sus consecuencias y por su significado. Esto último, dado que depende del sentido de la acción, y también de las razones del agente. No así las consecuencias: negar bienes y oportunidades importantes está mal, aunque la conducta no exprese un juicio de inferioridad. Así pues, para Scanlon, lo incorrecto de la discriminación se subsume a las consecuencias o al significado de una conducta. Pero nosotros sabemos que ese significado sólo provendría de la perspectiva estructural. En fin, desde el punto de vista de Scanlon, la discriminación es incorrecta cuando las razones que justifican ciertos actos son objetables, porque el agente no ha seguido los pasos necesarios para encontrar y valorar la información relevante para realizarlos, y donde, además, dicha negligencia tiene un significado social dado que se debe, en parte, a juicios ampliamente compartidos en la sociedad, pues al ser expresados o servir como base de las razones justificatorias, tienen consecuencias nefastas, como negarles a los miembros del grupo, visto como inferior, el acceso a bienes y oportunidades importantes.

Veamos ahora si la discriminación por negligencia puede hacer frente a casos que otras alternativas no lograron determinar como discriminación incorrecta, por más que intuitivamente tuvieran pinta de serlo. Comencemos con el “caso Opus”. Desde el punto de vista del significado de la conducta, no parece haber discriminación incorrecta. Desde la perspectiva del daño, entendido como negar el acceso a bienes y oportunidades importantes, parecería que necesitamos más elementos para juzgar, y es que no es lo mismo que el restaurante donde se le niega el trabajo a los miembros del *Opus Dei* sea el único lugar donde podrían trabajar, o sea, uno entre cientos; la afectación al acceso a bienes y oportunidades no es igual en ambos casos. En el primer supuesto, la teoría de Scanlon no tendría problema en señalarlo como un caso de discri-

minación incorrecta; en el segundo, en cambio, no podría hacerlo, quizá porque no es un caso de discriminación incorrecta.

Veamos cómo enfrenta la postura híbrida de Scanlon el ejemplo que la propuesta de Kasper Lippert-Rasmussen no puede describir como discriminación incorrecta: decíamos que la encargada de dar un empleo tiene que escoger entre dos candidatas con los mismos méritos, que parten del mismo nivel de bienestar y obtendrían la misma ganancia en bienestar. La única diferencia entre ellas es religiosa: una es judía; la otra, católica. La empleadora decide discriminar a esta última porque le parece que los católicos son flojos, y lo hace sin que nadie lo sepa, evitando así que se afecte el cálculo de bienestar que tanto importa a la postura de Lippert-Rasmussen. En virtud de que las dos opciones a la mano tienen como resultado el mismo “valor moral”, si la empleadora discrimina a la católica basada en un prejuicio silencioso, parecería que la perspectiva del daño, a partir de la priorización del mérito, no tendría nada que decir sobre tal acto de discriminación. El análisis desde el daño, según Scanlon, sería distinto: ¿la postura de la empleadora cancela la posibilidad de obtener oportunidades y bienes importantes de la católica? Pues si es la única empleadora, seguro que sí. Si el patrón no se repite y es único de esa empleadora, es decir, si nadie más tacha en secreto a los católicos de flojos, entonces la teoría de Scanlon no vería como una incorrección moral grave la postura de la empleadora.

#### DE LA CONJETURA AL CONCEPTO DE DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL

Por lo discutido hasta aquí, podemos decir que ninguna propuesta de concepto de las que ofrecimos está lo suficientemente delimitada para evitar el problema de la subinclusión. En ese sentido, parece que el resultado es desalentador. Sin embargo, hay varias cosas que podemos aprender del intento de usar el análisis de Scanlon (2009) para complementar la postura de Rodríguez

(2006). Ciertamente en el ejemplo de la encargada de dar empleo, el carácter objetable de las razones del agente para escoger unos candidatos sobre otros sirve para condenar varios tipos de maltrato, como el abuso de poder (no dárselo a la persona según su mérito), conflicto de interés (darle el trabajo a una hermana querida) o la discriminación por fenotipo (negar el trabajo a alguien según su color de piel). Pero el tipo de perjuicio que caracteriza a la discriminación trasciende precisamente la naturaleza arbitraria de esos actos, pues implica vivir, perseguir los objetivos y realizar las concepciones de una vida buena, dentro de una estructura social que de modo sistemático considera a una persona inferior a las demás. Estos actos de perjuicio por arbitrariedad sustantiva o procedimental se tornan inaceptables, porque sostienen un sistema de opresión.

El periplo no ha sido en vano, pues mostramos conceptualmente parte de la conjetura, cuya mera posibilidad habíamos sostenido en el segundo capítulo, pero sólo utilizando las herramientas de la teoría social. Nos referimos a la idea de que la discriminación estructural no es únicamente el correlato empírico de la discriminación, que se entiende mejor a través de los actos discriminatorios y sus consecuencias, sino al revés: entendemos el significado de los actos discriminatorios a partir de la discriminación estructural. Ahora desdoblamos por completo esa idea, desde una noción de igualdad, para, desde ahí, describir la incorrección de la discriminación de manera más completa, relacionando su aspecto estructural con los actos discriminatorios. Este procedimiento no es común: la igualdad moral suele estipularse, lo que nos parece una desventaja, por desaprovechar la fuerza de la igualdad moral para explicar por qué el trato desigual es incorrecto. Considérese el siguiente concepto de discriminación estructural: *Discriminación de daño estructural*, un acto discriminatorio X que forma parte de un patrón de conducta X1, X2, X3... XN, constituye un acto de discriminación si

- i)  $X_1, X_2, X_3 \dots X_N$ , es un patrón de conducta histórico que en el pasado constituía un patrón de pertenencia social y legal.
- ii) El acto y patrón de conducta integra un sistema de pertenencia social relativo a i), pero que ha perdido su validez legal.
- iii) El acto y patrón de conducta en cuestión es dañino a la estructura de la sociedad, porque coexiste con el sistema de pertenencia igualitario, compitiendo por el cumplimiento de las y los miembros.

“Discriminación de daño estructural” es atractiva al menos por tres razones: primera, porque muestra la relación entre los actos discriminatorios y la discriminación estructural; segunda, porque también recupera la intuición de que el daño forma parte de la explicación de la naturaleza de la discriminación; y tercera, porque recupera al mismo tiempo nuestra conjetura expuesta en el segundo capítulo, en el sentido de que afirma que la discriminación estructural es una forma de pertenencia corrupta. El problema es que “discriminación de daño estructural” no deja claro qué propiedades tiene el patrón de conducta  $X_1, X_2, X_3 \dots X_N$ , que lo hace discriminatorio. Al no contener esa información, “discriminación de daño estructural” descansa en el concepto de acto discriminatorio dañino para explicar la naturaleza discriminatoria del daño estructural. Pero aquí ya hemos visto que esa naturaleza tiene que ser explicada desde la perspectiva estructural. Entonces, es crucial que contemos con un diagnóstico más general de por qué la categoría “discriminación de daño estructural” falla. Naturalmente, ese diagnóstico nos debe decir, primero, qué causa que la discriminación sea incorrecta y por qué la propuesta de concepto falla en capturar esa explicación. Con suerte, eso nos permitirá reformular el concepto de manera que haga frente a estos problemas.

Una interpretación posible es que “discriminación de daño estructural” parece sugerir que la discriminación (directa o indirecta) es incorrecta, sólo y debido a que perpetúa patrones más amplios de estigma y de ciudadanía de segunda clase, lo que daña a todo aquel miembro del acuerdo social. En ese sentido, X1, X2, X3... XN serían moralmente reprochables, porque el patrón de conducta reproduce estigmas. Pero distinguimos entre efectos/significados sociales estructurales. Los primeros consisten en perpetuar patrones más amplios de estigma y de ciudadanía de segunda clase, lo que daña a todo aquel miembro del grupo maltratado. En cambio, los significados sociales estructurales se determinan revisando el mensaje o discurso que envían las actitudes de las personas que discriminan. El significado social en una función de las actitudes expresadas por una acción o una política pública. En “discriminación de daño estructural” no es claro de dónde viene la incorrección moral: si de los primeros o de los segundos. Crucialmente, no es claro si la incorrección moral se puede determinar o no con independencia de los efectos. Para entender esto, estudiemos el juicio *Palmer vs. Thompson* y veamos lo que Andrea Sangiovanni nos dice al respecto.

#### DISCRIMINACIÓN Y SIGNIFICADO SOCIAL ESTRUCTURAL DESIGUALADOR

En 1962, el alcalde de Jackson, Mississippi, obligado por la ley federal a terminar con la segregación, decidió que era mejor cerrar las cinco albercas públicas (cuatro eran exclusivas para blancos y una para negros) que finalizar la política de segregación implementada en aquéllas. Temía que, dado que los blancos dejarían de acudir a esos lugares, las albercas se volverían exclusivas, *de facto*, para negros. A partir de su decisión de cerrarlas, es fácil argüir que, si bien pensaba que valía la pena dar presupuesto a piscinas para blancos, no pensaba lo mismo de las saturadas de negros. El



caso, nos dice Andrea Sangiovanni, es especialmente útil para investigar qué hace incorrecta a la discriminación, porque la libertad en juego, nadar, es relativamente trivial.<sup>8</sup> Además, con la decisión de cerrar todas las albercas públicas, las oportunidades de negros y blancos de nadar ahí disminuyeron en la misma proporción. Podemos imaginarnos perfectamente que no hubo otros efectos en términos de igualdad de oportunidades socioeconómicas. En fin, cerrar las albercas fue un acto de discriminación incorrecta, ¿pero, por qué?

Podemos conceder por el momento —señala Sangiovanni— que la propagación sistemática de estigma basta para pensar en Palmer (así nos referiremos al caso de las albercas) como uno de incorrección moral. Pero, aun así, nos quedarían algunas preguntas por responder: ¿son los efectos sociales una parte necesaria de cualquier aclaración de casos de discriminación incorrecta? Y, más aún, ¿explican dichos efectos de manera completa la incorrección de la conducta del alcalde de Jackson, Mississippi? Sangiovanni acota, como veremos, que dichos efectos no son necesarios y que fijarnos solamente en ellos nos haría pasar de largo el papel del significado social en la incorrección de la discriminación y que nosotros adelantábamos en nuestro análisis previo de la discriminación estructural. Pero vayamos por partes.

Veamos otro ejemplo del propio Sangiovanni: supongamos que un restaurante en medio del desierto tiene como política rechazar a cualquier persona de tez oscura que entre. Durante toda su existencia, en total rechaza a un negro, el único que entró. Imaginemos que poco después de que el dueño del restaurante lo hace, el rechazado muere en un accidente de coche. El supuesto nos sirve para establecer que la discriminación, por parte del dueño, no tuvo efectos sociales sistemáticos ni tampoco en la comunidad negra. Y, aun así, parecería que estamos ante una conducta inco-

---

<sup>8</sup> En lo que resta de este capítulo, las remisiones a este autor corresponden a Sangiovanni (2017).

recta, ¿por qué? Aquí es donde las teorías basadas en los efectos sociales no parecen tener manera de ofrecernos una explicación. En este sentido, añade Sangiovanni, parece claro que, además de tomar en cuenta las consecuencias en la desigualdad de estatus y de las oportunidades socioeconómicas que traen consigo los actos de discriminación incorrecta, también debemos mirar hacia lo que él llama el nexo de relación entre el discriminador y el discriminado. Sin duda, en muchos casos, la discriminación incorrecta es más parecida a un agravio que a la mala distribución de recursos y oportunidades.

Ahora veamos el significado social de una conducta o una política. Para Sangiovanni, el significado social se determina revisando el mensaje que envían los actos y políticas públicos. Para ello, resulta necesario contrastar las actitudes que expresa un acto o política con el contexto social, cultural, político y económico. Una actitud hacia alguien es un conjunto complejo de disposiciones para percibir, tener emociones, deliberar y actuar de ciertas formas respecto de aquél. Así pues, expresar una actitud a través de una acción es actuar a partir de las razones que tal actitud nos ofrece. Cabe señalar que es posible que un agente exprese una actitud sin que ésta sea reflejo de ningún estado mental particular. Para mostrar esto, Sangiovanni trae a colación un ejemplo citado de Anderson y Plide: la melancolía que expresa un músico al interpretar una pieza no implica que el músico se encuentre, él mismo, en un estado mental melancólico.

Antes de explicarnos por qué y cuándo el significado social de un acto discriminatorio cuenta como moralmente incorrecto, Sangiovanni revisa tres elementos de las teorías basadas en el significado social.

En primer lugar, que una conducta sea degradante, piensa Sangiovanni, es algo objetivo, que no depende de las creencias de los involucrados. Así pues, que una conducta sea irrespetuosa, no se determina sólo mediante la creencia de los participantes, sino a partir de si la acción es o no realmente irrespetuosa. De tal modo

que, un juicio acerca de si una acción es, digamos, degradante, requiere de una interpretación normativa de la acción en su contexto político, histórico, etc., y no de revisar las creencias de los involucrados sobre el acto. No cabe duda de que los discriminadores se equivocan en lo que respecta a las actitudes que expresan sus acciones. También es posible que haya quien se sienta discriminado por pensar que ciertas acciones expresan actitudes que en realidad no expresan. Que las personas se sientan degradadas sería una buena evidencia de que las acciones realmente son degradantes, pero el hecho de que se sientan así resulta insuficiente para comprobar que son degradadas. Para aclararlo mejor: sentirse discriminado no es suficiente para mostrar que se es discriminado.

En segundo lugar, la incorrección de una conducta discriminatoria es una función de su significado social y, por ello, no sería adscrita independientemente. Volvamos al ejemplo del “sincero ignorante” que vimos antes: una persona le dice a otra en un restaurante, cuando pide tortillas para acompañar un quiche Lorraine, “no seas indio”. Quien enuncia la frase, de verdad piensa que “indio” no se refiere a personas pertenecientes a los pueblos originarios de América, sino a miembros de un pueblo ficticio que tiene mal gusto para comer. Si pretendiéramos evaluar la conducta desde el punto de vista que dice que las convenciones sociales determinan, *per se*, los significados sociales, entonces sin duda decir “no seas indio” sería degradante.

En otro orden, si partiéramos desde el punto de vista que sostiene que los significados sociales deben reflejar actitudes, que serían correctamente atribuibles a los actores, entonces el hecho de que el sincero ignorante diga: “no seas indio” no sería degradante. Así pues, una persona perteneciente a un pueblo originario que atestiguará la enunciación, sin duda recordaría el racismo que enfrenta en la sociedad en que vive, pero no tendría razón para sentirse irrespetado o degradado por el enunciador. Ahora, claro, conviene afirmar que la enunciación del juicio culinario “inocente” no lleva consigo un significado social negativo; lo cual no hace que sea

permisible, objeta Sangiovanni. Aún podríamos decir que es moralmente incorrecta si, por ejemplo, tuviera el efecto de propagar creencias racistas en quienes la escuchan. Así pues, diríamos que la enunciación por parte del “sincero ignorante” implica un comportamiento incorrecto, mas no reprochable al sujeto: pese a que la enunciación es moralmente incorrecta, en este caso, el enunciador no es culpable de no saber los hechos que la hacen serlo. La distinción entre una acción cuya incorrección moral se deriva del significado social de un daño o privación particular y la acción cuya incorrección se deriva solamente de sus características no relacionadas con el significado social (como la propagación de ideas racistas) es esencial para entender por qué Palmer es moralmente incorrecta. Y es que si nos centráramos sólo en la derivación independiente de significado (la pérdida de oportunidades para nadar en albercas públicas), seríamos incapaces de explicar en qué caso dicha clausura es incorrecta, si llegara a serlo.

En tercer lugar, los prejuicios inconscientes, a diferencia del desconocimiento, son una actitud que incide (aunque no se tenga noción) en el significado social de una conducta o política. Volvamos al ejemplo del “sincero ignorante”, pero cambiemos las circunstancias, esta vez supongamos que, más que ignorante, tiene creencias racistas inconscientes que, sin embargo, le dan forma a su deliberación respecto a enunciar “no seas indio”: cree de modo consciente que “indio” es miembro de un pueblo ficticio con mal gusto para comer, pero inconscientemente sabe que es una persona perteneciente a un pueblo originario, y aun así enuncia la frase debido a su significado racista (actitud), aunque no es consciente de que sus creencias inconscientes influyeron decididamente en su deliberación. Así pues, diremos que el enunciado, aunque inconsciente, expresa una actitud racista, mas no podemos culpar al enunciador por ello.

Este segundo caso es distinto al del “sincero ignorante”, pues una explicación satisfactoria de su incorrección moral necesita aludir al significado social del acto, pues la enunciación, a diferencia

de lo que sucede con el primer caso, es incorrecta no sólo por sus efectos sociales, sino porque expresa un conjunto de actitudes objetables. Como se advierte, convertir el significado social en una función de las actitudes expresadas por una acción o una política tiene una ventaja crucial: nos permite explicar cómo las políticas o acciones que discriminan de manera incorrecta no necesariamente requieren reflejar un ánimo hacia miembros del grupo afectado, ni expresar creencias sobre su inferioridad moral ni de manera necesaria dependen de las consecuencias sociales de las acciones y las políticas para ser incorrectas.

Según lo anterior, podemos modificar nuestra propuesta de concepto para incorporar la importancia del significado social. *Discriminación de significado social estructural*: un acto  $X$  es discriminatorio cuando forma parte de un patrón de conducta del mismo tipo  $X_1, X_2, X_3 \dots X_N$ , y como patrón de conducta tiene un significado social (emiten un mensaje o discurso, que a su vez envía actitudes).  $X$  forma parte del patrón de conducta si

- i)  $X_1, X_2, X_3 \dots X_N$ , es un patrón de conducta histórico que en el pasado constituía una estructura institucional de pertenencia social y legal.
- ii) El acto y patrón de conducta integra un sistema de pertenencia social relativo a i), pero que ha perdido su validez legal.
- iii) El acto y patrón de conducta en cuestión es dañino a la estructura de la sociedad porque coexiste con el sistema de pertenencia igualitario, compitiendo por el cumplimiento de las y los miembros.

Como dijimos que el significado social es una función de las actitudes expresadas por una acción, incluso cuando las actitudes son inconscientes, se observa cómo “discriminación de significado social estructural” recoge el significado social para dejar en claro en qué consiste el elemento central que nos permite distinguir actos

discriminatorios de otros actos negligentes. Pero no nos dice aún en qué consiste su incorrección.

De lo que no hemos hablado hasta ahora es de cuándo y por qué motivo los actos discriminatorios son moralmente incorrectos. Para ello, en vez de estipular la igualdad moral, veamos qué tipo de concepto de igualdad es coherente con nuestra discusión. Según Sangiovanni, hay cuando menos dos tipos de concepciones sobre la igualdad: por un lado, las teorías basadas en el irrespeto, en las que resulta que la discriminación es incorrecta cuando no se actúa a partir del debido respeto a las personas; por el otro, las teorías basadas en la degradación, que sostienen que una acción es incorrecta cuando degrada al otro. Ahora, claro, cabe preguntar qué es irrespetar y qué degradar.

Sangiovanni acude a Benjamin Eidelson (2015) y su famoso “Discrimination and Disrespect” para hablar sobre el irrespeto como base de la incorrección moral de la discriminación. Eidelson señala que, para respetar el igual valor de una persona, con relación a otras, debemos respetar sus intereses, dándoles el mismo peso que a los de las demás, a menos que exista una buena razón para no tomarlos en cuenta como iguales. Es decir, respetar implica justificar la parcialidad, cuando la hay. Si un empleador decide contratar a una persona para ser mesera de su restaurante, en lugar de a otra, usando como razón el color de su piel más clara, nos hallamos frente a una conducta parcial injustificada (mal justificada) y, por tanto, irrespetuosa. Sin embargo —nota Sangiovanni—, en el ejemplo anterior, que el trabajo normativo no lo hace la idea de “igual valor de las personas”. Más bien, el peso del argumento recae sobre la idea de que el color de la tez no es una buena razón para tratar a la gente de manera distinta. Es decir, se trata del tipo de falla deliberativa, epistemológica o de negligencia que ya hemos rechazado antes como componente central de la naturaleza de la discriminación. Crucialmente, al referirnos a la falla deliberativa, no se nos dice cuándo la diferenciación de las personas de acuerdo con el color de su piel irrespetu su igualdad moral. Así,

el asunto central de cómo nos ayuda la idea de igualdad moral a decidir cuándo se justifica el trato desigual, queda incólume, y esto parece insatisfactorio para una teoría que, precisamente, se basa en la igualdad moral.

La teoría de Deborah Hellman (2008) representa plenamente a la otra rama de las teorías basadas en la igualdad, que es la que toma la degradación como motivo de incorrección moral de un acto discriminatorio. Según Hellman, degradar es tratar al otro como si no fuera completamente humano o no tuviera un valor igual. Sin embargo —señala Sangiovanni— nunca nos dice ni en qué sentido tenemos el mismo valor moral ni tampoco especifica qué restricciones pone sobre el trato discriminatorio la idea de no degradar. Según observa Sangiovanni, Hellman asume que intuitivamente distinguimos qué conductas violan la igualdad moral y, por ende, degradan. Sin embargo, la teoría está demasiado indeterminada como para ser útil. Pensemos en el caso Palmer; ¿cómo funcionaría la teoría de Hellman para señalar que la conducta del alcalde, al cerrar todas las albercas, es discriminatoria contra la población negra? Parecería que necesitamos interpretar la noción de igualdad moral de tal forma que nos indique lo que requiere de nosotros el hecho de respetar el mismo valor igualitario de todos. Así pues —concluye Sangiovanni—, para que tenga sentido la idea de irrespetar o degradar a otro, es necesario ofrecer una teoría sobre la igualdad moral.

En su teoría del daño expresivo, Sangiovanni sostiene que degradar a alguien deshumanizándolo, estigmatizándolo, infantilizándolo, objetivándolo o instrumentalizándolo es una forma de tratarlo como inferior en el sentido relevante, a lo que, por supuesto, le faltará la explicación de por qué y cuándo dichos tratos son moralmente incorrectos. Tal explicación —dice— no vendrá de intentar mostrar que degradar en cualquiera de las maneras señaladas implica una respuesta equivocada frente a la inconmensurable y absoluta dignidad humana. Por el contrario, Sangiovanni apunta que degradar por, digamos, estigmatizar, es incorrecto

cuando es un intento de erosionar la capacidad de la víctima de mantener un sentido integral del propio ser, lo que pone en riesgo una de las condiciones estructurales para llevar a cabo una vida que florezca.

Decíamos que Sangiovanni subraya que hay cinco maneras paradigmáticas de tratar a los demás como inferiores, que resultan relevantes para entender en qué casos está mal dicho trato:

1. Tratarlos como animales, como si carecieran de las características humanas de autocontrol y autoconsciencia. Tal trato los deshumaniza.
2. Tratarlos como niños que necesitan la supervisión de otro. Tal trato los infantiliza.
3. Tratarlos como objetos, como si no tuvieran subjetividad o interioridad.
4. Tratarlos como instrumentos.
5. Tratarlos como apestados, ya que este trato los estigmatiza.

Cualquier descripción adecuada de igualdad moral tiene que ser capaz de identificar un conjunto unificado de propiedades de lo incorrecto que explique cuándo y por qué estos tipos paradigmáticos de acciones incorrectas están mal. El mero hecho de señalar la objetivación, por ejemplo, no basta. No siempre está mal tratar a las personas como objetos. Pero a partir de la lista anterior, propongamos otra lista no exhaustiva de conductas que tratan a los otros como si fueran moralmente desiguales: tortura, esclavitud, violación, segregación, persecución, discriminación, genocidio, crueldad.

Pero antes, para entender bien todo lo anterior, debemos dar un paso atrás y revisar de qué forma, según Sangiovanni, somos iguales. Primero que nada, pide que distingamos dos sentidos con los que se entiende “estatus”: es la posición de alguien en una jerarquía, lo que indica el prestigio y el honor de alguien. A este tipo de estatus nos referimos cuando hablamos del papa o de un rey,



y es el sentido al que apelan las teorías que hacen hincapié en el concepto de dignidad: todas las personas tienen las capacidades que nos confieren dignidad y, por ello, como sugiere Kant, nos encontramos sobre todo precio, lo que nos confiere el merecimiento del respeto y la reverencia de quienes tienen un alto rango. Sin embargo, hay otra forma de entender “estatus”: como conjunto de derechos que constituyen una posición legal o normativa característica. Un monarca, por ejemplo, no sólo tiene estatus, sino que además tiene un conjunto de poderes característicos de su posición. Podemos pensar también en el estatus de refugiado o de estar casado, que traen consigo ciertos derechos. Pues, de igual forma, es posible entender un estatus moral, que estará constituido por un conjunto de derechos morales.

Nuestro estatus como iguales desde la perspectiva moral, sostiene Sangiovanni, se compone de un conjunto característico de derechos morales que nos protegen de ser tratados como inferiores en alguna de las maneras mencionadas (deshumanización, infantilización, objetivación, instrumentalización, estigmatización). Ahora bien, para explicar en qué sentido esos tratos violan nuestros derechos morales y son incorrectos, hace falta referirnos a los intereses fundamentales de cualquier ser humano.

De acuerdo con Sangiovanni, todas las personas tienen un interés fundamental en tener un sentido de ser. Por “ser”, Sangiovanni se refiere a la concepción que cada uno tiene de sí mismo a través de tres rasgos: los valores, compromisos y preocupaciones centrales para la propia vida, luego las relaciones y, por último, los roles que desempeñamos que nos hacen ser quien somos.

En otro orden, la idea de “sentido del propio ser” engloba dos puntos de vista: el de uno mismo como creador y el de uno mismo constatando lo que ha sido creado. Así, está la parte del ser describible y la parte descriptora. Nuestro sentido del ser, entonces, es una propiedad que emerge de este juego complejo de posturas. La deshumanización, infantilización, objetivación, instrumentalización, estigmatización son, entonces, formas de trato incorrectas

porque atentan contra alguno de los tres intereses fundamentales que señala Sangiovanni, y que se derivan de las condiciones necesarias para desarrollar y mantener un sentido integral del ser. Estas condiciones son las siguientes: la primera es controlar, parcialmente, qué de nosotros se esconde y qué se muestra a los demás, lo que permite, también de modo parcial, controlar en qué términos somos reconocidos por otros. Y es que no sólo queremos ser reconocidos como esto o lo otro, queremos que se nos reconozca como seres que tienen algo que decir en cuanto a cómo nos verán los demás. De ahí que las formas más sistemáticas de crueldad social sean las que pretendan romper nuestro sentido de ser personas que deciden cómo presentarse ante el mundo. Esto último es coherente con la manera como describimos en el segundo y tercer capítulos la persistencia contemporánea de formas de opresión pasada y la fenomenología de la discriminación.

La segunda condición para desarrollar y mantener un sentido íntegro del ser es la presencia de un medioambiente social persistente, en el que la persona es reconocida como miembro y participante. Las sociedades que estigmatizan a las personas como miembros de un grupo, digamos, “contaminado”, frustran el interés de los agentes que pertenecen a dichos grupos de ver sus preocupaciones y deseos reflejados en las comunidades donde habrían de apoyarse para desarrollar y mantener su propio sentido de ser.

La tercera condición es que las personas retengan control, también parcial, sobre cómo su concepción de sí mismas se presenta a través del propio cuerpo. Así pues, revisemos el caso de la violación sexual, que no es solamente la interrupción violenta de la integridad corporal; es, sobre todo, la disrupción de la capacidad de desarrollar y mantener un sentido íntegro del ser. Y es que, en parte, mediante nuestras relaciones sexuales y la manera como expresamos amor, pasión y deseo, permitimos que los demás nos vean como somos. La violación, dice Sangiovanni, deshumaniza al atacar uno de los aspectos más íntimos de la expresión de quienes somos.

A las personas les interesa que la sociedad asegure el acceso a estas tres condiciones necesarias para tener un sentido integral del ser y exigen su protección. Estas exigencias justificadas son derechos morales. Así pues, para Sangiovanni, tratar a alguien como igual es tratarlo como poseedor de un estatus moral conferido por la existencia de los derechos que protegen los intereses de los que hablamos, y hacerlo entendiendo la importancia de estos últimos. Tratar como igual es reconocer a los otros como seres con vida interior y una perspectiva subjetiva, mediante la cual se presentan a sí mismos ante el mundo. Es, continúa Sangiovanni, reconocer la vulnerabilidad a la que dicha interioridad los expone. Tratar como un igual, dice, es parte de una virtud más amplia: tratar a los demás con humanidad.

Y ¿cuál es el valor de un sentido integral del ser? Que está vinculado con aquello que más estimamos de la vida humana: el conocimiento, el amor, la amistad, el placer, los deseos, no sólo instrumentalmente, sino incluso de una manera más profunda. Un sentido integral del ser es constitutivo del bien de cada una de esas cosas que valoramos. Para entender lo anterior, Sangiovanni recurre a un ejemplo similar al de Nozick (1974)<sup>9</sup> y su máquina de experiencias: tomemos en cuenta, nos dice, que no valoramos, por decir, los beneficios del amor o del conocimiento como algo que sólo poseemos, sino que su valor para nosotros está íntimamente ligado a nuestros emprendimientos, esfuerzos, elecciones y compromisos. Para que sean significativos, reflejarán quiénes somos: seremos capaces de vernos persiguiendo y disfrutando dichos bienes. Consideremos entonces la siguiente propuesta de concepto que incorpora alguna noción de igualdad. “Discriminación de significado social estructural desigualador”: un acto X es discrimina-

<sup>9</sup> Con ese famoso ejemplo, Nozick pretende refutar el utilitarismo hedonista, proponiendo la posibilidad de una máquina de realidad virtual que simule con perfección absoluta las experiencias. La pregunta es si tiene igual valor para la persona la experiencia real de escribir un libro y la simulación de la experiencia.

torio cuando vulnera la igualdad y forma parte de un patrón de conducta del mismo tipo X1, X2, X3... XN, y como patrón de conducta tiene un significado social (emiten un mensaje o discurso que a su vez comunican actitudes). X forma parte del patrón de conducta no igualitario con significado social si

- i) X1, X2, X3... XN, es un patrón de conducta histórico que en el pasado constituía una estructura institucional de pertenencia social y legal.
- ii) El acto o patrón de conducta en cuestión vulneran la igualdad cuando constituyen formas de trato inadecuadas entre humanos, como seres con estatus moral, vida interior y vulnerabilidad recíproca.
- iii) El acto o patrón de conducta en cuestión forma parte de un sistema de pertenencia social relativo a i), que ha perdido su validez legal, pero no su actualidad social.
- iv) El acto o patrón de conducta tiene significado social porque expresa actitudes objetables en contra de personas que pertenecen a grupos minorizados por esas actitudes.
- v) Las actitudes son objetables, porque afectan las condiciones necesarias para tener un sentido integral del ser de las personas pertenecientes a grupos que son minorizados, de una manera que establecen, sostienen y reproducen un sistema de opresión en beneficio de los grupos dominantes.
- vi) Las actitudes objetables son dañinas a la estructura de la sociedad porque sostienen la actualidad social del sistema de pertenencia discontinuado, de manera que coexiste con el sistema de pertenencia igualitario, compitiendo por el cumplimiento de los miembros.

“Discriminación de significado social estructural desigualador” es atractiva. Y es que, gracias a una visión sobre la igualdad moral, advertimos con cierta claridad el papel central de la discriminación estructural. Entender nuestros deberes respecto de una visión

de igualdad nos indica que la mejor forma de entender los actos que degradan como discriminatorios es a través de su significado social. Pero los actos de degradación tienen un significado social discriminatorio cuando estructuralmente la sociedad está diseñada para que ciertos grupos pertenezcan a ésta de una manera que viola los requerimientos morales mínimos de la igualdad: tratar a las personas con humanidad.

Ahora bien, no es claro que “discriminación de significado social estructural desigualador” distinga otros problemas de desigualdad del caso especial de la discriminación. Eso violaría el desiderátum de la identidad. La tortura, esclavitud, violación, segregación, persecución, discriminación, genocidio, crueldad son todas conductas que violan los requerimientos de la igualdad en términos de la pérdida de crear, sostener y controlar el sentido propio del ser. Pero lo que distingue la discriminación de la tortura, esclavitud, violación, segregación, persecución, genocidio y la crueldad es precisamente el significado social que tienen esos actos. Para entender esto, veamos ahora, como ejemplo, la forma en la que Sangiovanni aborda el caso del estigma y la deshumanización en la discriminación racial. Luego revisaremos brevemente cómo aborda la infantilización, pues nos será útil más adelante.

Volvamos al caso Palmer. Sangiovanni ha sostenido que, para entender por qué cerrar las albercas fue un acto de discriminación, debemos revisar el significado enviado por tal política pública. Para entenderlo, hay que inspeccionar el estado de cosas más general de la sociedad estadounidense de esa época. Sangiovanni nos recuerda que, en los años veinte y treinta del siglo pasado, las piscinas públicas eran el centro de la vida social y eran sólo para blancos. En algunas ciudades grandes, como Jackson, había albercas para negros, pero con presupuestos precarios y más pequeñas que las demás. Las políticas contra la segregación terminaron con las albercas públicas, pues, así como en Jackson, cientos de éstas cerraron sus puertas a lo largo y ancho del país. En su lugar surgieron las albercas privadas para residentes. ¿Por qué la población

blanca aceptó sin problema el cierre de espacios tan centrales para su vida pública? Temían que la población afroestadounidense portara enfermedades que se transmitieran en el agua, pero, sobre todo, temían que los hombres afroestadounidenses violaran o abusaran de las mujeres blancas.

Así pues, Sangiovanni argumenta que las actitudes expresadas por la clausura de las piscinas degradaban a los ciudadanos negros por tratarlos como portadores de un estigma deshumanizante: pensarlos como infectados y como animales violentos. Y ¿por qué dichas actitudes son moralmente incorrectas? Dice Sangiovanni que algunos pensarían que la incorrección moral en estos casos se explica fácilmente señalando la forma como voluntariamente se malinterpreta una serie, evidente en sí misma, de hechos. Pero ésta no sería toda la respuesta al asunto. Qué pasaría, cuestiona Sangiovanni, si los blancos del ejemplo sinceramente hubieran creído que los hechos imputados a las personas negras eran ciertos. Claro, diríamos que, pese a ello, la incorrección surge de que no tomaron en consideración la evidencia relevante respecto de la enfermedad y la violencia por grupo social. Pero esto nos llevaría a sostener que la incorrección moral de la deshumanización, en casos como el de Palmer, se basa solamente en un error epistémico. Sin embargo —continúa Sangiovanni—, la estigmatización y deshumanización es incorrecta no sólo por violar las normas de recolección de datos, es incorrecta porque merma la capacidad de la víctima de mantener un sentido de su ser. Y ocurre —dice más adelante— que las identidades estigmatizadas, cuando son interiorizadas por los sujetos estigmatizados, socavan la posibilidad de alcanzar los bienes más valorados, pues las personas mismas terminan con una concepción propia que “infecta” la manera en que se relacionan con los demás.

Por supuesto que la arbitrariedad a la hora de tratar a alguien de manera diferenciada que redunde en daño es incorrecta; sin embargo, como hemos visto, el daño no alcanza para explicar ciertos casos incorrectos de discriminación, como el de Palmer. Imagi-

némonos —dice Sangiovanni— que el alcalde de Jackson hubiese cerrado las albercas, no por racismo, sino porque le disgustaba la natación. El cierre sería arbitrario, y le negaría la oportunidad de nadar a muchos ciudadanos. Sin embargo, difícilmente diríamos que se trató de un caso de discriminación incorrecta, en el sentido que hemos discutido aquí. Así pues —subraya Sangiovanni— el significado social es central para hablar de discriminación incorrecta.

En el caso Palmer, el significado social hace referencia al contexto de opresión de la sociedad estadounidense. Como sugiere nuestra conjetura en los capítulos primero y segundo, la persistencia de la discriminación se debe a que constituye un mecanismo para sostener y reproducir otras maneras de opresión. Dicho lo anterior, agregamos que el estatus epistémico de las creencias que disparan las actitudes estigmatizadoras y que deshumanizan se vuelve relevante (quizá inesperadamente) por reforzar el significado social de las acciones que se racionalizan a partir de esas creencias. El hecho de que éstas, por ejemplo, no tomen en cuenta evidencia ampliamente disponible, o no sean capaces de transformarse tras un aluvión de críticas bien establecidas, envía —dice Sangiovanni— el siguiente mensaje: “no nos importan los hechos acerca de gente como ustedes, que son objetos desdeñables y repulsivos, sin importar la evidencia a la mano”.

Nosotros examinamos precisamente este proceso de la formación de grupos minorizados, sostenida mediante la discriminación estructural. Lo llamamos *dialéctica discriminatoria de la opresión*. Primero, los grupos que constituyen formas sociales de pertenencia valiosa son minorizados por las formas sociales de dominación que los devalúa (Tigau y Mosqueda, 2022). En segundo lugar, esta minorización determina el grado de acceso que cada grupo y cada intersección tiene a los bienes sociales materiales y simbólicos. En tercero, este acceso desigual, basado en la discriminación estructural, es racionalizado. La sociedad incorpora esas representaciones negativas en el proceso de socialización, porque la persistencia de

éstas da lugar y refuerza recursivamente prejuicios y estereotipos acerca de los grupos minorizados, que propicia que tengamos una visión distorsionada de sus vidas. Al fin y al cabo, el grupo dominante mismo es socializado para ver esos grupos, según su valor menor (Tigau y Mosqueda, 2022). Finalmente, todas las personas son socializadas, según ese modo de pertenencia discriminatorio, incluyendo a quienes pertenecen a los mismos grupos minorizados que adoptan y naturalizan esa visión distorsionada acerca de sí mismos.

Veamos esta dialéctica discriminatoria de la opresión en otro ejemplo concreto. Quizá —dice Sangiovanni— la creencia cultural e ideológica más básica que sostiene y reproduce la división del trabajo por género y el papel de las mujeres en dicha división, es la creencia falsa de que las mujeres son más débiles que los hombres, tanto física como psicológicamente, y la consecuente protección masculina que requieren. El anterior, sin duda, es el ejemplo de infantilización de las mujeres. Y ésta no sólo está mal por basarse en fallas epistémicas, sino porque socava la autoridad de las mujeres para hablar por sí mismas. La infantilización envía el mensaje de que las mujeres no tienen la altura para definir los términos de su vinculación social y económica con los demás. En tal sentido, es una violación del respeto de opacidad, pues impone una identidad negativa de las mujeres. Lo que atenta contra su capacidad de desarrollar y mantener un sentido integral de su ser.

El problema de emparentar nuestra conjetura con el planteamiento de Sangiovanni es que no todos los casos son siempre tan claros. Como comentamos, la teoría de Sangiovanni es de la misma familia, por así decir, que la de Hellman y la de Eidelson. Ambas teorías fueron incapaces de considerar como discriminación incorrecta el trato del restaurantero a los miembros del Opus Dei, a quienes no quiso emplear por considerar que no podían rebajarse a realizar ese tipo de trabajos. El problema para Hellman y para Eidelson era que, en este ejemplo, el restaurantero no degradaba a los miembros del Opus Dei, al contrario, los elevaba de estatus. Nos



parece que la aproximación de Sangiovanni lidiaría con el ejemplo, diciendo que el trato que da el restaurantero a los miembros del Opus Dei los infantiliza de manera similar a como la división del trabajo por género infantiliza a las mujeres. Y, en ese sentido, el trato del restaurantero sería incorrecto si afectara la capacidad de desarrollar y mantener un sentido integral del propio ser. Sin embargo, regresemos a lo dicho respecto de la teoría de Scanlon (2009), la diferencia entre el trato que reciben los miembros del Opus Dei y las mujeres, es que el segundo es estructural; el primero, puntual; por lo que no impide desarrollar y mantener un sentido integral del ser, apenas es un obstáculo que se remedia acudiendo a otro restaurante. Algo similar pasa en lo que respecta al caso problemático para la teoría de Kasper Lippert-Rasmussen (2017), aquel en el que supusimos que la encargada de dar un empleo debía escoger entre dos candidatas que tenían los mismos méritos, que partían del mismo nivel de bienestar y obtendrían la misma ganancia en este último; en el que lo único que diferenciaba a las candidatas eran sus credos: una era judía; la otra, católica. Y en el que la empleadora decidió discriminar a la católica porque le parecía que los católicos eran flojos, y lo hizo sin que nadie se enterara, evitando así que su actitud afectara el cálculo de bienestar. Parece que, frente a casos tales, la teoría de Sangiovanni no tiene nada qué decir, pues no hay expresión ni significado social.

Sin embargo, algo que aportaría la categoría “discriminación de significado social estructural desigualador” es que la discriminación se entiende como un mecanismo social que mantiene y reproduce ciertas formas de opresión mediante instituciones sociales de pertenencia. Así, ocurre que los muchachos del Opus Dei y la mujer católica sufran otras violaciones a los requerimientos de la igualdad, pero no son discriminadas porque no pertenecen a grupos minorizados oprimidos para el beneficio de los grupos dominantes. Esto requiere de mayor explicación sobre las normas sociales igualitarias en una sociedad. Pero, independientemente de lo que consista este *ethos* y sus requerimientos respecto de la discrimi-

nación y otras formas de opresión, lo importante es observar que nuestra conjetura respeta el desiderátum de la fidelidad, porque no sólo se integra a la discusión teórica de la cultura antidiscriminatoria actual, sino porque a partir de la categoría “discriminación de significado social estructural desigualador” entendemos mejor esa cultura, mostrando de qué manera es necesario contar con un concepto de discriminación estructural con un trasfondo histórico, pero que no colapse en la opresión, para entender la naturaleza de los actos discriminatorios. Desde “discriminación de significado social estructural desigualador” observamos que sabemos cuándo un acto es discriminatorio al identificar ese significado social, a partir de un concepto de discriminación estructural, de manera que ésta nunca es sólo la suma colectiva de actos discriminatorios ni su mero correlato empírico. Ahora tenemos que retar nuestra propuesta de concepto para ver cómo nos ayudaría a identificar las normas sociales que pueden bregar no contra los actos discriminatorios en particular, sino en contra de la discriminación estructural en general.

CONCLUSIONES.  
*ETHOS* DEMOCRÁTICO  
ANTIDISCRIMINATORIO

Chiaromonte es un pequeño pueblo italiano que fue visitado por el politólogo estadounidense Edward C. Banfield en los años cincuenta. Banfield estudió la vida del pueblo y observó las ideas y actitudes morales que la regulaban. Según sus observaciones, las relaciones sociales de Chiaromonte se basaban en un *ethos* que denominó “familismo”. Según Banfield, el familismo estaba caracterizado por la norma social que dictaba: “maximiza a corto plazo la ventaja material de la familia nuclear; asume que las otras personas harán lo mismo” (Banfield, 1958: 85). En este contexto, las personas daban más importancia a los beneficios a corto plazo de su familia nuclear, que a los beneficios a mediano y largo plazo. Gracias a que existían pocos o nulos incentivos para la acción colectiva, la cooperación se daba sólo en los términos y en la medida en la que produjera beneficio familiar. La mayor parte de los habitantes vivían en condiciones de pobreza, a pesar de trabajar arduamente. Existían relaciones de desconfianza y explotación entre las pocas personas más aventajadas y el resto de la población; y las personas más desaventajadas vivían con gran rencor, sin poder tener tiempo ni energía de participar de ninguna manera significativa de la vida pública.

Aunque el estudio de Banfield fue enormemente criticado por su dudosa metodología (Ferragina, 2009a), traemos a colación el ejemplo de Chiaromonte porque la norma social familista funcionaba como un *ethos* social,<sup>1</sup> en el sentido de que permeaba las relaciones sociales, económicas y políticas del pueblo, inclinando, en buena medida, la conducta de los ciudadanos, así como de los servidores públicos, las decisiones electorales y la política pública (Ferragina, 2009a). Nosotros queremos contrastar al descrito —y todos los similares—, uno igualitario, democrático y antidiscriminatorio, que tanto Chiaromonte como nuestras comunidades deberían construir.

Independientemente de los problemas metodológicos que tuviese, el estudio de Banfield intenta (mediante la observación de la falta de cumplimiento de las normas, la corrupción, etc.) describir de modo empírico los rasgos de un *ethos* particular. Por *ethos* entendemos un conjunto de actitudes e ideas morales que influyen y motivan las decisiones de las personas pertenecientes a un grupo o sociedad. En los capítulos tercero y cuarto, conceptualizamos la discriminación estructural como un sistema de ciudadanía que determina la pertenencia a la sociedad, de manera corrupta. Esto respecto de la ciudadanía aspiracional. El *ethos* que acompaña dicho sistema también se describe a partir de la propia dialéctica de la discriminación, que revisamos en el tercer capítulo. Es decir, la discriminación estructural, al establecer una ciudadanía paralela, permite un sistema de trabajo jerarquizado según el valor social. Tal sistema no es equitativo, y los grupos minorizados se incorporan de tal forma en aquél, que se reduce al máximo la autonomía individual y colectiva de sus miembros; sobre todo la autoes-

<sup>1</sup> Cabe señalar que podemos tomar dos tipos de perspectivas ante la moralidad humana: la antropológica o descriptiva, que nos dice cómo es la moralidad de los pitjantjatjara en Australia o de los anglosajones estadounidenses de clase media; y la normativa, que nos dice cómo debe ser la moralidad humana. De la misma manera, también podemos describir los *ethos* de los grupos sociales o especular acerca de cómo debería ser el *ethos* de una democracia o de la igualdad.

tima —en el caso de la autonomía individual—, y su capacidad de participación en las reglas que conforman el sistema coercitivo y social —en el caso de la autonomía colectiva—. En este sistema, la vida de los grupos “menos valiosos” está regulada y gobernada por el orden establecido, según los intereses de los grupos más valiosos. Así, los intereses de los miembros de grupos menos valiosos son simplemente ignorados o menospreciados. El *ethos* discriminatorio que sostiene este sistema de trabajo se parece a una falsa meritocracia: la idea de que, si se pone suficiente empeño, cualquier persona puede cambiar su situación social. También se parece al “conformismo de grupo”, que es la conducta de reproche y juicio negativo que emiten las personas del mismo grupo social sobre alguien que intenta cambiar su situación. Y, finalmente, se parece al desprecio que reciben por parte de los miembros de grupos “más valiosos” las personas que aspiran a pertenecer a ellos: “aquí no perteneces”. La fenomenología de la discriminación puede encontrar ejemplos de cada uno de estos rasgos del *ethos* discriminatorio: reforzando la situación actual, culpabilizando a la víctima por no haberse esforzado y sugiriendo que los límites discriminatorios no existen y están en su mente, para reforzar la clausura de las fronteras sociales, utilizando la discriminación de los pares y de las personas de grupos más valiosos.

La anterior descripción no es exhaustiva: un *ethos* admite distintas descripciones y formas de análisis, pero lo importante es ver la relación de ese *ethos* discriminatorio con nuestro concepto de discriminación estructural. Aquí hemos hilvanado un concepto de discriminación estructural que permita informar el estudio de la naturaleza de los actos discriminatorios, ya sea en la filosofía, el derecho o las ciencias sociales.

Un acto X es discriminatorio cuando vulnera la igualdad y forma parte de un patrón de conducta del mismo tipo X1, X2, X3... XN, y como patrón de conducta tiene un significado social —emite un mensaje o discurso, que a su vez comunica actitudes—. X forma parte del patrón de conducta no igualitario con significado social si

- i) X1, X2, X3... XN es un patrón de conducta histórico que en el pasado constituía una estructura institucional de pertenencia social y legal.
- ii) El acto o patrón de conducta en cuestión vulnera la igualdad cuando constituye formas de trato inadecuadas entre seres humanos, como seres con estatus moral, vida interior y vulnerabilidad recíproca.
- iii) El acto o patrón de conducta en cuestión forma parte de un sistema de pertenencia social relativo a i), que ha perdido su validez legal, pero no su actualidad social.
- iv) El acto o patrón de conducta tiene significado social porque expresa actitudes objetables en contra de personas que pertenecen a grupos minorizados por esas actitudes.
- v) Las actitudes son objetables porque afectan las condiciones necesarias para tener un sentido integral del ser de las personas pertenecientes a grupos que son minorizados, de una manera que establecen, sostienen y reproducen un sistema de opresión, en beneficio de los grupos dominantes.
- vi) Las actitudes objetables son dañinas a la estructura de la sociedad, porque sostienen la actualidad social del sistema de pertenencia discontinuado, de manera que coexiste con el sistema de pertenencia igualitario, compitiendo por el cumplimiento de los miembros.

Este concepto identifica claramente el mal de la discriminación como un fenómeno estructural surgido de un tipo de significado social histórico y desigual, el cual crea, reproduce y mantiene un sistema de pertenencia social mediante la minorización lograda vía la destrucción del sentido integral del ser. Pero, tras identificar el mal, lo que corresponde es identificar el tipo de *ethos* que contrarrestaría este mal: a nosotros nos interesa apelar a un *ethos* social, que llamaremos “*ethos* democrático antidiscriminatorio”. Pero para que este *ethos* antidiscriminatorio sea más que un mero eslogan, tenemos que mostrar cómo incidiría positivamente en el

bienestar subjetivo de las personas discriminadas. Ése es el objetivo de estas conclusiones.

### *ETHOS DISCRIMINATORIO*

En capítulos previos nos referimos a las formas de organización social de la Edad Media y la Colonia, consideramos posible que algunas de las maneras de discriminar o dividir a las personas fueran parte de las tecnologías sociales empleadas para mantener la sociedad funcionando. Pero también dijimos que esas tecnologías se transformaron conforme las personas descubrieron mejores maneras de ser libres y de cuidarse colectivamente. Sabemos que las normas morales, los hábitos, las reglas y las convenciones que las sostienen no están escritas en piedra. Con frecuencia son normas o presunciones que son derrotadas en cuanto existe suficiente evidencia o mejores razones en su contra. De esa manera, el *ethos*, que cumple algún papel en ciertas circunstancias, puede ser juzgado como incompleto o inadecuado en otras circunstancias. Quizá describamos el *ethos* de la Edad Media como Robert Filmer (1991), quien explicaba la necesidad de una sociedad jerarquizada debido a los distintos roles que desempeñaban las personas en aquella y los deberes asociativos que esos roles generaban. O bien, tal vez expliquemos el *ethos* de una sociedad colonial invocando las justificaciones de Bernardino de Sahagún. El punto es que, en su momento, esas normas morales fueron sustituidas (la sustitución es un proceso que no sucede de golpe) por otro *ethos* más acorde con las circunstancias y los reclamos morales de la población. Es en este sentido que Stephen K. White describe el *ethos* como el espíritu característico de una época, o el tono prevalente en el sentimiento de una comunidad política (White, 2009).

En pos del bien común, el *ethos* familista de Chiaromonte tendría que ser desplazado por un *ethos* más cooperativo y colectivista. De la misma manera, los *ethos* de la sociedad medieval o colonial

tendrían que ser definitivamente desplazados por un *ethos* democrático aspiracional. Pero, ante el limitado éxito que tienen los derechos antidiscriminatorios, como vimos en el segundo y tercer capítulos, para ser la llave y bisagra de la ciudadanía aspiracional plena, este *ethos* democrático debe ser enfáticamente antidiscriminatorio y evitar que formas de opresión del pasado perduren mediante maneras de pertenencia social corruptas, coexistentes (como siempre ocurre) con la ciudadanía democrática.

Ahora bien, hasta aquí sólo señalamos lo obvio: que si las normas legales, condenatorias de la discriminación, han de ser efectivas en la eliminación del fenómeno, habrán de estar acompañadas de normas sociales que cambien las creencias e ideas morales de las personas; es decir, para que una norma prohíba la discriminación racial y elimine poco a poco el racismo, se requiere que éste se torne socialmente condenable. Si el *ethos* no condena el racismo, entonces, aunque el daño o perjuicio de la discriminación se castigase la mayoría de las veces, la única razón para evitar la discriminación racial sería el castigo, y las personas seguirán teniendo prejuicios raciales y generando ideas acerca de las razas, alentándolas a exhibir conductas racistas cuando puedan salirse con la suya. La única manera de erradicar estos comportamientos, creencias e ideas es que la sociedad propague que sea impensable que las personas tengan creencias e ideas racistas. Mas no es obvio cómo eso resultaría efectivo. En otras palabras, aunque la explicación del *ethos* agregue claridad a la naturaleza del problema, ello no significa que esa explicación vuelva más plausible la eliminación de la discriminación estructural incorrecta. Para entender este problema en su contexto, veamos el camino que hemos recorrido.

En el primer capítulo presentamos nuestras dudas acerca de la manera convencional de entender la discriminación. Sugerimos que los actos discriminatorios sólo se entienden como tales desde una visión más amplia y holística del fenómeno. Aunque no teníamos claro cuál sería esa visión, por lo que procedimos mediante



analogías. La que presentamos es que la discriminación establecía fronteras sociales y que éstas coincidían con las de un sistema de pertenencia corrupto respecto de la pertenencia igualitaria que es la ciudadanía democrática. Sin embargo, no contábamos con los elementos para convertir esa analogía en conocimiento más certero. Por ello establecimos los requisitos básicos para convertir la analogía en conjetura y después en una propuesta de concepto de discriminación estructural. Sugerimos que un buen concepto de ésta debería especificar la naturaleza de la discriminación (identidad), conforme a sus bases históricas (continuidad), de manera que diera cuenta de la cultura antidiscriminatoria existente (fidelidad).

En el segundo capítulo mostramos el mecanismo mediante el cual las formas de opresión del pasado pudieron haber sobrevivido hasta nuestros días. Para convertir la analogía en una conjetura más o menos razonable, mostramos que, en efecto, la ciudadanía contemporánea es vulnerable a ese tipo de transferencia, pues, para crear espacios de inclusión y derechos, crea, al mismo tiempo, espacios de exclusión y ausencia de derechos. Ello posibilita que las personas no tengan acceso a derechos, según su ciudadanía, y sean vulnerables a formas de opresión. A esto lo llamamos ciudadanía corrupta, que contrasta con la ciudadanía aspiracional contenida en nuestras constituciones.

En el tercer capítulo mostramos que este entendimiento de la ciudadanía y de la opresión genera un concepto de discriminación estructural que no colapsa en la opresión; es decir, la discriminación estructural sería un tipo de opresión especial por el perjuicio que causa en las instituciones y normas de la ciudadanía. Mediante las aproximaciones básicas de la filosofía social (fenomenología, hermenéutica y dialéctica), mostramos que la analogía tendría fundamentos históricos y sociales porque se postulaba cierta persistencia entre arreglos opresivos del pasado hasta nuestros días. Eso suscitaba, a su vez, una conjetura acerca de la identidad: que el mecanismo mediante el cual la opresión se sostiene y se reproduce a través de la historia es precisamente la discriminación estructu-

ral. Para convertir esa conjetura en una propuesta de concepto que abordara la identidad y la fidelidad, examinamos las principales propuestas de concepto de discriminación para evidenciar que éstas requieren uno externo al de acto discriminatorio, de tal manera que proporcione el significado de la naturaleza discriminatoria de los actos; sin embargo, vimos que las propuestas de discriminación estructural regularmente remiten a las propuestas de concepto de acto discriminatorio, creando una petición de principio. En cambio, nuestra propuesta de concepto de discriminación estructural proporciona el marco de referencia externo necesario para entender la naturaleza discriminatoria de los actos. Éstos son discriminatorios cuando pertenecen a un patrón de actos que crean, sostienen y reproducen la minorización de grupos desvalorizados, sosteniendo y reproduciendo, a su vez, otras formas de opresión.

Esto refleja no sólo que la conjetura ha generado una propuesta de concepto coherente y consistente (lo que completa el requisito de la identidad), sino que, además, la propuesta ofrecida se integra en la discusión conceptual de una manera explicativa y propositiva, dando cuenta del desiderátum de la identidad, cosa que mostramos en el cuarto capítulo.

Ahora bien, el problema es que los desiderátums han sido satisfechos sólo de modo abstracto. Es decir, hemos dicho que la propuesta de concepto explicaría la naturaleza de la discriminación, que cierta continuidad histórica apoyaría tal propuesta, y que ésta sería explicativa respecto de la discusión conceptual de la cultura antidiscriminatoria. Pero nada de lo que hemos explicado hasta ahora equivale a decir que, en efecto, la propuesta de concepto cumple con los desiderátums. En otras palabras, lo que ocurre con cualquier enfoque estructural es que está constituido por una interpretación de la realidad social, no demostrable empírica y definitivamente. Esto se advierte si introducimos las preguntas acerca de cómo contrarrestarla o eliminarla. Para ello necesitaríamos distinguir a los agentes y distribuir responsabilidades. ¿Pero cómo distribuir responsabilidades en una estructura hecha expresamente

para invisibilizar los objetos y los mecanismos de la opresión? En efecto, parece que los problemas estructurales se deben a todas y todos y no son culpa de nadie. Otra manera de ver esto es recordar que una de las propuestas tradicionales del concepto de discriminación se concentra en el daño causado por los actos discriminatorios. Como vimos en el cuarto capítulo, las teorías sobre la discriminación, basadas en el daño, brindan respuestas muy claras sobre qué tipo de prácticas están mal desde el punto de vista moral y son injustas, precisamente por no permitirle a una parte de la población gozar de sus derechos fundamentales, plasmados en las constituciones. Así pues, es clara la injusticia de que las mujeres ganen menos que los hombres por realizar el mismo trabajo; es evidente la desigualdad de oportunidades que tienen para estudiar las niñas de grupos minorizados. En el otro lado de la moneda, son claros los privilegios de los grupos hegemónicos, privilegios exacerbados por las prácticas discriminatorias de las que se benefician y que acabamos de nombrar. Todo ello es parte de lo que hemos designado como “ciudadanía corrupta”: un conjunto de prácticas alternativas a las de la ciudadanía plena de todos, que permite la prevalencia de prerrogativas y que la lucha por la igualdad debió extirpar.

El problema es que esta “ciudadanía corrupta” también está compuesta por prácticas discriminatorias difícilmente explicables por las teorías que concentran la noción de daño como violación de derechos fundamentales. Por ello, también parecen escaparse al control de las instituciones básicas construidas a partir de la justicia. Recordemos el ejemplo del “sincero ignorante”: una persona, que se autoadscribe como miembro de un pueblo originario, pide tortillas para acompañar un quiche Lorraine; por tal petición, su acompañante, que casi no lo conoce, le dice “no seas indio”. Supusimos, además, que el enunciador piensa que “indio” no se refiere a personas pertenecientes a los pueblos originarios, sino a miembros de un pueblo ficticio. ¿Qué haríamos con ese tipo de discurso que expresa prejuicios inconscientes o ignorancia pura?, ¿debemos resignarnos sólo a contener las conductas discriminatorias sin ata-

car el problema estructural de fondo? A la luz de estas preguntas, reformulamos la objeción a nuestro concepto de discriminación estructural de manera más clara: si la opción de crear, sostener y reproducir instituciones más justas no está disponible para la lucha contra la discriminación estructural, y es ésta la que sostiene y reproduce, a su vez, el patrón de conducta de actos discriminatorios, ¿entonces cómo se enfrenta? Aquí abordamos esta objeción, tratando de explicar qué tipo de *ethos* antidiscriminatorio se opondría a la ciudadanía corrupta.

#### *ETHOS IDEAL*

Que la discriminación sea estructural significa, en parte, que casi todas las personas somos afectadas y participamos de aquélla, aunque no lo deseemos. Que vivamos en una ciudadanía corrupta, dividida en grupos discriminados por los mecanismos de la discriminación estructural, significa que no podemos participar de la familia, el mercado y el resto de las prácticas e instituciones sociales sin sostener y reproducir en parte a la propia discriminación estructural. Para hablar de los extremos, como lo vimos en la fenomenología de la discriminación, esto significa, por ejemplo, que los grupos “menos valiosos” con frecuencia participan en la sociedad, reproduciendo patrones laborales, de género, del voto e incluso de autocomprensión o autointerpretación, que son dañinos para sus intereses y causan perjuicio moral. De manera similar, las personas de los grupos “más valiosos” llevan a cabo sus vidas: trabajan, desarrollan sus talentos y aumentan su bienestar de maneras que eviten el daño y perjuicio a las personas de grupos minorizados, porque precisamente la ciudadanía corrupta está hecha para favorecer sus intereses.

Las personas “menos valiosas” son socializadas para pertenecer a sistemas de trabajo y exclusión opresivos que les niegan, de inicio, la posibilidad de vidas más independientes y plenas. Son

parte de la sociedad, pero como grupos que sirven para sostener con su trabajo a los grupos “más valiosos”. Entonces la pregunta fundamental para formular un *ethos* no es sólo qué le debemos a las personas discriminadas, sino ¿qué les debemos a las personas discriminadas que son incorporadas a la sociedad de maneras opresivas, como si fueran las castas o los grupos inferiores o minorizados de la época colonial? La respuesta, como vimos, no sólo requiere derechos, sino también formas de reconocimiento y visibilización social, como miembros plenos de la ciudadanía aspiracional, que por lo pronto sólo gozan los grupos “más valiosos”. ¿Cómo perfilarse hacia la igualdad moral?

Una opción para ordenar el panorama normativo de la igualdad, el respeto y el valor de la vida de las personas o dignidad es tomar como concepción ordenadora una noción de justicia adecuada para las principales instituciones sociales de una democracia liberal. El concepto de justicia es muy amplio, porque abarca a todas las interacciones sociales, políticas y económicas que ocurren en una comunidad política e, incluso, las que acontecen entre pueblos y naciones. Cuando la sociedad tiene un compromiso con la justicia, entonces establece las reglas que posibilitan que las instituciones públicas preserven formas de libertad y de cuidado mutuo socialmente valiosas. Por ejemplo, estas reglas norman la propiedad, las herencias y los impuestos, o bien buscan más y mejores formas de prohibir la discriminación, los monopolios y la corrupción. Pero, para cumplir con este compromiso, se necesita particularizar el concepto de justicia en una concepción específica para las instituciones sociales. Una concepción de justicia social de este tipo está articulada a través de tres ideas fundamentales: la suerte, la responsabilidad social y la desigualdad. En esta estrategia abandonamos la aspiración por entender qué requiere moralmente la igualdad, por la estrategia más modesta de identificar desigualdades moralmente abominables, que no sean compatibles con nuestros deberes de respetar el valor moral igual de las

personas. Según esa estrategia, estas desigualdades abominables provienen de elementos arbitrarios como la mala suerte.

En primer lugar, hay que decir que la justicia social es una virtud remedial, que necesitamos cuando existen desigualdades producto de la mala suerte. Al no ser culpa de nadie, entonces todas las personas en la sociedad son responsables de eliminar el efecto adverso que la mala suerte tiene sobre las personas (Nagel, 1995: 80). La desigualdad puede tener diversas causas. Además, como vimos en el tercer capítulo, existen sistemas opresivos que impiden el óptimo desarrollo de determinados grupos sociales. Pero, como hemos dicho, la dificultad de entender un problema social como estructural, es que después no sería posible responsabilizar a nadie de que una persona nazca bajo ciertas condiciones económicas o sociales.

En segundo lugar, las desigualdades limitan o impiden la adquisición de habilidades y competencias consideradas valiosas; en parte porque potencialmente permiten a esas personas mejorar su condición social resultado de la mala suerte. Pero, desde el punto de vista moral que proporciona la virtud de la justicia, esto ya no parece un asunto de suerte. Desde esa perspectiva moral, diremos que es injusto que estas personas no tengan acceso a las mismas oportunidades que otras más aventajadas. La justicia, entonces, se pregunta cuáles son nuestros deberes para mejorar las condiciones de los menos favorecidos.

Las instituciones justas se configurarían tomando en cuenta estas cuestiones sobre la desigualdad y la mala suerte, con el fin de prevenir las desigualdades mediante políticas redistributivas y de bienestar social que garanticen que todo individuo tenga la oportunidad de desarrollar una vida plena. El valor de la vida de las personas no requiere que todas reciban los mismos bienes; sino más bien fundamenta el deber social de garantizar a todas las personas la oportunidad de desarrollarse, según sus propias concepciones e ideas sobre lo que constituye una vida valiosa, teniendo siempre en cuenta sus obligaciones morales hacia los de-

más. Eso implica el mejoramiento de las condiciones estructurales, a partir del reconocimiento de los derechos básicos como cruciales, para identificar condiciones de vida aceptables moralmente para todas las personas. Así, la defensa de esos derechos sería una medida efectiva contra la desigualdad social.

Un ejemplo notable de este tipo de teoría de la justicia es la que articuló, a fines del siglo XX, el filósofo estadounidense John Rawls. Él imaginó que para determinar qué requiere de las personas la justicia, necesitamos eliminar primero los sesgos respecto de la buena o mala suerte con la que hemos corrido. Si eliminamos el conocimiento que tenemos sobre nuestros privilegios o desventajas, entonces, entre varias propuestas de concepción de justicia, las personas escogerían la que sea equitativa. Rawls llamó a este artilugio heurístico la posición original. Argumentaba que las partes escogerían los dos principios de justicia que él propone: el primero establece que “cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos” (Rawls, 2006); y el segundo dice que “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que cuando: *a*) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos, *b*) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls, 2006).

Esta manera de ordenar nuestros conceptos normativos es más sofisticada y plausible. Pero la coherencia conceptual es lograda al costo de la abstracción, que dificulta relacionar los conceptos con los problemas reales que presenta la discriminación. Este tipo de objeciones acusan que las teorías así planteadas son ideales y sólo funcionan para ordenar nuestros conceptos, mediante modelos imaginarios que capturan rasgos de las sociedades conceptualmente importantes; pero que no son relevantes necesariamente para solucionar el problema en la realidad. En ese sentido, Moisés Vaca (2022c) ha identificado en la bibliografía sobre el tema dos tipos de objeciones relativas a este problema de la abstracción de las teorías de la justicia. El primero se centra en la idea de que las

teorías ideales simplemente identifican ideales regulativos; es decir, tipos de sociedad a los que debemos aspirar, pero que no nos dicen exactamente cómo combatir la discriminación aquí y ahora. El segundo se refiere a cláusulas de modelo abstracto que presupone Rawls. Según este autor, su teoría es abstracta en dos sentidos: habla de la justicia en condiciones favorables y supone que los agentes obedecen estrictamente las reglas. Pero, como vimos en el primer capítulo, lo que observamos inmediatamente acerca de la discriminación es la falta de cumplimiento respecto de las normas que protegen la desigualdad. De modo adicional, advertimos en el segundo capítulo que, frecuentemente, la discriminación está asociada a circunstancias históricas muy desfavorables, sobre todo para los grupos minorizados.

Aunque estas críticas son interesantes, según Vaca son equivocadas porque, aunque la teoría es abstracta, pretende capturar los elementos de la realidad relevantes para entender lo que requiere la justicia social de los ciudadanos. Además, como estudiamos en el segundo capítulo, la discriminación y otras formas de opresión son persistentes, por lo que forman parte de las condiciones que han de incluirse en el modelo teórico. Ahora bien, aunque esto disipa las críticas a la teoría ideal, no nos asegura que una teoría de la justicia ideal nos revele algo interesante acerca de qué es lo que la justicia requiere de las personas en relación con la discriminación, más allá de explicarnos por qué es injusto discriminar cuando se causa daño.

Para Vaca, enfrentamos este reto desde tres elementos de una teoría ideal: desde nuestros deberes prepolíticos o naturales, desde el principio mismo de igualdad de oportunidades, y complementando la teoría con un *ethos* igualitario. Por *ethos*, como decíamos, entendemos un conjunto de actitudes e ideas morales que influyen y motivan las decisiones de las personas pertenecientes a un grupo o sociedad (Vaca, 2022c).

Aquí es necesario hacer un paréntesis. La teoría de Rawls des-  
cansa sobre la asunción del derecho natural de todas las personas



morales de igual consideración y respeto. “Natural”, por supuesto, entendido como anterior al acuerdo (Rivera, 2017); nos debemos respeto mutuo porque reconocemos que los demás son iguales a nosotros como personas morales. Una manera clara de explicar este tipo de deber la encontramos en el famoso argumento paralelo de Dworkin (2011). En *Justicia para erizos*, Dworkin nos pide preguntarnos lo siguiente: ¿valoras tu vida como si fuera objetivamente importante en virtud de algo especial acerca de ella, de manera que sea consistente que no trates otras vidas humanas como de igual importancia? ¿O valoras tu vida como lo haces porque piensas que toda vida humana tiene objetivamente la misma importancia? Sin duda, la relación que cada persona tiene con su vida es especial, pero eso no refleja ninguna propiedad única: la vida de cada persona le suele parecer especial (es la única que tiene) a cada uno, en general, al menos. Es evidente que hay muchas cosas que nos distinguen como individuos: además de nuestros gustos e intereses, podemos nombrar características como el color de la piel, la religión, nuestra nacionalidad y nuestra lengua. Estas características, por supuesto, son centrales en nuestra idea de quiénes somos, pero ¿qué tanto son una buena razón para defender que las vidas con esas características tienen una importancia objetiva que las demás vidas humanas no tienen? ¿Ser católico te hace más valioso que ser judío? ¿Tener la piel clara te hace más valioso que tenerla oscura? ¿Querer ser física te hace más valiosa que desear ser bailarina? No, y es aquí donde viene el argumento de Dworkin: cuando valoras tu vida, que no tiene ninguna propiedad que no tengan las demás vidas humanas, estás obligado racionalmente a valorar las de los otros, por las mismas razones que valoras la tuya. Es decir, cualquiera que dedica tiempo y esfuerzo a vivir de acuerdo con su plan de vida buena, puede inferir que los demás posiblemente invierten su tiempo y esfuerzo de la misma manera. Si reconocemos que los demás buscan llevar a cabo sus propósitos y que desean hacerlo en los términos que ellos mismos establecen, sin ser instrumento de la voluntad de otros, y respetamos su

búsqueda, entonces los tratamos como iguales. De esta manera, más que valorar un cierto tipo de vida, demostramos valorar la autonomía personal: el muy humano interés de vivir nuestra vida de la manera en la que escojamos.

Ahora que tenemos más claro en qué consiste el valor igual de la vida humana, por brevedad, concentrémonos en nuestros deberes naturales y el *ethos*. En ese sentido, Vaca (2021) revisa el tipo de discriminación que vimos en capítulos previos, que no puede asirse desde las teorías centradas en el daño. Lo hace desde la teoría de John Rawls y su idea de respeto mutuo. Vaca define el respeto mutuo a la Rawls, a partir del deber natural de dicho respeto: “Éste es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, esto es, como un ser con un sentido de la justicia y una concepción del bien” (Rawls, 1971: 309). Vaca sostiene que podemos descomponer el deber de respeto mutuo en dos actitudes centrales, fundamentadas en “el valor de la igualdad”: la razonabilidad en lo público y un *ethos* igualitario en lo no público. La primera actitud es la del ciudadano razonable, tolerante e imparcial, que cumple con el deber de civilidad, argumenta de manera sincera en los espacios políticos y acepta que su doctrina comprehensiva (el conjunto de ideas, valores y normas desde donde entiende y valora al mundo) no debe imponerse a otros por medio del Estado. Además, el ciudadano razonable entiende la sociedad como un sistema de cooperación equitativo entre personas que se ven a sí mismas y a las demás como libres e iguales. Para Vaca, sin embargo, la idea de respeto mutuo no alcanza a realizarse con la mera razonabilidad. Dice entonces:

La noción de respeto mutuo adecuada para una democracia liberal no puede agotarse en la razonabilidad. Esto queda claro cuando pensamos en las interacciones ciudadanas fuera de los contextos institucionales o políticos: las calles, los barrios, el transporte público, los estadios deportivos, los parques, etc. Este otro contexto de interacción personal, en el cual los ciudadanos y sus oficiales no están actuando

en la esfera política de la sociedad, es el lugar donde pueden desarrollar su doctrina comprehensiva y su modo de vida de manera libre (Vaca, 2021: 15).

Pensemos, ejemplifica Vaca, en una persona transexual que viaja todos los días en transporte público y, cada vez que toma asiento, quien viajaría a su lado se levanta, no por casualidad, sino por evidente menosprecio. Y supongamos que esas faltas de respeto se repiten en todas partes: la calle, el cine, restaurantes. Sin violar derechos centrales, estas actitudes tienden a generar falta de respeto propio o, por lo menos, hacen que mantenerlo sea más oneroso.<sup>2</sup> Dice Vaca que este tipo de trato “atenta contra el valor de la igualdad: afecta por igual el estatus de igualdad como tal de esa persona, y también puede tener un efecto adverso en sus oportunidades en la sociedad, con lo que también se afectaría la igualdad equitativa de oportunidades” (Vaca, 2021: 16).

Como la razonabilidad de los ciudadanos no alcanza para que respeten la igualdad moral del otro fuera del ámbito público, Vaca defiende la necesidad de complementar la teoría ideal, desarrollando un *ethos* igualitario, cuyo papel sea precisamente el de “lograr que los ciudadanos se respeten mutuamente en el dominio de interacción personal” (Vaca, 2021: 25), a través de una norma social así formulada: “En el dominio político, compórtate razonablemente. En el dominio personal, compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu subordinado y tolera por ello su distinto modo de vida” (Vaca, 2021: 26).

Lo importante es notar, como señala Muñoz Oliveira (2023), que el *ethos* que sugiere Vaca parece estar de alguna manera implícito en la propia teoría rawlsiana; y es que quienes aceptan el consenso entrecruzado —en el que se “traslapan” las distintas doctrinas comprehensivas, y que consiste en aceptar, incluso sobre

---

<sup>2</sup> Discutimos estos mecanismos de clausura de las fronteras sociales en la fenomenología y la dialéctica de la discriminación.

afirmaciones de la propia doctrina comprensiva, tras alcanzar equilibrio reflexivo, que ciertos principios de justicia son los que mejor expresan y cuidan los intereses de orden superior de las personas— alrededor de la concepción de la justicia que da orden a la estructura básica de la sociedad son razonables, no sólo porque así conviene a sus intereses, sino porque tienen la motivación psicológica de explicar a los demás sus actos, como sugiere Scanlon (2000), y “están dispuestos a gobernar su conducta de acuerdo con un principio según el cual ellos y los demás pueden razonar en común” (Rawls, 2006).

Aquí vale recordar que aceptar los principios de justicia es aceptar la representación de la igualdad moral. Y esto es muy relevante porque, entonces, como acabamos de señalar, cada ciudadano trata de acomodar dentro de su doctrina comprensiva, en equilibrio reflexivo, el principio de igualdad moral, que, como el resto de los principios y valores de la concepción de la justicia, suele tener más peso que los valores que los contradicen. Además, quien asume las consecuencias de la igualdad moral, no puede sino aceptar el deber de respetar a los demás como iguales. Entonces, podemos decir que la teoría rawlsiana lleva implícito un *ethos* igualitario que debe ser desempacado y desarrollado para manifestar el sentido de justicia correspondiente y la disposición de acatarlo.

Por otra parte, Rawls sostiene que “la gente razonable tiene en cuenta las consecuencias de su acción sobre el bienestar de los demás. La disposición a ser razonable no se deriva ni de ser racional ni se opone a ello, pero es incompatible con el egoísmo, pues va ligada a la disposición a actuar moralmente” (Rawls, 2006). Así pues, en la teoría rawlsiana aceptar los principios de justicia es aceptar la representación de la igualdad moral. Esto, porque los dos principios que enarbola Rawls son, precisamente, instrumentos para defender las capacidades morales de las personas: poder elaborar su plan de vida y desarrollar un sentido de justicia.

Según Rawls, le debemos un trato de igual justicia a quienes son capaces de actuar a partir del acuerdo público tomado en la

situación inicial. Las demandas de todos para realizar sus ideas razonables de bien deben dirimirse mediante los principios de justicia de la teoría rawlsiana. Aquellos que pueden dar justicia, merecen recibirla, sostiene. Para Rawls, la igualdad enlazada con el respeto que le debemos a las personas (hay otros tipos de igualdad, como la relacionada con la distribución) queda representada por el primer principio de justicia. ¿Qué significa que la igualdad vinculada con el respeto que le debemos a las personas se define o queda representada por el primer principio de justicia? Dworkin (1978) nos recuerda que Rawls no pretende sostener que en la posición original las partes acuerdan ser respetadas de manera igual, con tal de poder gozar de derechos más básicos. Y es que partimos del derecho al respeto igual, que no es producto del contrato sino, más bien, un derecho prepolítico o natural que constituye una condición para ser admitido en la posición original. El igual respeto es un derecho que le debemos a los seres humanos como personas morales (cualquier persona capaz de dar justicia).

Como este derecho al respeto igual es natural sólo en un sentido prepolítico y no en un sentido metafísico relativo a la naturaleza de los seres humanos, podemos conectar esta manera de entender el respeto con la teoría de la igualdad que defiende Sangiovanni, y que vimos en el cuarto capítulo. Más aún, es posible que el derecho al respeto también se encuentre implícito en los requerimientos del ideal de Sangiovanni de que cada persona pueda conservar una noción o sentido de su propio ser. Para apreciar esto recapitulemos brevemente: Sangiovanni sostiene que existe una forma de entender “estatus” como conjunto de derechos que constituyen una posición legal característica. Un monarca, por ejemplo, tiene un conjunto de poderes propios de su posición. De igual forma, nos dice, es posible entender estatus moral como rango constituido por un conjunto de derechos morales que nos protegen de ser tratados como inferiores. El trato como inferior es moralmente incorrecto, porque atenta contra alguno de los tres intereses fundamentales que señala Sangiovanni, y que se deri-

van de las condiciones necesarias para desarrollar y mantener un sentido integral del ser. Aquí ya no hablaremos de nuevo de esas condiciones, pero vale la pena recordar que mantener un sentido integral del ser es, para Sangiovanni, constitutivo del bien de cada aspecto de la vida humana que valoramos. Él señala —y con eso terminamos esta recapitulación— que no valoramos solamente la posesión del amor o el conocimiento, sino que también nos importa el camino para alcanzarlos. Para que sean significativos, deben reflejar quiénes somos. En resumen, las personas somos iguales porque nos interesa tener las condiciones necesarias para desarrollar y mantener un sentido integral del ser. Esos intereses quedan protegidos por un conjunto de derechos que van de la mano del “estatus” de ser humano.

En fin, las personas tenemos agencia y somos capaces de planear nuestra vida y vivirla. Sin embargo, necesitamos cubrir ciertas condiciones para que ejerzamos dicha capacidad. Por ello, pensaría Rawls, acordamos principios de justicia que garanticen la mejor condición para que tengamos oportunidad de realizar nuestros planes. Pero, como hemos dicho hasta aquí, el gozo pleno, por todos, de la ciudadanía igual, no es un asunto remediado únicamente por las instituciones. Necesitamos un *ethos* igualitario antidiscriminatorio que influya en nuestra manera de comportarnos frente a los demás, que normalice el trato como iguales.

Ahora bien, cabe notar que, aunque el esquema rawlseano es más sofisticado, hasta este momento sólo ha funcionado para mostrarnos la necesidad de un *ethos* que complemente lo que se encuentra implícito en una teoría de la justicia social; pero nada de esto equivale a mostrarnos qué es lo que el *ethos* requiere de las personas. Aunque tomáramos la formulación de Vaca del *ethos* igualitario: “En el dominio político, compórtate razonablemente. En el dominio personal, compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu subordinado y tolera por ello su distinto modo de vida” (Vaca, 2021: 26); lo que este *ethos* requiere es solamente que evitemos formas de opresión en lo general; pero

no que evitemos específicamente el tipo de mecanismo que caracteriza a la discriminación como la hemos definido. Así que, presumiblemente, necesitaremos una formulación más precisa.

Stephen K. White (2009) piensa que las democracias enfrentan varios predicamentos que un *ethos* de la modernidad tardía, como él le llama, puede ayudar a enfrentar. Entre otras cosas, siguiendo a Larmore, sostiene que el modelo de Rawls sólo funciona si asumimos que los sujetos acuerdan respetarse de la misma manera unos a otros. En ese sentido, el deber de respetar no sólo sería prepolítico, sino también formaría parte de lo acordado en la posición original. Y esto sólo es posible si afirman una ontología que asuma que cada ser humano tiene el tipo peculiar de dignidad basado en la agencia protegida en los hechos. Por eso, sospechamos que la teoría ideal, aunque tenga implícito un *ethos* igualitario, necesita ser complementada con un *ethos* sustantivo. En el siguiente apartado exploraremos esta idea.

#### DELIMITACIÓN DEL *ETHOS* DEMOCRÁTICO ANTIDISCRIMINATORIO

Recordemos el ejemplo ya citado del transexual que padece que los demás se levanten del asiento cuando se acomoda al lado. Levantarse es una actitud que, dice Vaca, sin violar derechos, genera o bien falta de respeto propio o, al menos, una carga extra para mantener ese respeto. Este tipo de trato irrespetuoso “atenta contra el valor de la igualdad: afecta por igual el estatus de igualdad como tal de esa persona, y también puede tener un efecto adverso en sus oportunidades en la sociedad, con lo que también se afectaría la igualdad equitativa de oportunidades” (Vaca, 2021: 16). Vimos que, según Vaca, los elementos que ofrece la teoría de la justicia de Rawls no alcanzan para extinguir estos tratos, ésta sólo defiende un *ethos* igualitario que guíe las interacciones de las personas en los dominios no públicos. Nosotros andaremos el mismo

camino, aunque nos parece que debemos desarrollar cierto *ethos* democrático para terminar con la pantomima de la igualdad.

Pero antes de proceder al argumento, conviene caracterizar con mayor detalle el tipo de trabajo que el *ethos* igualitario antidiscriminatorio debería realizar de manera no ideal, aunque sí teórica. La esperanza es que éste sea una herramienta teórica que nos permita convertir viejas relaciones de opresión, que han sobrevivido hasta ahora, en relaciones sociales de ciudadanía aspiracional. Una teoría moral es una mirada especulativa acerca de cómo debería ser la moral humana. Pero en la realidad social cotidiana las personas no se detienen en cada momento a deliberar sobre lo que la deontología, el consecuencialismo, el utilitarismo o la teoría de las virtudes requeriría de ellos en ese momento. El papel central del *ethos* es señalarnos lo que es simplemente abominable e inaceptable (Kymlicka y Donaldson, 2014). La mayoría de las personas no consideran necesitar la deontología para saber que torturar niños o experimentar en adultos mayores es simplemente monstruoso. Existe evidencia de que las reducciones en violencia más notables en tiempos recientes no se deben a la influencia directa de la ética normativa o a la capacidad de las personas de empatizar con las víctimas, sino a que la opción de realizar ciertos actos o de sostener determinadas conductas simplemente desaparece de nuestras mentes, como cuando crecemos considerando la esclavitud como algo definitivamente tan abominable que resulta impensable (Pinker, 2003). En el proceso de socialización, el *ethos* remueve opciones abominables de la mente de la mayoría de las personas, como si fuera la enciclopedia de progreso moral de la época. ¿Qué deseáramos remover de las opciones en las mentes de las personas para que no alimenten la estructura de la discriminación?

Con un poco más de claridad sobre la función del *ethos*, veamos entonces cómo determinar el *ethos* democrático antidiscriminatorio. Como vimos, uno de los conceptos centrales detrás de la justicia es la igualdad moral. La igualdad entre personas suele darse por sentada, o se estipula, pero sugiere White (2009) que



revisemos su fundamentación. Hay quienes sostienen que los seres humanos poseemos la misma dignidad porque exhibimos algún tipo de amplitud intelectual, en el sentido de que razonamos libremente, categorizamos y ordenamos nuestras representaciones del mundo de nuevas formas. Es decir, que la amplitud intelectual nos hace dignos. En esta línea argumental, la capacidad de agencia justamente es la que nos muestra lo sublime de la vida humana (su valor único y especial); y esa experiencia de lo sublime sería la que nos motivaría a respetar la dignidad. Ahora bien, es precisamente gracias a tal sentimiento, plantea la filosofía moral de Kant, que las personas deben refrenar sus tentaciones de ser hostiles con los demás.

Ahora, White (2009) nota que, quienes afirman la primacía de la amplitud intelectual de los humanos, hasta cierto punto, definen la dignidad a través de la capacidad de “poder formar y revisar el plan de vida”. Así, la dignidad se reduce a la agencia potencial de planear un proyecto de vida y llevarlo a cabo. El asunto, observa White, es que esta base ontológica no alcanza para sustentar las complejas relaciones entre la constelación de elementos normativos que forman los conceptos: dignidad, igualdad y respeto. El problema de esta reducción excesiva es que no obtenemos el mismo poder cognitivo ni afectivo en nuestro sentimiento de obligación para relacionarnos con el otro; es decir, de la idea de que somos dignos porque tenemos agencia es difícil despertar la motivación para actuar en pos de la igualdad.

En cambio, sugiere White, cuando Dios estaba detrás de la constelación de dignidad, igualdad y respeto, como en el caso de John Locke, la dignidad de cada agente como criatura de Dios debía respetarse por igual, y la ley natural ponía los límites que debían refrenar la conducta de cada agente. Cuando quitamos la justificación divina de la dignidad, debemos encontrar cómo hacer que cada agente entienda que debe refrenar su comportamiento ante los demás. Pero sin Dios apenas tenemos como fundamento la agencia y a partir de ésta, no es claro cómo podemos delinear un

sentido de igualdad básica desde el cual sea posible construir una noción de límite moral que motive, con la fuerza que da el amor divino, a quien cree en Dios. En la posición liberal, las personas se deben respeto, entendido como el imperativo de refrenarse de interferir en los proyectos vitales de los demás. Lo que no resulta en una fuente efectiva de sentirse afín a los otros (White, 2009), de avivar un *ethos* que preste atención al otro y se preocupe por él; un *ethos* que mueva la imaginación moral, más allá de las fronteras culturales y geográficas. Sin un apoyo emocional de este tipo, que antes proveía la idea de la creación divina de las personas humanas, nuestro respeto a la dignidad del otro es muy susceptible a la decepción y el resentimiento, disposiciones que fácilmente pueden, afirma White, llevarnos a tener sentimientos de hostilidad frente a los demás.

En otro orden, que seamos entes preocupados de modo central por llevar a cabo un plan de vida, nos predispone a ver al resto de las entidades (incluidos otros agentes) como material potencialmente utilizable para nuestros fines. Lo anterior no quiere decir que la dignidad basada en la agencia sea del todo negativa. De ninguna manera, opina White, permite que pasemos de ver a los otros como “beneficiarios que dependen de nuestra preocupación moral” a “poseedores de derechos”, lo que empodera a las personas. Sin embargo, el problema de la descripción liberal de los agentes como seres con la capacidad de trazar un plan de vida y planear la mejor manera de realizarlo es que, si bien dibuja de manera adecuada la demanda que cada agente hace de que se protejan sus derechos, no resulta muy persuasiva respecto de qué hace que los agentes pongan atención en la falta de derechos de los demás.

Sin duda, según la descripción liberal, cada persona tiene derechos y un lugar en la mesa de negociación del acuerdo hipotético que funda la sociedad. Esta imagen representa, de alguna manera, el papel de los ciudadanos en una democracia liberal. Sin embargo, señala White, también alienta la invisibilización del hecho de que muchos ciudadanos no gozan de los derechos que las consti-

tuciones liberales les reconocen, lo que hemos llamado “ciudadanía corrupta”. Parece, entonces, que es necesaria una visión más sofisticada que permita relacionar de mejor manera la dignidad, la igualdad y el respeto. Necesitamos un *ethos* democrático antidiscriminatorio.

Si volvemos a la ofensa que padece la persona transexual que cita a manera de ejemplo Vaca (2021), en el que ve cómo las personas se retiran cuando se sienta en el transporte público, en un contexto en el que esta persona transexual sufre expresiones similares de manera persistente, subrayamos que los conceptos de actos discriminatorios “dañistas”, que revisamos en el cuarto capítulo, fallarían en distinguir este acto como discriminatorio.

En cambio, nuestro concepto de discriminación interpreta este acto como una instancia de discriminación, a partir no sólo del efecto, sino de un patrón de actos similares con un significado social que permite distinguir a las personas transexuales como un grupo minorizado que sufre desigualdades. Es decir, entendemos al acto discriminatorio a partir del concepto de discriminación estructural y no a la inversa, como un efecto de la agregación de los actos discriminatorios, como los conceptos “dañistas” entienden el fenómeno estructural.

En este contexto, veamos el papel del *ethos*: supongamos que Antonio, uno de los que se levanta del asiento del transporte público cuando se sienta a su lado la persona transexual, porque su presencia lo hace sentir incómodo, es informado de algo que, por egoísta y obtuso, nunca pensó: que su conducta lastima a la persona transexual en un grado terrible, porque, además, no sólo él se conduce así, sino que es una forma de actuar reiterada por muchas otras personas. Es posible que Antonio recapacite y decida que no debe actuar así, y que bien puede tolerar la presencia de la persona transexual a su lado en un viaje. Pero también es posible que continúe con su conducta degradante. Por supuesto ayudaría que su conducta fuera socialmente castigada, lo cual lo inclinaría más a tolerar y dejar de ofender. A la larga, quizá la mo-

tivación en razones (malas) de Antonio dejará de existir, porque terminará cambiando su modo de pensar. El *ethos* igualitario no tiene que influir en sus conductas, sino crucialmente en sus ideas, erradicando la opción de levantarse por la apariencia o la percepción de la identidad o género de una persona.

Esto, desde la perspectiva de la justicia, sería un problema que no desarrolla sustantivamente los requerimientos del *ethos*. Dijimos que, por ejemplo, Rodríguez Zepeda argumenta lo siguiente:

el valor de una libertad como la de expresión consiste, precisamente, en su capacidad de amparar opiniones que pueden ser excéntricas o escandalosas, y que en algunas ocasiones se quedan en el borde del daño a terceros, sin llegar a concretar éste. Muchas opiniones sobre el éxito social o sobre las aptitudes, belleza o fealdad de las personas y muchas expresiones de cultura popular o de humorismo se sitúan en este terreno fronterizo con la discriminación sin llegar a traspasarlo. Pueden ser, en efecto, juicios y opiniones de mal gusto y éticamente discutibles, pero no se pueden considerar, con rigor, actos de discriminación (Rodríguez, 2006: 23).

Lo anterior nos parece, como argumentamos en el cuarto capítulo, una limitación en las teorías basadas únicamente en el daño, como la de Rodríguez Zepeda, que no alcanzan a distinguir como discriminación incorrecta este tipo de conductas que, sin duda, atentan contra el ideal de ciudadanía plena. La omisión ante dichas prácticas perpetúa la ciudadanía corrupta. Para entender esto, tomaremos en cuenta, como afirma Rima Basu (2019: 2497-2515), que las personas perjudican moralmente a otras no sólo en virtud de lo que hacen, sino en virtud de lo que piensan; es decir, hay pensamientos que, pese a no dañar a nadie, por no convertirse en conductas, son moralmente incorrectos. Por ejemplo, Appiah —señala Basu (2019)— asegura que el racismo se descompone en dos elementos: el racialismo (*racialism*) y el prejuicio racial. El primero es pensar que existen diferentes razas y esencias raciales. En

cambio, el prejuicio racial es una disposición sobre el significado moral de una raza, debido a cierta supuesta propiedad racial moralmente relevante. Uno pensaría, señala Basu, que algunas razas son más primitivas o bárbaras que otras. Tal creencia se apoya en la falsa idea de que existen distintas razas y esencias raciales, y también involucra pensar que hay propiedades raciales relevantes, como ser más bárbaro. De acuerdo con Appiah —recapitula Basu—, el prejuicio racial requiere aceptar una creencia racialista. El equívoco epistémico del racismo es una falsa creencia en esencias. El perjuicio moral del racismo es que le da un significado moral injustificado a la raza, es decir, el racista usa la raza para hacer distinciones morales.

Todo lo anterior es relevante porque defendemos que, cuando un *ethos* igualitario antidiscriminatorio y no sólo ideal es el que mantiene cohesionada una sociedad, las personas tienden no sólo a actuar mostrando respeto a los demás, sino, más aún, dejan de tener creencias moralmente incorrectas. Lo que Antonio piensa de una persona transexual, y la forma en que esto motiva su conducta, es incorrecto moralmente hablando. El *ethos* sustantivo habría de alejarlo de esas ideas. Lo mismo debería extenderse a los niños, las personas con discapacidad, con déficits cognitivos o que se encuentran en distintos lugares del espectro neurológico y los adultos mayores.

Para formular un *ethos* sustantivo, White propone que redefinamos la aptitud intelectual, tomada por las teorías liberales como base del valor igual de la vida de las personas, en la que somos dignos porque tenemos amplitud intelectual: razonamos libremente y ordenamos el mundo de nuevas formas. En su lugar, White propone que establezcamos que tal razonamiento libre, que ordena el mundo de nuevas maneras, es “la creación de sentido de una criatura que busca sentido”. Este cambio supondría un giro definitivo en el enfoque y la sustancia del tema, sin soslayar lo que la amplitud intelectual connota. El centro del carácter humano como “buscadores de sentido” surge de la conciencia de nuestra

finitud, nuestra mortalidad. Si nos preocupamos por el sentido de las cosas y por hacer un plan de vida —piensa White—, es porque somos finitos; para intentar darle sentido a la vida, escogemos de entre un número limitado de opciones durante un tiempo finito. Así, no debemos centrarnos sólo en nuestra capacidad de hacer planes de vida, sino sumarle la ansiedad que nos da, silenciosa a veces, la mortalidad.

El punto medular aquí es que, cuando el sentido básico de igualdad se conforma sin Dios, más allá de la pura agencia, y no sólo abstracta e implícitamente, incluiría la subyugación a la que nos somete la mortalidad. Entonces —sugiere White— nos ofrece una base para tener un sentido de comunidad, un vínculo que surge del conocimiento de nuestra condición de absoluta vulnerabilidad. Poner atención a la finitud en este punto gana peso, porque fortalece un hilo de comunalidad entre quienes comparten el mismo destino. Éste es el corazón de la solidaridad negativa, que nace de la experiencia de una carga común, y no del descubrimiento del interés común, entre agentes, de proteger sus derechos.

En sociedades plurales, llenas de agentes planeando sus vidas y buscando medios para lograr sus metas, se tiende a ver al otro como obstáculo o peligro. Así, White propone un *ethos* que parta de la generosidad hacia el otro. Ésta no es general y sin límites, el propio White dice que su *ethos* no se reduce a la recomendación: “siempre sé generoso con los nazis”. Para White, lo que debemos cultivar es una presunción generosa, que tendrá dos aspectos: por un lado, una apertura inicial y especial atención a las diferencias y, por el otro, la atenuación de la persistente tentación de transformar la diferencia en lo que denomina una “otredad hostil”. De la atención derivada de la generosidad y de la sujeción compartida bajo la mortalidad surge —piensa White— cierta conexión entre individuos. Gracias a la imagen reconfigurada que este autor propone, las intuiciones frente al daño y la indignidad nos despiertan un sentido más profundo de solidaridad con las carencias de los demás, ante las que reaccionamos, a diferencia de la poca moti-

vación que parece darnos para actuar un lejano ideal de justicia, con generosidad.

#### *ETHOS* DEMOCRÁTICO ANTIDISCRIMINATORIO Y TOLERANCIA

Revisitemos un viejo problema: ¿si la expresión de uno merma la autoestima de otro, deberíamos prohibirla? Recordemos que en las democracias liberales desarrolladas se reconocen límites al discurso de la discriminación, aunque ello implique limitar la libertad de expresión y la libertad de prensa. En Canadá, por ejemplo, el discurso de odio está limitado, y en Alemania, defender el genocidio de cualquier grupo identificable, es una ofensa criminal que merece una pena de hasta cinco años. Lo cierto es que los límites que una sociedad le pone a la libre expresión necesariamente se vinculan con su historia (Nussbaum, 2006). Y debemos tener en cuenta la importancia de la libertad de expresión a la hora de construir el debate público que necesitan las democracias.

Por su papel central en la deliberación moral y política, la de expresión es una libertad cuyos límites queremos que sean lo más amplios posibles. Más en países como los nuestros, donde limitar dicha libertad siempre recordará a las dictaduras del siglo XX que azotaron la región. Así, y sin querer entrar al interesante debate sobre los límites de la libertad de expresión, sólo diremos que, entre la dificultad de limitarla, más allá del discurso de odio, por las posibles implicaciones que tendría en el debate democrático y en el propio ejercicio de la libertad de expresión; y debido también a la historia reciente de la región, donde se ejerció brutalmente la censura desde el poder; nos parece que debemos explorar otros caminos para limitar expresiones que perjudiquen la autoestima de las personas pertenecientes a grupos minorizados, como es el camino de un *ethos* sustantivo sensible a la vulnerabilidad del otro, similar al que defiende White.

Muchas veces limitamos nuestro discurso por no lastimar a los demás. Los niños pequeños son un buen ejemplo: dicen cosas que sonrojan a sus padres o, peor, que los hacen sentirse realmente incómodos. Con el tiempo, aprenden a no decirlas por varios motivos, uno muy importante es que hay cosas que resultan hirientes para los demás. Y, a sabiendas de que una expresión es ofensiva, resulta difícil justificarla. Por supuesto que en una sociedad diversa hay cosas de los demás que nos molestan, sin embargo, tolerarlas, si merecen serlo, es asunto central de la vida democrática.

Repasemos brevemente la idea de tolerancia. Hay varias formas de tolerar: la tolerancia como mero soportar al otro, la tolerancia indiferente y la tolerancia moral. La primera es un tolerar como estrategia de no conflicto: tolero al otro para no pelear con él, es un simple *modus vivendi*. La tolerancia indiferente parte del relativismo, que afirma que todo es aceptable y, siendo así, lo que el otro haga nos tiene sin cuidado. Opina Aurelio Arteta: “lo que se revela al fondo de esta engañosa tolerancia es un desprecio incultable hacia las ideas en general. Si se confiesa que todas valen por igual, tanto las toleradas como las de quien tolera, entonces se viene a consagrar el principio de que ninguna vale nada” (Arteta, 1998: 56).

La tolerancia que nos interesa es la virtud que implica aceptar aquello (ya sean ideas o conductas) que no tenemos razones para rechazar y que, sin embargo, sentimos molestas y creemos equivocadas. No toleramos aquello con lo que estamos de acuerdo. Toleramos lo que nos incomoda, pero con lo que mantenemos, en palabras de Habermas, un “disenso racional persistente”, un desacuerdo que nuestras razones no terminan de solucionar. Para Bernard Williams (2006b), muchas conductas que las personas toleran hoy en día podrían, en un futuro, entrar al ámbito de la indiferencia informada. Es posible que quien hoy tolera el ateísmo o la homosexualidad, en un futuro, gracias a un cambio de valores y perspectiva sobre el mundo, no tenga que hacerlo más, debido a que es posible que su repulsión se convierta en indiferencia positi-



va de cara al ateísmo o a la homosexualidad. Quizá la tolerancia sea una virtud transitoria, como sugiere Williams, una forma de conducirnos que nos llevaría de un mundo donde la tolerancia es necesaria a uno en el que deje de serlo.

La primera tolerancia, la que implica soportar al otro como estrategia de paz, es indispensable cuando la sociedad se encuentra en estado de absoluta o extendida intolerancia, ésa que conduce a los crímenes de odio e incluso a la guerra civil, pensemos en las guerras religiosas francesas entre hugonotes y católicos; y en todos los crímenes de odio cometidos contra mujeres, negras, indígenas, homosexuales y extranjeros. Aguantar al otro tiende puentes y permite cierto nivel de convivencia pacífica y que florezca el respeto de reconocimiento moral que defiende Darwall (1977).

Como bien piensa Rawls, los ciudadanos confían y aprecian las instituciones justas, cuando las constatan. Pero la ciudadanía corrupta de la que hablamos en este libro ocurre en lugares donde las instituciones no son justas, como nos mostró la perspectiva marxista y crítica que abordamos en capítulos precedentes. Sería perfecto que las constituciones latinoamericanas estuvieran elaboradas a partir de los principios de la justicia rawlsiana y, sin embargo, gran parte de la población seguiría viviendo sin gozar de sus derechos básicos ni ser respetadas apropiadamente a la Darwall (1977), porque bien sabemos que el ideal de justicia no resuelve las injusticias patentes. La idea de White de plantear una solidaridad negativa que esté atenta a la vulnerabilidad del otro concuerda con muchas posturas similares. Aquí unos ejemplos:

1. Concuerda con la vía negativa de Villoro, quien dice: “en lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla” (Villoro, 2007b: 23). Y luego afirma: “Sólo cuando tenemos la vivencia de que el

daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia de un mal injustificado, gratuito”.

2. Con Amartya Sen, que cita a Charles Dickens: “no hay nada que se perciba y se sienta con tanta agudeza como la injusticia” (Sen, 2010) y luego añade: “lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir”.
3. Con Garzón Valdés, que escribe: “tal vez la irrazonabilidad de ciertos estados de cosas, como la miseria, la destrucción masiva de la humanidad y la humillación institucionalizada, pueda servirnos como punto de apartamiento hacia situaciones moralmente más dignas” (Garzón, 2004: 54).
4. Y con Richard Rorty, que escribe: “tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer” (Rorty, 1991: 17). Más adelante, suma Rorty: “la solidaridad no se descubre, sino [que] se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros”.

Es más, el propio John Rawls escribió lo siguiente (no concuerda del todo, pero deja ver un parentesco): “En tanto lo permiten las circunstancias, tenemos un deber natural de evitar las injusticias, comenzando por las más graves, identificadas por el alcance de su desviación de la justicia perfecta. No cabe duda de que esta idea es extremadamente rígida. La apreciación de las desviaciones del ideal se deja en su mayor parte a la intuición” (Rawls, 2006: 231).

No es incompatible la teoría ideal con la intuición que nos aleja de lo injusto, de lo que humilla, de lo que lastima. Y ése es el fundamento del *ethos* igualitario sustantivo: dejar de centrar la discusión sólo en la agencia de los individuos y voltear a ver la vulnerabilidad, implícita en las teorías deontológicas a la Rawls y a la Kant: los derechos defienden intereses y éstos se componen de deseos, metas, necesidades; son, por decirlo de alguna manera, posibilidades que, así como se realizaría, asimismo podrían frustrarse, para eso la defensa. Donde hay ésta, hay vulnerabilidad. Dicho así, es verdad que el énfasis se pone en la agencia y eso, en efecto, nos aleja de cierta comunión con la fragilidad de los otros. Para que las personas dejen de actuar de formas moralmente incorrectas y luego incluso dejen de pensar ideas moralmente incorrectas, requieren tomar conciencia de que el otro padece no sólo la injusticia, sino los perjuicios de la incorrección moral.

¿Y cómo se desarrolla un *ethos* así, sin ser perfeccionista?<sup>3</sup> Rawls, tan cuidadoso de no proponer ideas dependientes de valores no políticos que atenten contra la posibilidad de un consenso solapado, escribe:

Puesto que los ideales vinculados a las virtudes políticas van ligados a los principios de justicia política y a las formas de juicio y de conducta esenciales para mantener una cooperación social duradera, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político; perfilan el ideal de un buen ciudadano de un Estado democrático [...]. Si un régimen constitucional toma ciertas medidas tendentes a robustecer las virtudes [políticas] con campañas contrarias a varios tipos de discriminación religiosa y racial (aunque respetuosas con la libertad de conciencia y expresión), no por ello se convierte en un Estado perfec-

<sup>3</sup> El perfeccionismo es problemático, entre otras cosas, porque se ve como una restricción a los derechos de las personas y un límite a su libertad de escoger su propia vida, en pos de normas basadas en ideas de lo bueno o lo correcto, determinadas por el Estado o el acuerdo que lo funda.

cionista [...], lo que hace es, en cambio, tomar medidas razonables para robustecer las formas de pensar y los sentimientos en que se apoya la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales (Rawls, 2001: 229).

Las democracias deben no sólo proteger los derechos de las personas, sino, como observa Rawls, tomar medidas para robustecer las virtudes y los ideales que hacen posible la vida democrática. Así pues, y por lo que hemos revisado aquí, concluyamos el asunto de los derechos con lo siguiente: hay formas de conducirse y de pensar que no corresponde frenar a las instituciones basadas en la justicia (porque el freno atentaría contra las libertades), pero que bien hallarían su contención en la aceptación de la igualdad moral, el respeto adecuado que de ésta se desprende, acompañado del *ethos* igualitario antidiscriminatorio que es consciente de la vulnerabilidad de los demás: no todo es planear la vida y buscar racionalmente la manera de realizar tal plan, ese camino no es solitario, aunque así se quiera, es un andar entre otros seres finitos que planean sus vida y temen no realizar sus sueños.

Sobre el peligro de que el *ethos* resulte más bien en un reacomodo de la opresión, diremos lo siguiente: la lucha con la opresión no es un juego con reglas claras; en ésta, las reglas del juego cambian cada vez que la tecnología, el conocimiento, las condiciones materiales y los medios de comunicación y producción se transforman. Así, tenemos que configurar siempre mejores maneras de desarrollar nuestra autonomía y de cuidarnos los unos a los otros frente a esas condiciones cambiantes. Pero en el problema que nos ocupa, la vulnerabilidad de los grupos minorizados y los sesgos autointeresados de los grupos más valiosos representan un peligro real de que la discriminación estructural encuentre maneras actualizadas y nuevas de manifestarse.

Primero, conviene destacar que, como analizamos en el segundo capítulo, la idea de un *ethos* antidiscriminatorio presupone que la inclusión a la ciudadanía aspiracional significa considerar

los intereses de todas las personas; siendo especialmente delicado respecto de las subjetividades de los grupos más devaluados. Ello significa que, en concreto, el *ethos* debe contener normas que permitan a los miembros de los grupos valorados escuchar a los de los grupos devaluados. Esto significa remover de las opciones lo que dificulta esa escucha, suponiendo que esa incapacidad es una incompetencia aprendida, removible o descartable.

En segundo lugar, al seguir a White en la importancia de omitir la amplitud intelectual, para concentrarse en la finitud y la capacidad de buscar el sentido de la vida propia, el *ethos* no descansa en artilugios teóricos como la razón pública y la deliberación moral-política, que son extraordinariamente demandantes en el tiempo y los requisitos educativos necesarios para desarrollarse. Esto, a su vez, sería excluyente y discriminatorio con muchas personas de grupos minorizados. El *ethos* es, precisamente, esa área de la moralidad que trasciende la capacidad intelectual, el conocimiento técnico y teórico, para centrarse en nuestras emociones morales, nuestras intuiciones sobre la reciprocidad y las bases más básicas de la conducta cooperativa, imbricadas naturalmente en nuestra razón práctica. De ahí la importancia de las normas sociales y los hábitos que explicamos en el segundo capítulo. La opción por remover es la de excluir personas en función de sus diferencias cognitivas y de educación, de espacios en donde lo más importante es la subjetividad de ser ciudadano, de cierta manera única, de ese grupo social.

En tercer lugar, la importancia de un *ethos* antidiscriminatorio no desactiva la urgencia y necesidad de mantener la discusión metateórica, teórica y empírica sobre la discriminación. Nuestras metateorías, como la aquí desarrollada, tienen que pasar el examen de la teoría crítica que explicamos en el segundo capítulo, y aplicarse en la teoría y en la investigación empírica, para a su vez informar la reforma, la intervención social, la actividad legislativa y el diseño institucional. Este aparato interpretativo permite mantener al *ethos* siempre bajo la mira, para detectar el momento

en que produzca daño o sea moralmente inadecuado, a la luz de nuevas interpretaciones de lo que requiere la teoría moral de las personas.

Finalmente, el *ethos* ha de remover las opciones que impiden la creación y el mantenimiento de espacios para la deliberación racional que requiere la mayor inclusión. El riesgo de sesgos y reacomodo de la opresión disminuye, mientras que aumenta el acceso de las personas pertenecientes a los grupos minorizados a las oportunidades que cargan consigo valor social. Esto es vital para que la sociedad desarticule, poco a poco, la dialéctica de la opresión, para permitir que los grupos minorizados adquieran mayor control sobre la narrativa de sí mismos y de sus subjetividades, o como diría Sangiovanni, sobre la posibilidad de conservar un sentido de su propio ser. Para ello es necesario que las personas que pertenecen a los grupos más valiosos dejen de controlar la narrativa, la interpretación y el valor de los grupos minorizados.

En este libro comenzamos con tres analogías que problematizan la dominancia de la visión “dañista”: nos sorprendió la idea de que la estructura de nuestra sociedad se pareciera a las fronteras internacionales, a la de la Colonia y a la corrupción institucional. Quisimos documentar esas analogías por medio de las aproximaciones más generales de la hermenéutica, que son la fenomenología y la dialéctica. La primera nos permitió unir las observaciones sobre la discriminación con aspectos no observables en el plano de las representaciones, los estados mentales y emocionales de profunda ira y tristeza. A su vez, las observaciones y experiencias se analizaron en movimiento, por medio de la dialéctica. Eso nos permitió convertir las analogías en una conjetura, que al tiempo que sigue el objetivo crítico de visibilizar la pantomima igualitaria, también concreta el objetivo normativo de articular un punto de vista de la naturaleza de la discriminación estructural; y acerca del papel de ese concepto en el análisis y entendimiento del mal que ocasionan los actos discriminatorios.

Lo anterior nos brindó una ganancia teórica: la discriminación estructural no es sólo una forma de hablar de la opresión, sino una de las muchas caras de ésta, distinta de otras de sus aristas y central respecto de aquéllas, porque establece el mecanismo mediante el cual se mantiene y reproduce la jerarquía de grupos, a través de su valorización diferencial. Pero también nos brindó una ganancia práctica: para enfrentar el problema estructural de vivir en un sistema de pertenencia o ciudadanía paralelo, necesitamos una solución estructural, como la creación y sostenimiento de reglas sociales. Así, llegamos a una caracterización más o menos concreta de cómo debería verse un *ethos* antidiscriminatorio. Los derechos a la no discriminación son importantes y han tenido un papel extraordinario en la aspiración de vivir en una democracia liberal y en la creación de su marco legal; mas no son realmente la llave de los derechos, porque la cerradura no está en el plano de éstos, sino en el tejido social: la cerradura es la ciudadanía corrupta que explicamos en este libro. Lo importante es que, para abrir la cerradura, “sólo” tenemos que dejar de pensar de manera discriminatoria. En un acto del pensamiento, otra realidad sería factible de tejer.

## FUENTES

- Aldridge, Jo. *Participatory Research: Working with Vulnerable Groups in Research and Practice*. Bristol: Bristol University Press, 2016.
- Alexander, Larry. "What Makes Wrongful Discrimination Wrong Biases, Preferences, Stereotypes, and Proxies". *Law Review* 41, núm. 1 (1992): 151-219.
- Alvarado Hernández, Jesús. "El espacio como elemento de segregación". México: UNAM, 2023, tesis de Licenciatura.
- Anderson, Elizabeth. *The Imperative of Integration*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Anderson, Elizabeth. "What Is the Point of Equality". *Ethics* 2, núm. 109 (1999): 287-337.
- Appiah, K. A. "How to Decide If Races Exist". *Proceedings of the Aristotelian Society* 106, núm. 3 (2006): 365-382.
- Archibugi, Daniele. *The Global Commonwealth of Citizens*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana Diez. Pról. de Salvador Giner. Madrid: Alianza, 2021.
- Arneson, Richard. "Discrimination and Harm", en Kasper Lippert-Rasmussen (ed.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. Nueva York: Routledge/Taylor & Francis, 2017.



- Arteta, Aurelio. “La tolerancia como barbarie”, en Manuel Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Banfield, Edward. *The Moral Basis of a Backward Society*. Nueva York: Free Press, 1958.
- Bartky, Sandra. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Nueva York: Routledge, 1990.
- Basu, Rima. “The Wrongs of Racist Beliefs”. *Philosophical Studies* 176, núm. 9 (2019): 2497-2515.
- Beeghly, Erin. “Discrimination and Disrespect”, en Kasper Lippert-Rasmussen (ed.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. Nueva York: Routledge, 2017, 83-96.
- Bidaseca, Karina. “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”. *Andamios. Revista de Investigación Social* 8, núm. 17 (septiembre-diciembre de 2011): 61-89.
- Bosniak, Linda. *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Brosnan, Sara y Frans De Waal. “Monkeys Reject Unequal Pay”. *Nature*, núm. 425 (2003): 297-299.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge, 1990.
- Camacho Beltrán, Enrique. “Lazos, límites y muéganos: el papel normativo de la ciudadanía”. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, núm. 17 (2023).
- Camacho Beltrán, Enrique. “A Just Public Charge Rule”, en Mónica Vereá y Camelia Tigau (eds.), *Trump’s Legacy in Migration Policy and Postpandemic Challenges for Biden*. Ciudad de México: CISAN-UNAM, 2022.
- Camacho Beltrán, Enrique. “El lugar del observador: etnocentrismo y relativismo. Desinflando la hermenéutica”, en Luis Muñoz Oliveira (ed.), *Aproximaciones a la diversidad cultural*. Ciudad de México: CIALC-UNAM, 2020a.

- Camacho Beltrán, Enrique. "How and When Are We Right to Prioritize the Interests of Residents and Citizens?". *World Affairs* 183, núm. 1 (2020b): 8-13.
- Camacho Beltrán, Enrique. "Pueblos originarios y discriminación: ¿qué límites impone la no discriminación a la soberanía popular?". *Sincronía*, núm. 77 (2020c): 551-574.
- Camacho Beltrán, Enrique. "Legitimate Exclusion of Would-Be Immigrants: A View from Global Ethics and the Ethics of International Relations". *Social Sciences* 8, núm. 8 (2019): 219-238.
- Camacho Beltrán Enrique y Francisco García González. "El concepto de corrupción y el pacto constitucional mexicano", en Juan Cruz Parceró (ed.), *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, 405-460.
- Camacho Beltrán, Enrique y Francisco García González. "When Corruption is Cultural: Exploring Moral, Institutional and Rule-Based Concepts of Corruption". *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 51, núm. 156 (septiembre-diciembre de 2019): 1325-1360.
- Campos-Vazquez, Raymundo M., Emmanuel Chavez y Gerardo Esquivel. "Growth Is (Really) Good for the (Really) Rich". *The World Economy*, núm. 40 (diciembre de 2017): 2639-2675.
- Carens, Joseph. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Castañeda, Ernesto. *Building Walls: Excluding Latin People in the United States*. Pensilvania: Lexington Books, 2019.
- Cohen, Gerald A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Cole, Phillip. "On the Borders of Solidarity: Ethics, Power and Immigration Controls". *Soundings. A Journal of Politics and Culture*, núm. 63 (verano de 2016): 123-135.
- Comstock, George y Haejung Paik. "The Effects of Television Violence on Antisocial Behavior: A Meta-Analysis". *Communication Research* 21, núm. 4 (1994): 516-546.

- Coronado, Cecilia y Luis Xavier López Farjeat. “El desafío de las fronteras: controles migratorios y discriminación”, en Enrique Camacho Beltrán y Luis Muñoz Oliveira (coords.), *Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta*. México: CIALC-UNAM, 2022, 161-192.
- Crenshaw, Kimberle. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Source: Stanford Law Review* 43, núm. 6 (julio de 1991): 1241-1299.
- Cruz, Manuel (comp). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Darwall, Stephen. “Two Kinds of Respect”. *Ethics* 88, núm. 1 (1977): 36-49.
- DiAngelo, Robin. “Nothing to Add: The Role of White Silence in Racial Discussions”. *Journal of Understanding and Dismantling Privilege* 2, núm. 2 (2012): 1-17.
- Di Castro, Elisabetta. “Desigualdad, exclusión y justicia global”. *Isegoría*, núm. 43 (2010): 459-478.
- Drescher, Seymour. *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*. Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- Dummett, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Londres: A&C Black, 2016.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Dworkin, Ronald. “What Is Equality? Part 2: Equality of Resources Author”. *Philosophy & Public Affairs* 10, núm. 4 (1981): 283-345.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Eidelson, Benjamin. “Discrimination and Disrespect: Oxford”. *Ethical Theory and Moral Practice* 20, núm. 2 (2015): 451-454.
- El Mundo*, “Impiden a un joven con vestimenta típica andina entrar a un cine de Lima”. *El Mundo*, 9 de diciembre. <<https://www.elmundo.es/america/2011/12/10/noticias/1323473803.html>>, consultada el 29 de abril del 2023.

- Escandón, Patricia. *La herencia de la monarquía católica en la cultura política de América Latina*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.
- Ferragina, Emanuele. "The Never-Ending Debate about the Moral Basis of a Backward Society: Banfield and 'Amoral Familism'". *Journal of Anthropological Society of Oxford* 1, núm. 1 (2009a): 141-160.
- Ferragina, Emanuele. "The Political Economy of Family Policy Expansion: Fostering Neoliberal Capitalism or Promoting Gender Equality Supporting Social Reproduction?". *Review of International Political Economy* 26, núm. 6 (2009b): 1-28.
- Filmer, Robert. *Filmer: Patriarcha and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Fine, Shara. "Immigration and Discrimination", en Shara Fine y Lea Ypi (eds.), *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*. Oxford: Oxford Academic, 2016, 25-150.
- Fine, Shara y Lea Ypi (eds.). *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*. Oxford: Oxford Academic, 2016.
- Foucault, Michel. "Two Lectures", en Colin Gordon (ed), *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*. Nueva York: Pantheon, 1980.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*. Trans. of Robert Hurley. Nueva York: Vintage, 1979.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. of Robert Sheridan. Nueva York: Vintage, 1977.
- Fragoso Lugo, Lucero. "Citizen Responsibility for Structural Corruption". *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, núm. 17 (2023).
- Fragoso Lugo, Lucero. "Discriminación por clase social. Reflexiones sobre la diferencia moral, los estereotipos y la escucha en tres películas mexicanas", en Luis Muñoz (ed.), *Aproximaciones a la diversidad cultural*. México: CIALC-UNAM, 2017, 451-490.
- Frey, R.G. y Christopher Heath Wellman. *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2007.

- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Feasterville Trevos, Pen.: The Crossing Press, 1983.
- Garzón Valdez, Ernesto. "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (ed.), *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 2004.
- Gendler Szabó, Tamar. "On the Epistemic Costs of Implicit Bias". *Philosophical Studies* 156, núm. 1 (2011): 33-63.
- Gilbert, D.T. "Thinking Lightly about Others: Automatic Components of the Social Inference Process", en J.S. Uleman y J.A. Bargh (eds.), *Unintended Thought*. Nueva York: The Guilford Press, 1989, 189-211.
- Goodin, Robert, "What Is so Special about our Fellow Countrymen?". *Ethics* 98, núm. 4 (1998): 663-686.
- Gozálvez, Vincent. "Los relatos del mundo: entre la objetividad y la imparcialidad", en Jesús Conill y Vincent Gozálvez (coords.), *Ética de los medios: una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Griffin, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Grosfoguel, Ramón. "The Concept of Racism", en Michel Foucault y Frantz Fanon (eds.), *Theorizing from The Being or The Nonbeing Zone?* Berkeley: University of California Press, 2012.
- Haslanger, Sally. "What Is a (Social) Structural Explanation?". *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy* 173, núm. 1 (2016): 113-130.
- Haslanger, Sally. "Social Structure, Narrative and Explanation". *Canadian Journal of Philosophy* 45, núm. 1 (2015).
- Haslanger, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hellman, Deborah. *¿When Is the Discrimination Wrong?* Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Hernández Licona, Gonzalo, Thania Paola de la Garza Navarrete, Janet Zamudio Chávez e Iliana Yaschine Arroyo (coords.), *El Progreso-Oportunidades-Prospera, a veinte años de su creación*. México:

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2019, en <[https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Documents/Libro\\_POP\\_20.pdf](https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Documents/Libro_POP_20.pdf)>.
- Hernández Peralta, Hazahel. “Discriminación e igualdad. Sobre el concepto de discriminación simbólica”, en Jesús Rodríguez Zepeda (coord.), *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*. México: UAM, 2021.
- Hernández Sánchez, Mario. *El reverso de la igualdad*. Ciudad de México: Ubijus, 2022.
- Hicks, Donna. *Dignity: The Essential Role It Plays in Resolving Conflict*. New Heaven: Yale University Press, 2011.
- Hidalgo, Javier. “The Ethics of People Smuggling”. *Journal of Global Ethics* 12, núm. 3 (2016): 311-326.
- Ibáñez, Juan (dir.). *Los caifanes*. Guión: Carlos Fuentes y Juan Ibáñez. México, 1967, 95 mins.
- Knight, Benton. “Job Related Training: Costs Benefits and Discrimination”. *The Norwich Economic Papers*, núm. 2 (2012): 1-20.
- Kymlicka, Will y Sue Donaldson. “Animals and the Frontiers of Citizenship”. *Oxford Journal of Legal Studies* 34, núm. 34 (2014): 201-219.
- Kymlicka, Will y Wayne Norman. “Citizenship”, en R.G. Frey y H.C. Wellman, *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2005, 211-232.
- Lewis, David. *Convention: A Philosophical Study*. Nueva Jersey: Wiley/Blackwell, 2008.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *The Routledge Handbook to the Ethics of Discrimination*. Nueva York: Routledge/Taylor & Francis, 2017.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination*. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Locke, John. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Trad. de Carlos Melli-zo. Madrid: Alianza, 2014 (El Libro de Bolsillo, Filosofía, 4408).

- López-Calva, Juan Martín. “Ética e investigación educativa: aproximación teórica para su comprensión desde la estructura dinámica del bien humano”. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla* 1, núm. 76 (2019): 223-242.
- Loza, Gustavo (dir.). *¿Qué culpa tiene el niño?* Adicta Films y Alebrije Cine y Video (productores), México, 2016, 105 mins.
- Macedo, Stephen. “Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God vs. John Rawls”. *Ethics* 105, núm. 3 (1996): 223-238.
- Marmor, Andrei. *Philosophy of Law*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2010.
- Martínez, María Elena. “Social Order in the Spanish New World”. PBS, Community Television of Southern California (KCET), 2010, 1-4.
- Marx, Karl. “On the Jewish Question”, en *Early Political Writings*, ed. de Joseph J. O’Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, en <<https://www.cambridge.org/core/books/abs/marx-early-political-writings/on-the-jewish-question/93471F579F16DAE2891943F33BB4ADFE>>, consultada el 21 de mayo de 2022.
- Mendoza, José Jorge. “Discrimination and the Presumptive Rights of Immigrants”. *Critical* 2, núm. 5 (2014): 68-83.
- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Miller, Seumas. *Institutional Corruption: A Study in Applied Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Moreau, Sophia. “In Defense of a Liberty-based Account of Discrimination”, en Deborah Hellman y Sophia Moreau (eds.), *Philosophical Foundations of Discrimination Law*. Nueva York: Oxford University Press, 2013.
- Moreau, Sophia. “What Is Discrimination?”. *Philosophy & Public Affairs* 38, núm. 2 (2010): 148-150.
- Muñoz Oliveira, Luis. “El *ethos* igualitario rawlsiano”, en Jesús Rodríguez Zepeda (coord.), *Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia*. México: UAM/Gedisa, 2023.

- Muñoz Oliveira, Luis. “El sustento evolutivo del principio de igual dignidad”, en Enrique Camacho Beltrán y Luis Muñoz Oliveira (coords.), *Dignidad y culturas*. México: CIALC-UNAM, 2017a, 21-41.
- Muñoz Oliveira, Luis. “Principios razonables como alternativa al relativismo moral”, en Luis Muñoz Oliveira (coord.), *Aproximaciones a la diversidad cultural*. México: CIALC-UNAM, 2017b, 19-40.
- Muñoz Oliveira, Luis. “Hannah Arendt y la violencia política”, en Juan Carlos Ayala Barrón (coord.), *Reflexiones en torno a la violencia en México*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2016a, 215-228.
- Muñoz Oliveira, Luis. “Luis Villoro y la vía negativa”, en Luis Muñoz Oliveira (coord.), *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*. México: CIALC-UNAM, 2016b, 127-136.
- Muñoz Oliveira, Luis. “La tolerancia moral como forma del respeto”, en Adalberto Santana (coord.), *Diálogo intercultural latinoamericano*. México: CIALC-UNAM, 2014.
- Muñoz Oliveira, Luis y Enrique Camacho Beltrán. *Dignidad y culturas*. México: CIALC-UNAM, 2017.
- Nagel, Thomas. “The Problem of Global Justice”. *Philosophy and Public Affairs* 33, núm. 2 (2006): 113-147.
- Nagel, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. Trad. de Héctor Islas. México: FCE, 2000.
- Nagel, Thomas. *¿Qué significa todo esto? Una brevísima introducción a la filosofía*. Trad. de Alfonso Montielongo. México: FCE, 1995 (Cuadernos de La Gaceta, 89).
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Nueva York: Harcourt/Brace & World, 1961.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Trad. de Rolando Tamayo. México: FCE, 1974.
- Nussbaum, Martha. “Frontiers of Justice”, en *History of the Human Sciences*, vol. 19. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). “Value-added in Non-Financial Corporations”, en



- <<https://data.oecd.org/corporate/value-added-in-non-financial-corporations.htm#indicator-chart>>, consultada el 21 de julio de 2023.
- Ortega, Abeyamí. “Encuadrar el progreso y proyectar la ciudadanía: retóricas e imaginación política en el documental *El Centro de Educación Indígena Kherendi Tzitzica-Flor de las Peñas* (1938)”, en Luis Muñoz Oliveira (ed.), *Aproximaciones a la diversidad cultural*. México: CIALC-UNAM, 2017, 183-206.
- Philip, Mark. “Corruption Definition and Measurement”, en Arthur Shacklock, Charles Sampford, Carmel Connors y Fredrik Galtung (eds), *Measuring Corruption*. Londres: Routledge, 2006, 121-133.
- Pinker, Steven. *The White Slate*. Londres: Penguin, 2003.
- Proceso. “Aprueba SCJN veto presidencial al presupuesto”, *Proceso*, 13 de mayo de 2005, en <<https://www.proceso.com.mx/226957/aprueba-scn-veto-presidencial-al-presupuesto>>, consultada el 21 de septiembre de 2022.
- Rachels, James. *Introducción a la filosofía moral*. Trad. de Gustavo Ortiz Millán. México: FCE, 2007.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*, 6ª reimp. Trad. de María Dolores González. México: FCE, 2006.
- Rawls, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Reed-Sandoval, Amy. *Socially Undocumented: Identity and Immigration Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Reed-Sandoval, Amy. “Locating the Injustice of Undocumented Migrant Oppression”. *Journal of Social Philosophy* 47, núm. 2 (2016): 374-398.
- Restrepo, Eduardo. “¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia”. *Perspectivas Afro* 1, núm. 1 (septiembre de 2021): 5-32.
- Rivera Castro, Faviola. “Laicism: Exclusive or Inclusive?”, en Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán Faúndes (eds.), *Laicidad*

- and Religious Diversity in Latin America*, 2017, 548-550 (serie Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies, 6).
- Rodríguez Ortega, Evelyne, “Progres a y su contexto, veinte años después”, en Gonzalo Hernández Licona, Thania Paola de la Garza Navarrete, Janet Zamudio Chávez e Iliana Yaschine Arroyo (coords.), *El Progres a-Oportunidades-Prospera, a veinte años de su creación*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2019, en <[https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Documents/Libro\\_POP\\_20.pdf](https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Documents/Libro_POP_20.pdf)>.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (coord.). *Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia*. México: UAM/Gedisa, 2023.
- Rodríguez Zepeda, Jesús. *Un marco teórico para la discriminación*. México: Conapred, 2006.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991.
- Sangiovanni, Andrea. *Humanity Without Dignity: Moral Equality, Respect, and Human Rights*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- Sangiovanni, Andrea. “The Irrelevance of Coercion, Imposition and Framing to Distributive Justice”. *Philosophy and Public Affairs* 40, núm. 2 (2012): 79-110.
- Sangiovanni, Andrea. “Global Justice, Reciprocity and the State”. *Philosophy and Public Affairs* 30, núm. 1 (2007): 3-39.
- Sariñana, Fernando (dir.). *Amarte duele*. Altavista Films y Videocine (productores). México, 2002.
- Sassen, Saskia. *Sociology of Globalization*. Nueva York: W.W. Norton, 2008a.
- Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008b.
- Scanlon, T.M. *Moral Dimensions*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

- Schauer, Frederick. *The Force of Law*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Searle, John R. *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real*. Trad. de Jesús Alborés. Madrid: Alianza, 1998.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Sen, Amartya. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Shachar, Ayelet. *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Harvard: Harvard University Press., 2009.
- Shapiro, Scott J. *Legality*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Shapiro, Shauna L. "The Integration of Mindfulness and Psychology". *Journal of Clinical Psychology* 65, núm. 6 (junio de 2009): 555-560.
- Silva, Grant J. "Embodying A 'New' Color Line: Racism, Anti-Immigrant Sentiment. Defense of a Liberty-based Account of Discrimination", en Deborah Hellman y Sophia Moreau (eds.), *Philosophical Foundations of Discrimination Law*. Nueva York: Oxford University Press, 2013.
- Simmons, A. John. "On the Territorial Rights of States". *Philosophical Issues*, núm. 11 (2001): 300-326.
- Tasioulas, John. "On the Nature of Human Rights", en Gerhard Ernst y Jan-Christoph Heilinger (eds.), *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*. Zúrich: De Gruyter, 2012, 17-60.
- Taylor, Charles. "Understanding and Ethnocentricity", en Michael Krausz (ed.), *Relativism: A Contemporary Anthology*. Nueva York: Columbia University Press, 2010.
- Taylor, Gabriele. *Pride, Shame, and Guilt*. Nueva York: Oxford University Press, 1985.
- Tigau, Camelia y Alejandro Mosqueda. *Minorías atípicas en Norteamérica. Profesionistas desplazados y migrantes que se vuelven antiinmigrantes*. Ciudad de México: CISAN-UNAM, 2022.

- Tuomela, Tero-Seppo. "The Interplay of Different Levers of Control: A Case Study of Introducing a New Performance Measurement System". *Management Accounting Research* 16, núm. 3 (septiembre de 2005): 293-320.
- Vaca, Moisés. "Dogmatismo", en Carlos Pereda (ed.), *Diccionario de injusticia*. México: Siglo XXI, 2022a.
- Vaca, Moisés. "On the Morality of Vaccination Tourism". *Bioethics* 36, núm. 1 (2022b): 93-99.
- Vaca, Moisés. "Qué nos dice la teoría ideal sobre la discriminación", en Enrique Camacho Beltrán y Luis Muñoz Oliveira (coords.), *Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta*. México: CIALC-UNAM, 2022c, 123-155.
- Vaca, Moisés. "A Defense of the Legal and Moral Right to Secede". *Ethics & Global Politics* 14, núm. 1 (2021): 18-35.
- Vallentyne, Peter. "Self-Defense Against Rights-Intrusions (Non-Culpable and Culpable)", en Christian Coons y Michael Eric Weber (eds.), *The Ethics of Self-Defense*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE, 2007a.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE, 2007b.
- Waldron, Jeremy. *One Another's Equals: The Basis of Human Equality*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2017.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books, 1983.
- Wellman, H. Christopher. "Friends, Compatriots and Special Obligations". *Political Theory* 29, núm. 2 (2001): 217-236.
- White, Stephen K. *The Ethos of a Late-Modern Citizen*. Cambridge: Harvard University
- Williams, Bernard. *En el principio era la acción: realismo y moralismo en el argumento político*. México: FCE, 2012.

- Williams, Bernard. "La tolerancia, una virtud imposible", en Mark Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*. Trad. de Laura E. Manríquez. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2006a.
- Williams, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2006b.
- Williamson, Jeffrey. "La desigualdad de América Latina: ¿orígenes de la Colonia, auges de productos básicos o una igualación perdida del siglo XX?". *Boletín del Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos* (abril-junio de 2014): 136-160.
- Wolff, Jonathan. *Filosofía política: una introducción*. Trad. de Joan Vergès Gifra. Madrid: Planeta, 2001.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Trad. de Silvina Álvarez. Madrid: Instituto de la Mujer/Cátedra/Universitat de València, 1990.
- Ypi, Lea. *The Meaning of Partisanship*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ypi, Lea. "A Permissive Theory of Territorial Rights". *European Journal of Philosophy* 22, núm. 2 (2014): 288-312.
- Ypi, Lea. "Territorial Rights and Exclusion". *Philosophy Compass* 8, núm. 3 (2013a): 241-253.
- Ypi, Lea. "What's Wrong with Colonialism". *Philosophy & Public Affairs* 41, núm. 2 (primavera de 2013b): 158-191.
- Ypi, Lea. *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

*Pantomima de la igualdad. Ciudadanía corrupta y discriminación*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 9 de noviembre de 2023 en Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero, 2309, col. San Jerónimo Chichahuatlco, Metepec, Estado de México. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, la realizó Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos originales la efectuó Beatriz Méndez Carniado. La lectura de seguridad estuvo a cargo de Michelle Trujillo Cruz. La edición estuvo al cuidado de Hugo A. Espinoza Rubio.

EL ARGUMENTO DE *La pantomima de la igualdad. Ciudadanía corrupta y discriminación* comienza con tres analogías que problematizan la dominancia de la visión "dañista", que sostiene que todo fenómeno de discriminación redundaría en la falta de goce de derechos. Las analogías planteadas conducen a la idea de que la estructura de nuestra sociedad se parece en algo a las fronteras internacionales en su exclusión, a la Colonia en su estratificación y desprecio, y a nuestras instituciones en su corrupción.

Mediante la fenomenología, unimos observaciones sobre la discriminación con aspectos no observables en el plano de las representaciones, los estados mentales y emocionales de profunda ira y tristeza. Luego, por medio de la dialéctica, analizamos estas observaciones y experiencias "en movimiento", lo que nos permite convertir las analogías en conjetura; la cual, simultáneamente, sigue el objetivo crítico de visibilizar la pantomima igualitaria y concreta el objetivo normativo de articular un punto de vista sobre la naturaleza de la discriminación estructural; además de la amplia reflexión del papel de este concepto en el análisis y entendimiento del mal que ocasionan los actos discriminatorios.

ISBN 978-607-30-8141-2



39

COLECCIÓN

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE