

DISCURSO DE ODIOS INTOLERANCIA
PREJUICIO LIBERTAD OFENSA SEXISMO
VIOLENCIA ESTIGMA HUMILLACIÓN

HOMOF
ESTER
EXPRE
DISCU
PREJU
VIOLE
HOMOF

EL PREJUICIO Y LA PALABRA: LOS DERECHOS A LA LIBRE EXPRESIÓN Y A LA NO DISCRIMINACIÓN EN CONTRASTE

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA
TERESA GONZÁLEZ LUNA CORVERA
COORDINADORES

ESTEREOTIPO RACISMO XENOFOBIA
EXPRESIÓN VIOLENCIA PREJUICIO
DISCURSO DE ODIOS INTOLERANCIA
PREJUICIO LIBERTAD OFENSA SEXISMO
VIOLENCIA ESTIGMA HUMILLACIÓN
HOMOFOBIA DENIGRACION CLASISMO
ESTEREOTIPO RACISMO XENOFOBIA
EXPRESIÓN VIOLENCIA PREJUICIO
DISCURSO DE ODIOS INTOLERANCIA
PREJUICIO LIBERTAD OFENSA SEXISMO



CONSEJO NACIONAL PARA
PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN



ESTEREOTIPO RACISMO EXPRESIÓN

SEGOB
SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN



CONSEJO NACIONAL PARA
PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

RINDIS
Red de Investigación sobre Discriminación



El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste

Jesús Rodríguez Zepeda
Teresa González Luna Corvera
Coordinadores

Jesús Rodríguez Zepeda · Gustavo Ariel Kaufman
Article 19 · Juan Antonio Cruz Parcero
Pedro Salazar Ugarte y Mayra Ortiz Ocaña
José Woldenberg · Raúl Trejo Delarbre
Marta Lamas · Amneris Chaparro
Nicolás Alvarado · Luis González Placencia
Darwin Franco Miguez y Guillermo Orozco Gómez
Carlos Pérez Vázquez

SEGOB
SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN



CONSEJO NACIONAL PARA
PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

RINDIS
Red de Investigación sobre Discriminación



Coordinadores: Jesús Rodríguez Zepeda y

Teresa González Luna Corvera

Coordinación editorial y diseño:

Génesis Ruiz Cota

Cuidado de la edición:

Armando Rodríguez Briseño

Primera edición: mayo de 2018

© 2018. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación

Dante 14, col. Anzures,

del. Miguel Hidalgo,

11590, Ciudad de México

www.conapred.org.mx

ISBN: 978-607-8418-37-4

Se permite la reproducción total o parcial del material incluido en esta obra, previa autorización por escrito de la institución.

Ejemplar gratuito. Prohibida su venta.

Impreso en México. *Printed in Mexico*

Índice

Introducción

Jesús Rodríguez Zepeda y Teresa González Luna Corvera7

El peso de las palabras: libre expresión, no discriminación y discursos de odio

Jesús Rodríguez Zepeda27

Discurso de odio: los márgenes de la libertad de expresión y la democracia

Article 19 México y Centroamérica 75

La libertad de expresión ilimitada lleva al poder a los autócratas

Gustavo Ariel Kaufman111

Los límites de la libertad de expresión frente a la no discriminación: una revisión de los criterios de la Suprema Corte en el caso de conceptos peyorativos

Juan Antonio Cruz Parceró141

Libre expresión, universidad pública y mundo digital: reflexiones a propósito de los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló

Pedro Salazar Ugarte y Mayra Ortiz Ocaña175

Libertad de expresión y no discriminación

José Woldenberg.....203

Cuando el combate a la discriminación es coartada del pensamiento único. Intolerancias, medios y redes sociodigitales

Raúl Trejo Delarbre227

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

Marta Lamas257

Subordinación y silencio: sobre la libertad de expresión y la igualdad de las mujeres Amneris Chaparro.....	283
¿Apropiación indebida? Una exploración de los límites de la apropiación y la resignificación de palabras tenidas por discriminatorias Nicolás Alvarado	309
Ni censura, ni derecho al insulto: a propósito del conflicto (aparente) entre libertad de expresión y no discriminación Luis González Placencia	343
La representación de la otredad en la ficción televisiva mexicana: entre la discriminación y la inhibición de los derechos ciudadanos Darwin Franco Miguez y Guillermo Orozco Gómez.....	379
La iliteracidad democrática mexicana Carlos Pérez Vázquez	409
Semblanza sobre las autoras y autores.....	421

Introducción

Jesús Rodríguez Zepeda
Teresa González Luna Corvera

En México, el conductor de un programa de opinión en una estación de radio universitaria lanza, frente al azoro de sus contertulios, una larga perorata que banaliza las violaciones sexuales a mujeres y sostiene que ese tipo de violencia sexual en muchos casos es disfrutado por las víctimas. La universidad lo despide por no ajustarse a los valores y principios de la vida universitaria. En el mismo país, se repite, cual si fuera un ritual, un grito colectivo homofóbico en numerosos estadios de fútbol para burlarse del portero del equipo visitante. Niños y adultos entonan por igual el insulto colectivo. Algunos comentaristas deportivos, súbitamente convertidos en semiólogos o lingüistas, dictaminan que es una expresión vernácula que no tiene implicaciones discriminatorias: “una simple diversión popular, vamos”. Un crítico cultural se ve obligado a renunciar a su posición al frente de la televisión de aquella misma universidad por publicar un artículo periodístico en el que, de forma irónica, se refiere a las canciones de un ídolo popular apenas muerto como “jotas” y “nacas”. La agencia antidiscriminatoria del gobierno federal, al hilo de una amplia indignación expresada en redes sociales, cree necesario imponer al autor medidas cautelares como no repetir esos dichos, disculparse por las ofensas y tomar un curso de no discriminación. Dos periodistas de Puebla se enfrascan en un rifirrafe impreso que termina en tribunales: uno escribe y publica contra el otro expresiones groseras: “puñal”, “maricón”. Al final de las instancias jurídicas de un juicio por “daño al honor”, un juez constitucional, dispuesto a encaminar la jurisprudencia respecto de los discursos homofóbicos, categoriza esas palabras, y otras similares, como “conceptos derogativos” y causantes de discriminación:

la sentencia de la sala que preside formula una lista de palabras propias de los discursos de odio. La sentencia, aplaudida por algunos y enfrentada con reserva y hasta críticas por otros, deja de lado cualquier recuperación seria de los recursos internacionales para clasificar los discursos de odio. Un año después, la misma Suprema Corte mexicana publica un criterio sobre discursos de odio y su diferencia con discursos molestos y hasta ofensivos, ajustándose ahora sí a esos recursos internacionales. Hasta la fecha, no se sabe qué posición predomina en ese alto tribunal. Una joven y dinámica “youtuber” lleva ante un juez cívico a un taxista que la piropea en la calle: “Guapa”. El juez cívico multa al taxista usando un tipo legal que no corresponde al acto denunciado. En Puebla, una joven universitaria es secuestrada, violada y asesinada de madrugada por el conductor de un vehículo privado de alquiler que la debía haber llevado a casa tras divertirse con amigos. Junto a la amplia indignación que causa esta atrocidad, en redes sociales se extiende un minoritario pero potente flujo de mensajes que culpabilizan a la víctima refrendando expresiones propias del más rancio machismo.

Estos casos, de distintos contextos y con distintos tipos de actores, tienen un común aire de familia: se emplazan en el complejo encuentro de los procesos de discriminación con el derecho a la libre expresión. También tienen en común que, unos más que otros, están ayunos de una interpretación adecuada proveniente de un discurso público, asumible tanto por las instituciones especializadas como por la opinión pública de vocación democrática, sobre los llamados discursos de odio, sobre los límites razonables (si los hubiera) a la libre expresión y sobre las atribuciones de las autoridades públicas para intervenir y regular el orden del discurso.

Ninguno de estos casos equivale, desde luego, al caso Skokie, acontecido en el pueblo norteamericano del mismo nombre, con una amplia población judía y con muchos sobrevivientes del Holocausto, donde, en 1977, el Partido Nacional Socialista de América convocó a marchar para reivindicar el supremacismo blanco y la herencia del nazismo alemán. Es el pueblo cuyo nombre hizo

famosa esa convocatoria racista por una sentencia de la Suprema Corte de los Estados Unidos que la validó con el argumento de que tales expresiones de odio están protegidas por la libertad de expresión y que no toca al Estado calificar los contenidos de los discursos conforme a la Primera Enmienda de la Constitución.

No, en efecto, no hay parangón particular entre Skokie y los casos mexicanos que involucran la tensión entre el principio de protección a los grupos vulnerados o subalternos y la libertad de toda persona de expresarse de la manera más libre posible. No obstante, se tiene en México la experiencia cotidiana de la circulación de expresiones denigratorias contra grupos discriminados; se vive en una atmósfera cultural donde están extendidos numerosos prejuicios contra las mujeres, los homosexuales, las personas con discapacidad y una amplia lista de otros grupos subalternos; se han mantenido instituciones formales e informales que reproducen y escalan, justificándolos de manera abierta o tácita, los prejuicios que dan contenido a la discriminación; existen numerosos medios de comunicación que normalizan y ensalzan estereotipos raciales, morales, sexuales y religiosos contrarios a la irreductible diversidad étnica, moral, sexual, religiosa, familiar y de capacidades que caracteriza a la sociedad mexicana y, junto con esto, se registra la necesidad evidente de mantener una potente libertad de expresión capaz de consolidar los espacios de una razón colectiva que haga deliberativa la vida de los ciudadanos.

Se puede legítimamente conjeturar que la situación de desventaja que, por razones de discriminación sufre la mayoría de la población mexicana, está relacionada con un imaginario cultural y lingüístico informado por esos prejuicios y procesos de estigmatización que son el material simbólico de la desigualdad de trato. Aun contando con esta identificación de los móviles culturales y lingüísticos de la discriminación, nuestra reflexión pública y académica sobre esta relación difícil y compleja entre el prejuicio y la palabra —para decirlo con los términos que dan título a nuestra obra— ha sido escasa, poco fecunda y a veces contradictoria.

A remediar esta laguna en una medida apreciable es que se dedica este volumen. El contraste, la fricción e incluso el conflicto entre los derechos humanos de libre expresión y no discriminación ocupan un lugar de creciente relevancia en la agenda pública mexicana, aunque se trata de una problemática que no es de exclusividad nacional. Se trata de una relación difícil de procesar también en el resto de sociedades democráticas. Existe entre nosotros (ciudadanos interesados, académicos, autoridades, organizaciones civiles, medios de comunicación) un cierto acuerdo acerca de que es necesario contar con recursos jurídicos, políticos, conceptuales e institucionales para hacer posible el cumplimiento simultáneo y complementario de ambos derechos humanos. Empero, en esto no existe una solución sencilla; el abordaje de esta temática exige un escrupuloso debate público y una revisión intelectual y normativa cuidadosa y desprejuiciada por parte de todos los que participan en ella.

Quienes participamos en este volumen coincidimos en que la evidencia de que ciertas formas de expresión reproducen y escalan los prejuicios discriminatorios obliga a un Estado democrático a dedicar atención legal e institucional a los riesgos contenidos en esas emisiones discursivas, pero a la vez coincidimos en que uno de los mayores peligros de esta ruta de acción estatal consiste en que el celo por una mayor protección a los grupos discriminados termine por establecer limitaciones exageradas o contrarias a la propia libertad de expresión. ¿Cuál es el punto de equilibrio correcto, si es que tal cosa existe? Las sociedades democráticas han construido diversos modelos legales para procesar esta problemática, mismos que, en sus extremos, van desde la más absoluta permisibilidad para los discursos prejuiciosos y de odio hasta las más rigurosas y limitantes regulaciones y sanciones estatales frente a ciertas formas de expresión. ¿Cuál es el modelo que se debe construir en México? Desde distintos emplazamientos teóricos, disciplinarios, políticos y conceptuales se trata de responder a esa pregunta con la obra *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y la no discriminación en contraste*.

Los derechos a la libre expresión y a la no discriminación forman una pareja necesaria para la construcción de una sociedad democrática y garantista. Un orden democrático-constitucional no podría ser considerado completo si en él faltara alguno de ellos. Pero a la vez son derechos de difícil armonización, no sólo por provenir, respectivamente, de cada uno de los valores centrales de la democracia moderna —el sistema moderno de libertades y las exigencias de nivelación social y eliminación de asimetrías injustificadas, que son principios no siempre bien avenidos— sino también porque son titularidades fundamentales que tienden a entrar en tensión cuando se despliegan como ejercicio práctico en el marco de las instituciones sociales y de las acciones ciudadanas. Resulta relativamente sencillo postular concordancia y complementariedad entre ambos derechos en el horizonte de los discursos normativos. Para ello, basta con afirmar, por ejemplo, que el esquema de derechos humanos es siempre progresivo y que un derecho de primera generación como la libertad de expresión puede ser complementado sin contradicción por un derecho de tercera generación como la igualdad de trato o no discriminación. Empero, las dificultades y tensiones aparecen cuando, en el tejido plural de las sociedades de nuestra época, tratan de llevarse a la práctica o garantizarse ambas titularidades sin que surjan conflictos ni limitaciones recíprocas.

El marco constitucional mexicano, a partir del 10 de junio de 2011, fecha de la publicación de la llamada reforma constitucional de derechos humanos, plantea a los poderes públicos la obligación de que las tareas de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos se hagan conforme a los criterios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. Este mandato, proveniente del derecho internacional de los derechos humanos, exige no sacrificar o limitar de manera significativa un derecho cuando se procura la afirmación de otro o de todos los demás. Por ello, expresa el ideal de complementariedad y recíproco escalamiento de los derechos, un ideal capaz de dar lugar a lo que Samuel Moyn ha denominado “la última utopía”. En efecto, el marco del problema que planteamos es el

de esa idea regulativa reciente y contingente, pero que da orientación a las sociedades abiertas de nuestra época: la utopía de los derechos humanos.

La difícil aunque necesaria relación entre los derechos a la libre expresión y a la no discriminación, si bien está cada vez más presente en nuestro debate público, ha sido a la vez objeto de muchas confusiones e incluso de abusos ideológicos. Por ello, puede sostenerse que es una genuina necesidad democrática que nuestros sujetos públicos —de quienes son gobernantes a las organizaciones de la sociedad civil y de quienes legislan a los partidos políticos— así como la ciudadanía en su conjunto tengan a su disposición una serie de argumentos acerca de las posibilidades de equilibrar estos dos derechos fundamentales.

Puede decirse que en México tanto el discurso político como el desarrollo jurídico de los potenciales efectos discriminatorios de la libre expresión se encuentran en una fase temprana de argumentación. Acaso esta novedad, es decir, este muy reciente arribo de nuestra opinión pública, del debate político y de los estudios académicos a la discusión de la relación entre la libre expresión y los denominados *discursos de odio*, sea una de las razones de la ausencia de parámetros claros *en el ámbito público* para que las instituciones del Estado mexicano y los propios sujetos de la opinión pública procesen los conflictos que provienen de ese encuentro. Empero, es notorio que esta ausencia de claridad discursiva y conceptual deriva también de la enorme complejidad que plantea en cualquier sociedad democrática la intersección de tales derechos fundamentales. Aunque en México se cuenta ya con argumentos de interpretación constitucional de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) respecto de la inacceptabilidad de ciertas formas de discurso, en particular los insultos o denuestos de contenido homofóbico, estos argumentos no parecen haber proporcionado un marco confiable y estable para la construcción de un modelo persuasivo acerca de cómo deben enfrentarse las expresiones presuntamente discriminatorias.

Hoy en día, en cualquier latitud en que se hagan, las restricciones o límites constitucionales y, en consecuencia, legales, a los

discursos de odio deben ser discutidos y decididos en el contexto de dos poderosos marcos de interpretación. Uno, relativo a la experiencia interpretativa de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos de las cinco últimas décadas, que ha otorgado una prioridad excepcional a la libertad de expresión y ha interpretado, por ello, la Primera Enmienda de su constitución como una autorización para la emisión de todo tipo de expresiones, incluidos los discursos de odio. El otro modelo interpretativo, propio del constitucionalismo europeo (que integra distintos modelos de interpretación constitucional, desde los nacionales hasta el comunitario), parte de, al menos, dos supuestos básicos: uno, que la libertad de expresión debe protegerse conforme a un equilibrio ponderado con otros derechos fundamentales y con otros valores públicos, y que existe una suerte de continuidad entre la emisión del discurso y las conductas y “pasos al acto” en materia de daño a derechos, por lo que la limitación al discurso significa, de manera directa, una forma de protección de esos derechos fundamentales. En ninguno de los dos marcos se niega la importancia y peso de la libertad de expresión, pero su diferente definición y las diversas valoraciones de las consecuencias de su ejercicio conducen a principios legales y a políticas igualmente diferentes.

Aunque en México no se cuenta con una definición pública clara sobre qué ruta constitucional debe seguirse a este propósito, no se carece de antecedentes ni orientaciones. Con prudencia y matices, puede decirse que el modelo mexicano de interpretación respecto de los límites constitucionales a la libre expresión, más allá del consabido “daño a terceros y los ataques a la moral y las buenas costumbres” (que llegó a ser la forma canónica de tales límites), muestra ya cierta orientación sobre la manera de hacer viable el equilibrio entre derechos fundamentales y, por ello, se acerca más al modelo europeo que al norteamericano. Por ejemplo, el modelo de libre expresión de la legislación electoral permite a los poderes públicos limitar o prohibir las expresiones que atentan contra bienes públicos de primer orden (derechos fundamentales, paz social, orden público), o bien impedir la compra

de propaganda electoral a particulares porque ésta puede dañar el principio de equidad de la competencia electoral. La propia corte mexicana ha ofrecido ya una conceptualización del discurso de odio y lo ha distinguido de las expresiones en las que se manifiesta un rechazo hacia ciertas personas o grupos. En el contexto de nuestro interés, los argumentos de la corte mexicana de que los insultos deben considerarse como precursores de discriminación parecen avalar la existencia de esta “orientación europea”. También debe decirse que tanto las resoluciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos como las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ambas preceptivas para nuestro país, han interpretado la tensión entre libre expresión y protección contra la discriminación en términos similares, es decir, como un tema de ponderación y no de interpretaciones extremas.

Los artículos que integran la obra *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste* se presentan de la manera siguiente:

El primer artículo, a cargo de Jesús Rodríguez Zepeda, se titula “El peso de las palabras: libre expresión, no discriminación y discursos de odio”. En éste, se busca acreditar una respuesta intelectual de largo aliento, propia de la filosofía política, para el dilema que plantea el encuentro, no siempre pacífico, entre los derechos humanos de libre expresión y no discriminación. Su desarrollo central reside en la exploración de la conflictividad que esta relación genera en la conceptualización de los llamados discursos de odio. Esta categoría límite, con sus contenidos extremos y vinculados al prejuicio y los procesos de estigmatización, concentra buena parte de la discusión contemporánea acerca de cuál debe ser el modelo regulativo para que una sociedad democrática trate con los argumentos denigrantes y agresivos dirigidos contra grupos históricamente subalternos y a los que se puede suponer como detonantes simbólicos de actos contra los derechos y crí-

menes de odio. Se parte de una revisión crítica de las tradiciones y argumentos constitucionales norteamericanos y europeos para perfilar una crítica de la experiencia interpretativa constitucional en México. Como corolario, se esboza una justificación de una idea de razón pública, de inspiración rawlsiana, que, por una parte, perfila las obligaciones discursivas de los sujetos del poder y, por otra, avizora el amplio sistema de protección que debe crearse en derredor de los grupos especialmente protegidos en su libre ejercicio de la libertad de expresión. Este texto aconseja una postura de integridad ética y política sobre los discursos de odio: no deberían ser tratados, ni narrativa ni jurídicamente, de forma ligera o superficial.

En el segundo artículo, titulado “Discurso de odio: los márgenes de la libertad de expresión y la democracia”, presentado por Artículo 19 México y Centroamérica (y cuyo bosquejo en la presentación pública en el Foro Rindis 2017 estuvo a cargo de su representante regional, Ana Cristina Ruelas), se provee una guía para identificar el “discurso de odio” y la forma de enfrentarlo, a la vez que se protege la libertad de expresión y el derecho a la igualdad. Es un texto que se encarga de recordarnos el peso que los relevantes Principios de Candem, resultantes de una convocatoria plural de Artículo 19 y que han sido reivindicados incluso por las Naciones Unidas, deben tener en la tarea de enfrentar los discursos de odio. El texto se concentra en dar respuesta a tres preguntas claves: ¿Cómo identificamos el “discurso de odio” que puede restringirse y cómo distinguirlo del discurso protegido? ¿Qué medidas positivas pueden adoptar los Estados y demás actores sociales para contrarrestar el “discurso de odio”? ¿Qué tipos de “discurso de odio” deberían estar prohibidos por los Estados y bajo qué circunstancias? Asimismo, se presentan dos casos relacionados con el contexto mexicano en el que, desde la perspectiva de Article 19, el “discurso de odio” ha sido pretexto para censurar y limitar el debate de interés público.

En tercer lugar, se presenta “La libertad de expresión ilimitada lleva al poder a los autócratas”, de Gustavo Ariel Kaufman. Aquí, el autor parte de la premisa de que en una democracia cons-

titucional la libertad de expresión tiene como función y destino desafiar al poder; empero, dicha libertad también constituye un ejercicio del poder y, como todo poder, su ejercicio abusivo puede generar daños indeseados. El autor inicia explicando cómo es que quienes tienen el poder en una sociedad son capaces de crear marcos de racionalidad dominantes (realidades sociológicas), los cuales guían a los individuos para tomar decisiones. Después, el autor explica la existencia de dos tipos de marcos: uno, cuando un individuo se encuentra en desfase con el marco de racionalidad dominante, ese individuo sostiene un marco de racionalidad divergente; dos, cuando un grupo o un individuo rechaza frontalmente el marco de racionalidad dominante y busca reemplazarlo por todos los medios por otro marco de racionalidad alternativo, ese grupo o individuo propone un marco de racionalidad insurgente. El autor explica por qué cuando el poder, democrático o autocrático, se siente amenazado por los marcos de racionalidad insurgentes, es capaz de utilizar todos los instrumentos a su alcance para neutralizarlos, incluyendo el uso de la violencia. Para Kaufman, el marco de racionalidad democrático alberga a todos y los protege bajo un supuesto: es preferible expresarse libremente que ser violento. A partir de esta base teórica el autor examina cómo es posible defender la libertad de expresión a la vez que nos ocupamos de todos los miembros de la sociedad y reexaminar a la libertad de expresión para darle otro fundamento y contenido.

En la cuarta colaboración, “Los límites de la libertad de expresión frente a la no discriminación: una revisión de los criterios de la Suprema Corte en el caso de conceptos peyorativos”, de Juan Antonio Cruz Parcero, se analiza la polémica resolución de la Primera Sala de la SCJN en el amparo directo en revisión 2806/2012 conocido como “conceptos peyorativos”. El caso versa sobre el uso de expresiones que se consideraron homófobas y discriminatorias en el contexto de una confrontación entre periodistas. Este caso generó muchos debates sobre si la Suprema Corte se excedió al haber resuelto que las expresiones “maricón” y “puñal”, tal y como fueron usadas por un director de un medio de comunicación, fueron discriminatorias. Más allá de si fue co-

rrecta o no la decisión, el artículo evalúa el modo en que la Primera Sala aprovechó la oportunidad para desarrollar su doctrina sobre la libertad de expresión y precisar ahora los límites de este derecho frente al derecho a no ser discriminado, particularmente por motivos de tener alguna preferencia sexual no heterosexual.

En el quinto estudio, “Libre expresión, universidad pública y mundo digital: reflexiones a propósito de los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló”, escrito al alimón por Pedro Salazar Ugarte y Mayra Ortiz Ocaña, se examinan las posibles colisiones de los derechos a la libertad de expresión y no discriminación en los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló, cuando ambos eran funcionarios de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los casos son analizados bajo una metodología propuesta por los autores para analizar casos de conflicto entre la libertad de expresión y el derecho a la no discriminación en su vertiente estructural. Para lograr el objetivo, se exponen los hechos de los casos señalados. Posteriormente se tratan ciertas nociones fundamentales de los derechos que se encuentran en conflicto: la libertad de expresión, el derecho a la no discriminación y, además, la libertad académica (por el contexto y los sujetos que emitieron las expresiones). Acto seguido, se expone la metodología propuesta y, por último, ambos casos son evaluados por separado.

En la sexta colaboración, “Libertad de expresión y no discriminación”, de José Woldenberg, se analiza una serie de episodios históricos en relación con la libertad de expresión y la discriminación en México. El autor inicia con una revisión del reforzamiento de estereotipos a través del cine estadounidense de principios del siglo xx. Las películas de aquella época encasillaron a los mexicanos en papeles negativos (bandidos, ladrones, estafadores, etc.); al respecto, el autor revisa qué opiniones suscitó en Estados Unidos esta visión de los mexicanos y cuáles fueron algunas de las reacciones en México antes tales personificaciones en pantalla. Posteriormente, examina los avances que han tenido los medios de comunicación respecto a la libertad de expresión en el país, haciendo un recuento de los temas “prohibidos”

(censurados) en la prensa mexicana a mediados del siglo pasado y cómo paulatinamente las opiniones auténticamente críticas pudieron aflorar en los medios de comunicación. Después, el autor argumenta sobre la importancia del espacio público y la defensa de la libertad de expresión frente al autoritarismo. Se ofrece una reflexión sobre cuáles son las funciones sociales de los medios de comunicación: ¿Qué actitudes o valores deberían promover? En el sexto apartado, Woldenberg revisa el caso de Miguel Sacal, empresario textil, quien cobró fama a partir de un video en el que se le exhibió golpeando a uno de sus empleados. Se analiza lo que revelan sobre la sociedad mexicana las expresiones usadas por el empresario y, también, las de la opinión pública, de carácter antisemita, alrededor del suceso; asimismo, se analiza qué formas de dominio son las que busca perpetuar la discriminación. Finalmente, el autor, en los últimos tres apartados, ofrece tres maneras de combatir la discriminación: la ética, el derecho de réplica y el ámbito jurídico.

El séptimo artículo, escrito por Raúl Trejo Delarbre, se titula “Cuando el combate a la discriminación es coartada del pensamiento único. Intolerancias, medios y redes sociodigitales”. En este estudio se examinan con rigor dos casos recientes que ejemplifican el riesgo de juzgar comportamientos presuntamente intolerantes sin tomar en cuenta el derecho a la expresión en el espacio público. El más relevante de ellos fue el dictamen de medidas precautorias (que contenía sanciones muy severas como la no repetición de los juicios emitidos, la expresión de disculpas a los ofendidos o la reeducación del supuesto discriminador mediante cursos de no discriminación) que el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) impuso a Nicolás Alvarado por un artículo en el diario *Milenio* que, además, dejó a ese escritor sin el cargo que ejercía en la Universidad Nacional. El caso Alvarado es analizado en cinco vertientes a partir de opiniones publicadas en la prensa: el derecho de quienes son funcionarios públicos a manifestar opiniones propias, las restricciones a la libertad de expresión, las medidas que tomó el Conapred, la influencia de las redes sociodigitales y la pertinencia de privilegiar el debate pú-

blico evitando cualquier censura y a partir del reconocimiento de que, antes que nada, a las ideas se les enfrenta con ideas.

“¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación”, de Marta Lamas, es el octavo estudio presentado. En éste se explora el dilema de las palabras que nombran a las mujeres que se dedican al comercio sexual. En la primera parte se rememora cómo en una época se las llamó *alegres* o *alegradoras*, y la autora reflexiona sobre el uso actual de los términos *puta* y *prostituta*, además de calificativos como *mujeres en situación de prostitución* y *víctimas*. En la segunda parte se analiza el comercio sexual como un mercado al que recurren cientos de miles de mujeres en México. Ante esa realidad laboral, la autora hace una revisión de las creencias de la doble moral sexual sobre quienes se dedican a intercambiar servicios sexuales por dinero y retoma una reflexión psicoanalítica sobre la transformación de las creencias en prejuicios para enmarcar la impunidad e invisibilización de los clientes que compran sus servicios. Por último, en la tercera sección se explora el uso —y el rechazo— relativos al lenguaje políticamente correcto que habla de *trabajadora sexual*. Las palabras moldean e impactan la subjetividad, pero ¿sustituir el apelativo tradicional de *prostituta* por el de *trabajadora sexual* tiene un efecto antidiscriminatorio o es sólo usar un eufemismo? Prohibir el uso de la palabra *puta* ¿atenta contra la libertad de expresión? ¿Cuál es el sentido de impulsar el uso del término “políticamente correcto” de *trabajadora sexual*?

El noveno artículo, “Subordinación y silencio: sobre la libertad de expresión y la igualdad de las mujeres”, de Amneris Charro, parte del argumento de que la desigualdad de género es una condición estructural que permea todas las dimensiones de la vida social y dicta la forma en que se articulan las asimetrías de poder entre hombres y mujeres. Argumenta que, frente a esto, el feminismo ha desarrollado herramientas conceptuales que buscan demostrar la manera en que ciertas expresiones y discursos discriminan a las mujeres como grupo social. En este contexto, el caso de la pornografía resulta paradigmático. Mientras que la postura más liberal sostiene que la pornografía es una forma de

expresión como cualquiera otra y debe ser protegida por la ley, la postura del feminismo anti-pornografía argumenta que éste es un acto de habla que subordina y silencia a las mujeres y amerita prohibición o restricciones concretas. Este artículo muestra cómo ciertas expresiones constituyen en sí mismas formas de subordinación y silencio que abonan a la perpetuación de la desigualdad de género en sociedades democráticas liberales contemporáneas. Estos actos de habla suponen retos importantes para el debate sobre el derecho a la libertad de expresión y el derecho a la igualdad.

El décimo artículo, “¿Apropiación indebida? Una exploración de los límites de la apropiación y la resignificación de palabras tenidas por discriminatorias”, lo debemos a Nicolás Alvarado. En éste, el autor explora las coordenadas culturales, morales y políticas del ejercicio de apropiación y resignificación de palabras tenidas por discriminatorias hacia grupos sociales vulnerados. El autor toma ese punto de partida para estudiar también su uso por parte de terceros que, ante la producción de nuevos significados para viejos significantes, las emplean en tanto nuevas categorías antropológicas, ajenas al discurso de odio y útiles al trabajo de análisis cultural. A partir de autores como Saussure, Peirce, Butler y Kennedy, busca hacer un análisis histórico tanto del comportamiento polisémico que observan ciertas palabras, observable desde un análisis diacrónico, como de esa estrategia de reapropiación del lenguaje por parte de los grupos vulnerados. También establece las coordenadas del debate jurídico, moral y político sobre el derecho a su uso por parte de actores *a priori* ajenos a esos grupos y sobre la posibilidad de caracterizar éste como discurso de odio o no, con base en trabajos teóricos sobre la construcción de la identidad como los de Butler y Kosofsky Sedgwick. Asimismo, aborda como caso de estudio en primera persona la polémica desatada por la publicación de un texto —“No me gusta Juanga (lo que le viene huango)” — en el que el propio autor ejerciera esa reapropiación de términos tenidos por discriminatorios y las consecuencias de ésta tanto en términos institucionales como para el debate pú-

blico. En suma, el ensayo plantea la pregunta de si deben existir palabras prohibidas y de si deben serlo para todas las personas o sólo para algunas, desde una perspectiva interdisciplinaria que pasa por la antropología cultural, la semiótica, el análisis literario y la teoría jurídica.

Undécimo en la lista, Luis González Placencia presenta el artículo “Ni censura, ni derecho al insulto: a propósito del conflicto (aparente) entre libertad de expresión y no discriminación”. En éste se problematiza la idea de que dos derechos fundamentales pueden entrar en conflicto y que, por tanto, debe necesariamente elegirse el que tenga más peso moral, histórico o jurídico. El interés del autor es demostrar que, cuando se plantea un aparente conflicto de derechos, en realidad lo que hay son situaciones mal problematizadas en las que invoca de modo ilegítimo un derecho para menoscabar otro que posee legitimidad. Para el desarrollo del tema, el autor recurre a ejemplos que han alimentado polémicas recientes en las que, aparentemente, derechos relacionados con la libertad de expresión entran en conflicto con derechos relacionados con la no discriminación. Para enmarcar la discusión, muestra las tensiones que en la actual sociedad neoliberal aparecen entre libertad e igualdad y que denotan las que presumiblemente existirían entre libertad de expresión y no discriminación. Se plantea este contexto como un problema que requiere de Estado, pero de uno centrado en una idea tal de los derechos que éstos sirvan para armonizar las expectativas de protección de la dignidad humana. Enseguida se presenta un conjunto de premisas extraídas del constitucionalismo garantista de Luigi Ferrajoli, las cuales, considera el autor, son una guía metodológica para disolver aparentes conflictos de derechos. Posteriormente, se comentan los casos referidos y de su análisis el autor extrae elementos que, al reposicionar los derechos en aparente contradicción al interior de los conflictos, develan qué derechos son los que en realidad están en juego y cómo es que no sólo no hay conflicto entre ellos, sino más bien límites que dibujan su ámbito de aplicación en una lógica de complementariedad. Finalmente, a la luz de los casos planteados, se ofrece una reflexión del espectro

de protección de varios derechos y libertades de cara al derecho a la no discriminación.

El duodécimo estudio se titula “La representación de la otredad en la ficción televisiva mexicana: entre la discriminación y la inhibición de los derechos ciudadanos”, a cargo de Darwin Franco Miguez y Guillermo Orozco Gómez. Se trata de un iluminador estudio de caso, en el marco de la teoría crítica de la comunicación, que hace patente el peso de los prejuicios y otros materiales culturales en la discursividad televisiva mexicana referida a los grupos subordinados. El estudio hace un recorrido sucinto por la manera en que la ficción televisiva mexicana, específicamente las telenovelas, han creado etiquetas y discursos discriminatorios alrededor de dichas representaciones que, en diversos momentos, son alimentadas por discursos que se emplean no sólo para la estigmatización de ciertos sectores sociales sino también para la inhibición de derechos ciudadanos. Utiliza como ejemplo paradigmático de análisis la serie titulada *La Rosa de Guadalupe*, de gran éxito comercial y poderoso impacto cultural. Como conclusión del artículo, los autores proponen una iniciativa para la inclusión de advertencias, condicionadas por la autoridad pública, que alerten a las audiencias sobre los contenidos discriminatorios que pueden estar contenidos dentro de los programas ficcionales.

El libro se cierra con un ensayo histórico-crítico y jurídico: “La iliteracidad democrática mexicana”, de Carlos Pérez Vázquez. Este autor hace una revisión histórica de algunos textos representativos del constitucionalismo mexicano, en los cuales se muestra el carácter conservador y discriminatorio plasmado en ellos y que inhibieron la promulgación de un derecho que garantizara de manera auténtica la libertad de expresión. Hace hincapié en los aspectos culturales que frenaron el desarrollo de la libertad de expresión en siglos anteriores; especialmente, se analiza la manera en que la religión católica ha frenado el avance de la cultura democrática. Posteriormente, el autor explica cómo la iliteracidad tradicional de las instituciones mexicanas y de las personas que se enfrentan a ella ha estado marcada por una cul-

tura cerrada a la discusión y a la réplica, esto es, por una tradición abiertamente antidemocrática.

Este volumen colectivo es el resultado de un proyecto de investigación desarrollado por invitación y a instancias de la Red de Investigación sobre Discriminación (Rindis). Teresa González Luna y Jesús Rodríguez Zepeda, coordinadores nacionales de la Rindis y partícipes de la Cátedra UNESCO Igualdad y No Discriminación, invitamos a un grupo muy destacado de especialistas a investigar, deliberar y escribir sobre al nudo problemático que forman la libre expresión y la no discriminación y sobre temas que se cruzan con esta discusión.

Este proyecto de investigación a varias voces tuvo su primera expresión pública en el Foro Rindis 2017, Libertad de expresión y no discriminación: extraños compañeros de cama, que se realizó los días 25 y 26 de mayo de 2017, teniendo como sede el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Allí, con la asistencia e intervenciones de estudiantes universitarios, académicas y académicos, ciudadanas y ciudadanos, representantes de grupos civiles y de instituciones garantes del derecho a la no discriminación como el Conapred, el Consejo para Prevenir la Discriminación de la Ciudad de México (Copred) y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), se revisaron y pulieron los argumentos que se encuentran en este libro. Los avances de investigación que se discutieron en esas sesiones fueron madurados y desarrollados para dar lugar a los artículos que ahora integran *El prejuicio y la palabra*. Tras una preceptiva evaluación académica y una ordenación temática que va de los tratamientos más teóricos al análisis de casos y temas específicos, estos artículos de investigación dan contenido al libro que ahora ve la luz pública. Debe destacarse que en los Foros Rindis no se presentan, propiamente, ponencias, sino avances de investigación puestos a la discusión de colegas

y de otras opiniones calificadas. Esta discusión sirve para alimentar las versiones finales de los estudios de investigación que constituyen el contenido de la obra publicada.

Quienes coordinamos el libro y somos responsables del proyecto de investigación debemos expresar algunos agradecimientos y reconocimientos imprescindibles. En primer lugar, al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, presidido por Alexandra Hass, con quien se discutió la propuesta desde el origen y de quien se obtuvo un apoyo claro y constante para el proyecto. Este apoyo no sólo fue notable en la celebración del Foro Rindis 2017, sino también en la publicación de la obra, que aparece con el sello del Conapred. Debemos agradecer, al menos, a Mónica Lizaola y Patricia Montes del Conapred, quienes operaron, respectivamente, el foro y el proyecto editorial con generosidad y mucho profesionalismo. El reconocimiento al Conapred tiene un matiz que no debe dejarse oculto: en varios de los artículos publicados se encontrarán evaluaciones muy críticas acerca de la acción institucional del Conapred respecto de un particular y muy sonado caso de conflicto entre los derechos estudiados. Debe decirse que no hubo ninguna restricción ni objeción del Conapred a estos tratamientos ni en el Foro ni en la obra impresa. Desde luego, es obligación legal del Conapred promover investigación y difusión del conocimiento crítico sobre la discriminación, pero es destacable que lo haga en un caso del que no sale bien librado y que le exige un aprendizaje institucional. Por otra parte, quien se acerca a los temas de discriminación, debe estar al tanto de que el Conapred ha generado el fondo editorial más amplio y a la vez el de mayor especialización en México y Latinoamérica sobre temas de discriminación. Por ello, comporta un alto valor el que nuestra obra sea publicada por esta institución.

Otro amplio reconocimiento debe hacerse al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Su director, Pedro Salazar Ugarte, no sólo es un especialista en el tema de la obra (de hecho publicó en 2008, junto con Rodrigo Gutiérrez, una obra pionera titulada *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*) y por ello fue un autor obligado para este proyecto

colectivo, sino también facilitó y auspició el Foro Rindis 2007. Por ello, el proyecto contó con el privilegio de que su segmento de discusión pública de las investigaciones se llevara a cabo en uno de los espacios académicos más prestigiados del país. Pero no sólo eso, el Instituto de Investigaciones Jurídicas es la instancia coeditora de esta obra, por lo que su sello agrega crédito académico y editorial a los materiales que aquí se publican. Un agradecimiento especial debe hacerse a Raúl Márquez, responsable del área editorial del Instituto, quien ha puesto su experiencia y dinamismo al servicio de la rápida y eficiente publicación de la obra.

Un apoyo muy significativo para el proyecto provino de la Cátedra UNESCO Igualdad y No Discriminación, apoyada por la Universidad de Guadalajara y el Conapred. Gracias a su apoyo se pudo contar con la tarea de coordinación de la obra de Teresa González Luna y con la participación de los académicos de la Universidad de Guadalajara que colaboran en el volumen.

Particularmente, va un agradecimiento profundo al Mtro. Víctor Irving Ayala Cuevas, quien funge como ayudante de investigación de Jesús Rodríguez Zepeda en el Sistema Nacional de Investigadores. Tuvo a su cargo buena parte de la organización del Foro y, sobre todo, organizó, homologó y preparó los artículos de investigación y demás materiales editoriales para su envío a las instituciones editoras.

No debe cerrarse esta introducción sin agradecer a las y los expertos que participaron en el proyecto. Lo hicieron de manera diligente, discutieron sus posiciones con sólidos argumentos y entregaron trabajos de investigación de alta calidad. Tenemos la confianza en que sus aportes puedan ensanchar esta ruta intelectual que es esencial para la construcción de una sociedad abierta y de derechos en México.

El peso de las palabras: libre expresión, no discriminación y discursos de odio

Jesús Rodríguez Zepeda

Nota introductoria

El texto que sigue es un intento de formular un argumento filosófico-político capaz de acreditar una respuesta intelectual de largo aliento para el dilema que plantea el encuentro, no siempre pacífico, entre los derechos humanos de libre expresión y no discriminación. Al plantear la tensión entre ambas titularidades constitucionales y jurídicas, hemos dado por supuesta la deseabilidad de su avenencia y recíproca alimentación en un marco democrático constitucional, pero a la vez hemos atendido a la expresión más aguda que su conflictividad genera, a saber, los llamados *discursos de odio*. En esta categoría extrema se concentra buena parte de la discusión contemporánea acerca de cuál debe ser el modelo regulativo para que una sociedad democrática trate con los discursos que, basados en el prejuicio y la estigmatización, se dirigen contra grupos históricamente subalternos. De manera concreta, nos interesa, a partir de una revisión crítica de las tradiciones y argumentos constitucionales norteamericanos y europeos, perfilar una crítica de la experiencia interpretativa constitucional en México y sugerir una serie de principios regulativos para la identificación tanto de los límites de la acción estatal frente a la emisión de discursos como de los contornos precisos y técnicamente detallados de los discursos de odio. Finalmente, orientamos las conclusiones alcanzadas a la justifica-

ción de una idea de razón pública, de inspiración rawlsiana, que perfila tanto las obligaciones discursivas de los sujetos del poder especialmente obligados a la no discriminación mediante el discurso, como el amplio sistema de protección que debe crearse en derredor de los grupos especialmente protegidos en su libre ejercicio de la libertad de expresión. A lo largo de este texto, se mantiene la convicción intelectual de que los discursos de odio son cuestiones de tanta influencia para que la discriminación suceda que no deberían ser tratados, ni narrativa ni jurídicamente, de forma ligera o superficial.

Un problema político en busca de argumento teórico

Pocas tensiones en el terreno de los derechos son tan fuertes y persistentes como la que se presenta entre las titularidades de libre expresión y de no discriminación en el seno de las sociedades democráticas contemporáneas. Esta pareja de fórmulas normativas expresa en nuestros días una destacada vertiente del dilema de convivencia entre los principios de libertad e igualdad en tanto que categorías centrales de un régimen democrático constitucional.

Un enfoque de filosofía política a propósito de esta relación controvertida debe partir del reconocimiento de que el contraste entre libertad e igualdad hace referencia a los dos valores o supra-principios de la vida pública en cualquier sociedad democrática, y que el contraste más particular entre la igualdad de trato y la libre expresión muestra, en el nivel específico de los derechos subjetivos, una de las múltiples tensiones en que aquella pareja de valores suele manifestarse. Esto implica que no podría postularse, al menos de forma persuasiva, que existiese una espontánea armonización tanto de la pareja de valores como de la de los correspondientes derechos, aunque a la vez debe exigirse su más amplia imbricación, toda vez que esta última responde al esquema normativo deseable para un arreglo democrático-constitucional.

Reconocer la tensión axiológica entre libertad e igualdad modernas —que no es una mera formulación categorial sino una aseveración de corte histórico— previene a nuestro argumento contra las salidas normativas unilaterales, que o bien afirman la preeminencia absoluta de un principio sobre el otro —lo que acarrea inexorablemente graves consecuencias para la vida democrática— o bien suponen su equilibrio como algo decidido de antemano. En orden a despejar el terreno de la discusión, de manera propedéutica puede decirse que el primer argumento a tener presente es que el reclamo de libre expresión se emplaza en el terreno de las libertades básicas de un régimen constitucional, mientras que la exigencia de no discriminación puede entenderse como parte de las exigencias de igualdad que califican a ese mismo tipo de régimen con contenidos de nivelación social y eliminación de asimetrías injustificadas. Por ejemplo, John Rawls ha sostenido que la libre expresión es uno de los contenidos básicos que integran el conjunto de libertades que ha de ser garantizado por su primer principio de justicia¹ —libertades que, dicho sea de paso, deben guardar una prioridad normativa respecto de los reclamos igualitarios (como el de no discriminación) o los ideales de perfección social—, mientras que los problemas de la discriminación como los casos del género y la raza, si bien graves y preocupantes, caen en el terreno de una teoría no ideal de la justicia, es decir, en el espacio de los problemas de justicia que la teoría ha de enfrentar una vez que se han definido los términos generales de libertad básica e igualdad socioeconómica para la estructura de instituciones en el marco de una teoría ideal de la justicia.²

¹ En su *Teoría de la justicia*, Rawls propone que, en una sociedad bien ordenada o justa: “Las libertades básicas de los ciudadanos son, en general, la libertad política (el derecho de votar y de ser elegible para un cargo público), junto con la libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de la persona junto con el de derecho de tener propiedad (personal), y libertad respecto del arresto arbitrario y la confiscación conforme se definen por el concepto de Estado de derecho” (Rawls, 1973: 61).

² Para Rawls, los problemas relativos a la raza y el sexo caen fuera del diseño de la justicia propio de una teoría ideal, pero, a la vez, permiten reformular su idea de posición original a partir de la constatación de que hay posiciones

La tensión normativa entre libre expresión y no discriminación, no obstante, no equivale a una mera actualización del conflicto entre libertad e igualdad en los términos en que Isaiah Berlin planteara esa oposición axiológica (Berlin, 1969), ni tampoco a la expectativa de complementariedad de los principios de libertad e igualdad socioeconómica —igualdad de oportunidades y principio de diferencia— de la teoría rawlsiana. En realidad, si intentamos tematizar intelectualmente esta relación, debemos afirmar la irreductibilidad de los problemas de desigualdad de trato o discriminación a los problemas de desigualdad socioeconómica o de justicia distributiva. Así que nuestra primera prevención establece que la exigencia de igualdad de trato o no discriminación, si bien expresa y prolonga la permanente tensión entre libertad e igualdad como grandes nudos axiológicos de la vida democrática moderna, es irreductible al trato convencional a que nos acostumbró el argumento de la justicia distributiva cuando se le contrastó en el siglo xx con el sistema moderno de libertades.

Formulando de manera más precisa nuestro argumento propedéutico, debe decirse que una buena comprensión de la tensión entre libre expresión e igualdad de trato debe emprenderse a partir de un cuestionamiento de una idea intuitiva y espontánea de igualdad que tiende a afirmar de manera unilateral y hasta inercial su dimensión distributiva. En este contexto, proponemos entender la exigencia de igualdad de trato como un proyecto de nivelación y reducción de asimetrías en los ámbitos simbólico, cultural y de articulación de identidades y conductas de los grupos humanos. He tratado de manera amplia esta irreductibilidad

sociales desaventajadas de manera permanente por cuestiones propias de la discriminación. Aunque ya no llevó a cabo ese desarrollo, Rawls llegó a proponer que cuando “ciertas características naturales fijas son usadas como bases para asignar derechos básicos desiguales, o conceden a algunas personas sólo oportunidades disminuidas; entonces tales desigualdades deben especificar posiciones relevantes. Estas características no pueden ser cambiadas, por lo que las posiciones que son especificadas por ellas son puntos de vista desde los que debe ser juzgada la estructura básica. Las distinciones basadas en el género y la raza son de este tipo” (Rawls, 2001: 65).

de la discriminación a la desventaja económica en el marco de la noción de desigualdad compleja en otra parte (Rodríguez Zepeda, 2014 y 2017; baste por ahora con recordar que mientras los motores de la desigualdad socioeconómica son la distribución del ingreso, el acceso a la propiedad y sus beneficios y el ejercicio efectivo de las oportunidades de bienestar material, los móviles de la desigualdad de trato o discriminación son el prejuicio, las narrativas de estigmatización y la construcción de estereotipos, que son procesos culturales que generan una asimetría simbólica para grupos humanos completos y establecen relaciones de dominio entre ellos. De este modo, lo que se juega en la tensión entre libre expresión y no discriminación no es, al menos de manera central, una problemática socioeconómica, sino una simbólica, lingüística y de trato, aunque no por ello menos material y productiva. Esta asimetría simbólica tiende a “pasar al acto” mediante la limitación o anulación de los derechos humanos para dichos grupos —este efecto es lo que propiamente constituye el acto o proceso discriminatorio. Al no ser determinante la renta o el ingreso en el concepto mismo de discriminación, puede explicarse la existencia de grupos discriminados que no sean a la vez grupos en desventaja económica (colectivos de la diversidad sexual, personas judías, mujeres educadas, entre otros).

En el libro pionero de Salazar y Gutiérrez sobre la relación entre libre expresión y no discriminación, estos autores plantean una prevención del todo atendible:

Hablar sólo de “libertad” y de “igualdad” sin ulteriores precisiones se presta a múltiples confusiones: ¿de qué libertad estamos hablando?, ¿de la libertad negativa de Locke o de la libertad positiva de Rousseau?, a cuáles de las libertades modernas nos referimos: personal, de pensamiento, de expresión, etcétera, ¿a la libertad de todos los individuos o sólo a la libertad de los poderosos?; y pensando a la igualdad, como diría Bobbio, ¿a la igualdad entre quiénes? y ¿en qué cosa? (Salazar y Gutiérrez, 2008: xvi).

Teniendo en mente esta prevención de Bobbio, que también atiende a la máxima de Amartya Sen que nos conmina a que, cuando se hable de igualdad, se agreguen enseguida las preguntas: “¿igualdad de qué?”, “¿por qué la igualdad?” y “¿qué igualdad?” (Sen, 1995: 12–30), debe afirmarse que el contraste entre libre expresión y no discriminación actualiza en una forma novedosa la tensión siempre presente entre los valores modernos de libertad e igualdad y, como rasgo distintivo o diferencia específica, emplaza dicha tensión en el terreno socio-simbólico y cultural de la expresión lingüística. La tensión entre libertad e igualdad socioeconómica no requiere, para ser discutida conceptualmente, un enfoque socio-lingüístico, mientras que, en contraste, la comprensión de la relación entre expresión y discriminación sólo adquiere sentido cuando se comprende la experiencia humana como acto lingüístico y, apurando el argumento, como acto pragmático.³ De este modo, la relación entre estas últimas exigencias de justicia se colma de sentido cuando reparamos en que su espacio social de realización es el de la construcción lingüística y que, antes que hablar de objetos o bienes a distribuir, se refiere a expresiones y actos discursivos o de habla (*speech acts*).⁴

³ Sostener que las formas de discurso que nos interesan son, o bien lingüísticas, o bien pragmáticas, significa dos cosas: en el primer caso, adherir nuestra perspectiva a la idea de “giro lingüístico” de la filosofía, que, como bien señaló Richard Rorty, se refiere “al punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente” (Rorty, 1990: 50); el giro pragmático, muy relacionado con el lingüístico, significa llevar a su extremo contextualista y no representacional a dicho giro, lo que equivale a adherirse a una visión pragmática del lenguaje que lo hace indiscernible de la experiencia humana misma. Según Habermas, “el giro pragmático ha de reemplazar el modelo representacionista del conocimiento con un modelo de comunicación que establece un exitoso entendimiento mutuo intersubjetivo en lugar de una quimérica objetividad de la experiencia” (Habermas, 2005: 126). En ambos casos, se sostiene la idea de que el mundo significativo de los seres humanos es un universo lingüístico y que sus expresiones y discursos son formas de acción práctica en este mundo. Como sentenciaría Wittgenstein, fuera de la experiencia del lenguaje, sólo estaría lo inefable.

⁴ Según el argumento de Searle, “toda comunicación lingüística incluye actos lingüísticos. La unidad de la comunicación lingüística no es [...] el sím-

En efecto, la segunda idea a la que arribamos en este marco propedéutico de la discusión es la observación de que los dos principios que juegan y compiten en nuestra pareja conceptual se sitúan en el orden del lenguaje o, para decirlo de forma más determinada, en el orden del discurso. Por ello, aunque no puede negarse que la justicia distributiva tiene bastante que decir respecto de esta discusión —sobre todo respecto de ese remedio democrático para el silencio de los colectivos discriminados que consiste en una distribución más equitativa (que es siempre una forma de redistribución económica) de los espacios, recursos y medios de expresión y comunicación entre los grupos sociales—, su tratamiento analítico necesita emplazarse en una teoría del discurso que entienda la libertad de expresión y los procesos de discriminación como fenómenos socio-lingüísticos y, sobre todo, como entidades discursivas en las que concurren y se expresan la experiencia histórica, el conflicto político y la construcción simbólica del orden colectivo.

Iris Marion Young criticó con agudeza las concepciones de la justicia meramente distributivas por su olvido de la dimensión socio-simbólica de las relaciones de dominio y opresión —que, por cierto, configuran el espacio en que se gesta la discriminación—, por lo que propuso abandonar la centralidad del vocabu-

bolo, palabra u oración [...] sino más bien la producción o emisión del símbolo, palabra u oración al realizar el acto de habla. Considerar una instancia como un mensaje es considerarla como una instancia producida o emitida. Más precisamente, la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones constituye un acto de habla” (Searle, 1994: 26). Esta visión pragmática del lenguaje abrevó del argumento clásico de Austin, para quien: “la pronunciación de una oración es, o forma parte de, la realización de una acción, lo que normalmente no sería descrito como, o sólo como, decir algo” (Austin, 1975: 5). El que el lenguaje “haga cosas” implica que posee un carácter performativo o realizador e “indica que la emisión de la pronunciación es la realización de una acción —no se entendería como sólo decir algo—” (Austin, 1975: 6). Sobre esta base, cuando atendemos a una tensión interna entre libertad y desigualdad de trato en el propio universo lingüístico, lo que hacemos es interrogar sobre el “peso material de las palabras” en los procesos lingüísticos de orientación discriminatoria, es decir, sobre sus funciones performativas (Austin) o ilocucionarias (Searle).

lario de la distribución que, inevitablemente, nos lleva de vuelta a la identificación de la injusticia sólo con la carencia de equidad económica y con la distribución material de “cosas” para, en lugar de ello, orientarnos hacia el lenguaje simbólico de la diferencia, de la construcción discursiva y conflictiva de las identidades y de la recuperación de la experiencia político-cultural de la opresión. Dice Young: “La cultura es la más general de las [...] categorías de los temas no distributivos en los que me enfoco. Ésta incluye los símbolos, imágenes, significados, comportamientos habituales, narraciones, etcétera, a través de los cuales la gente expresa su experiencia y se comunica entre ella” (Young, 1990: 23). Desde esta concepción cultural, los derechos han de entenderse como relaciones y no como cosas (Young, 1990: 25).

El tercer y final aserto propedéutico es el que repara en la aparentemente obvia pero fácil de olvidar evidencia de que las exigencias políticas de libre expresión y no discriminación son elementos inseparables de los programas contemporáneos de derechos humanos o fundamentales. Ello explica que su discusión haya de formularse como un problema de coherencia, convivencia o acomodo, antes que como relaciones de negación recíproca o de exclusión. Esto implica que, si bien la carencia o ausencia relativa de estos derechos pueden registrarse en cualquier organización humana compleja, es sólo en los regímenes de democracia constitucional donde sus dilemas de convivencia y coherencia hacen significativa y deseable su reconciliación. El discurso contemporáneo de los derechos humanos exige que ambos derechos, no obstante sus orígenes y principios legitimadores diversos, aparezcan juntos en los mismos programas normativos, tales como convenciones y pactos internacionales, o bien en las mismas constituciones nacionales, como es el caso de la Constitución mexicana.⁵

⁵ Por ejemplo, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los derechos de no discriminación y de libre expresión se formulan en el primordial capítulo primero, “De los derechos humanos y sus garantías”: en el artículo 1º, el derecho a la no discriminación, y en los artículos 6º y 7º, el de libre expresión. Ambos deben garantizarse conforme a los principios de

Del mismo modo en que sólo en los regímenes democráticos la libertad de expresión es un valor a preservar y un derecho a tutelar, mientras que en las autocracias el libre discurso es una práctica bloqueada y constantemente sujeta a prohibición política, la exigencia moderna de no discriminación sólo puede desplegarse —como derecho positivo, como acción institucional y como discurso civil emancipador— en el mismo tipo de sociedades abiertas. Es cierto que con frecuencia los regímenes no democráticos tienden a suprimir la libertad de expresión y a fomentar —en general como forma de legitimación ideológica o discursiva— diversos procesos discriminatorios, pero del hecho de que en estas situaciones de carencia democrática ambos derechos coincidan en ser negados no se deriva que la existencia de un régimen democrático pueda resolver, por su mera afirmación fáctica, la tensión intrínseca que surge de la postulación simultánea de ambos derechos. Dicho de otra manera, el problema político, jurídico y de justicia que erige la dual exigencia de libre expresión y no discriminación es inherente a toda sociedad democrático-constitucional y, por ello, es una de las prioridades que la reflexión intelectual tiene que tomar como objeto de estudio y crítica.

La tentación de los extremos

Pocos terrenos como éste, en el que se encuentran y tensionan la libre expresión y la no discriminación, resultan tan propicios para la aparición de discursos políticos y jurídicos extremos. La aparición de posturas de extrema permisibilidad y de extrema intervención estatal sobre la libre expresión no corresponde únicamente a la experiencia de sociedades de corte autocrático, sino que puede registrarse en los marcos constitucionales de socie-

interdependencia e indivisibilidad, lo que implica que sería inconstitucional la afirmación unilateral de cualquiera de ellos en caso de conflicto (CPEUM, 1917: Capítulo 1°).

dades probadamente democráticas y con largas experiencias de deliberación constitucional. Posturas radicales como, por un lado, la validación norteamericana de la libre circulación de los discursos de odio y, por otro, las legislaciones y procesos judiciales que castigan expresiones por un supuesto daño a difusos sentimientos colectivos como los religiosos, se experimentan en modelos constitucionales muy asentados. Estos fenómenos no expresan en realidad un perfil extremista del conjunto de esas experiencias, sino los límites a los que puede llegar la predominancia de sendos modelos de interpretación constitucional acerca de la convergencia de ambos derechos. Se trata de modelos interpretativos que, en ese tipo de casos difíciles, conducen a sentencias judiciales que resultan extrañas para un sentido común democrático y para nuestras intuiciones equilibradas sobre la justicia.⁶

El modelo de equilibrio entre ambos derechos y las restricciones o límites constitucionales y legales a los discursos de odio que podamos proponer para nuestro marco nacional deben ser discutidos y decididos teniendo en cuenta los dos siguientes marcos de interpretación. Uno, relativo a la experiencia jurisprudencial

⁶ En la experiencia norteamericana de los últimos cincuenta años sobran los ejemplos de la primera orientación. Baste con recordar el renombrado caso de Skokie, Illinois, en 1978. Allí, según S. Walker, “las cortes federales sostuvieron el derecho de un grupo nazi de manifestarse en la comunidad predominantemente judía de Skokie, Illinois, y declararon inconstitucionales tres ordenanzas municipales, incluyendo una que prohibía la distribución de materiales que incitaran al odio basado en la raza, el origen nacional o la religión” (Walker, 1994: 101). Por el lado contrario, en el caso español, por ejemplo, la existencia de un delito de ofensa a los sentimientos religiosos en los artículos 523 y 524 del Código Penal conlleva penas de entre seis meses y seis años, además de multas, y conduce a situaciones riesgosas para la libertad de expresión. Ahora mismo, en 2017, los comediantes españoles El Gran Wyoming y Dani Mateo enfrentan un proceso por insulto a los sentimientos religiosos de los católicos por referirse, durante un acto de comedia, a la gigantesca cruz del franquista Valle de los Caídos como “esa mierda”. Al hipotético daños a tales sentimientos, se suma, en la acusación del fiscal contra los artistas, lo contenido en otros dos artículos del Código Penal español: el 510, que castiga los discursos de odio y discriminatorios, y el 578, que castiga el enaltecimiento del terrorismo y, sobre todo, “la humillación de las víctimas”.

dencial de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos de las cinco últimas décadas que ha otorgado una prioridad excepcional a la libertad de expresión y ha interpretado, por ello, la Primera Enmienda de su constitución como una autorización para la emisión de todo tipo de expresiones, incluidos los discursos de odio, con la única limitación de que no impliquen un riesgo presente o inminente para las personas contra quienes se dirigen o para el mantenimiento de la paz social. El otro, presente en el constitucionalismo europeo de la segunda mitad del siglo xx y lo que va del xxi, y que pretende un equilibrio ponderado entre la protección de los grupos históricamente subalternos y el ejercicio de la libre expresión, lo que implica la circulación de restricciones y sanciones de distinto orden para los discursos que se consideran dañinos tanto para la integridad de tales grupos como para ciertos valores sociales primarios como la paz o la convivencia social.

Conforme al primer modelo, prácticamente cualquier discurso de odio está protegido por la Primera Enmienda. Como ha sido expresado por el Fondo para la Libre Expresión: “Los Estados Unidos se quedan virtualmente solos al no poseer estatutos válidos que penalicen la expresión ofensiva o insultante basada en la raza, la religión o la etnicidad” (Fund for Free Expression, 1992: 7).⁷ En su análisis sobre este contraste de tradiciones, el profesor Kevin Boyle parte de la evidencia de que, a propósito de esta querrela, el mundo se puede dividir, en efecto, entre Estados Unidos y el resto, y adjudica esta fractura interpretativa a las distintas historias políticas y legales de Estados Unidos y Europa; agrega además que

Es importante hacer notar que este contraste entre los Estados Unidos y el resto del mundo ha estado

⁷ Dworkin identifica este contraste de manera más particular, a saber, entre el Derecho británico y el norteamericano. Mientras el primero convierte en un delito la defensa del prejuicio racial, el segundo prohíbe al Congreso de cualquier estado adoptar ese tipo de leyes (Dworkin, 1985: 335).

presente al menos desde la época de la segunda posguerra. Los esfuerzos después de la Segunda Guerra Mundial por establecer un código global de libertad de información fallaron en gran medida debido al insalvable abismo entre los entonces Estados socialistas y los Estados Unidos acerca de la prioridad del derecho o el deber y el papel del Estado en la regulación de la libertad de expresión y de prensa (Boyle, 1992: 5).

Según Walker, no debe olvidarse que el modelo de plena permisibilidad para la emisión de discursos como interpretación de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos es un fenómeno más bien reciente.⁸ De hecho, sólo “entre finales de los cuarentas y mediados de los setentas los Estados Unidos desarrollaron una política nacional sobre los discursos de odio. Esa política, que protege formas de expresión ofensivas, formaba parte de un desarrollo mucho más amplio de la Primera Enmienda que reflejaba un profundo compromiso nacional con el principio de que el debate sobre cuestiones públicas debe ser desinhibido, robusto y del todo abierto” (Walker, 1994: 101). La evaluación del propio Walker es que, con el paso del tiempo, y la acumulación de sentencias, se ha decantado y mantenido la permisibilidad discursiva y se ha difuminado el impulso constitucional al debate público (Walker, 1994: 102).

⁸ La Primera Enmienda, incluida en la Constitución de los Estados Unidos en 1791 como parte de la Carta de Derechos (Bill of Rights), establece que: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances” [“El Congreso no hará ninguna ley para el establecimiento de una religión, o que prohíba su libre ejercicio, o que limite la libertad de expresión o la de prensa, o el derecho de reunión pacífica de la gente y la petición al Gobierno de compensación de agravios”]. Como puede notarse, de esta formulación no se deriva de manera directa la permisibilidad para los discursos de odio, pues no hay en ella ninguna autorización explícita para ellos. Donde se ha construido esta permisibilidad es en la jurisprudencia contemporánea de la Suprema Corte.

La negativa de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos a revisar la sentencia que sobre el caso de la convocatoria neonazi de Skokie emitieron los tribunales federales inferiores marcó el declive del, de todos modos débil, argumento de contención relativo a las *fighting words* (palabras de ataque) emitido por la propia Suprema Corte en 1942 en el caso *Chaplinsky v. New Hampshire*. El argumento de las *fighting words*, formulado al hilo de una acusación contra un grupo de Testigos de Jehová de haber violado una ley de New Hampshire que prohibía insultar a oficiales públicos, sostuvo que era válido prohibir la emisión de ciertas palabras que “por su mera pronunciación infligen daño” y “palabras que tienden a incitar una ruptura inmediata de la paz” (Walker, 1994: 71). El argumento de las palabras de ataque trató de actualizar un argumento jurisprudencial más antiguo, formulado en 1919 en el caso *Schenk v. United States* (ussc, 1919). Esta sentencia establecía que un caso en que se podían determinar restricciones a la expresión era cuando ésta generaba un “peligro claro y presente” (*clear and present danger*).⁹ Éste fue el modelo de interpretación constitucional durante la primera mitad del siglo xx (Allport, 2003: 19). Su vigencia argumentativa terminó *de facto* cuando, con la supuesta pretensión de refinar el argumento, se estableció, en el caso *Brandenburg v. Ohio* (ussc, 1969), que la expresión sólo se puede limitar cuando produzca “acción ilegal inminente” (*imminent lawless action*), por lo que las “amenazas vagas” no eran suficientes para justificar tal limitación (Allport, 2003: 20).¹⁰

Debe señalarse desde ahora que acaso la mayor debilidad de argumento de las *fighting words* es que su identificación como

⁹ Resulta interesante conocer que en el caso *Schenk v. United States* la Corte Suprema avaló la condena a un militante pacifista por hacer propaganda contra la conscripción militar. No había en la conducta del anarquista Schenk ninguna traza de discurso de odio.

¹⁰ Lo relevante del caso *Brandenburg v. Ohio* fue que sí se trataba de un discurso de odio, lanzado por un militante del Ku Klux Klan contra la población negra y que contenía amenazas de exterminio (eso sí, no individualizadas ni, por lo que se conoce, puestas en práctica de manera inmediata).

piezas verbales con significado propio, sin la consideración del contexto, significado y alcances del discurso, así como de las posiciones sociales relativas de los emisores y destinatarios de las mismas, exhibe una comprensión jurídica muy pobre tanto de la naturaleza del orden discursivo y de la dimensión simbólico-comunicativa de las relaciones humanas en general como de la forma en que se articulan los actos de habla con el resto de las prácticas sociales, en particular.

En todo caso, el modelo asentado desde Skokie y Brandenburg en la jurisprudencia de la Suprema Corte norteamericana responde, más que a una lectura literal de la Primera Enmienda —no hay, desde luego, material explícito en ella para esta derivación permisiva—, a una concepción de la libre expresión como un proceso de articulación de un “mercado de ideas”. En efecto, como sostiene John D. Peters, existe una narrativa heroica y más o menos impermeable a la sociología y la historia que subyace a esta serie de decisiones judiciales:

La historia habla de valientes revolucionarios y resueltos editores que arriesgan vida, miembros y ganancias por desafiar la censura de la corona o de la iglesia [...] Al ignorar las inhibiciones y edictos de los censores, estos héroes (continúa la historia) formaron un “mercado de ideas” donde cualquier noción, buena, mala u horrible, podría ser evaluada en sus propios méritos y cuyo precio sería establecido sólo por la libre y abierta competencia. Se supone que este mercado ha de ser el motor de la vida democrática y el lugar donde el florecimiento público de ese *logos* que tan central es para que la democracia pueda ocurrir (Peters, 2005: 15).

Como consecuencia de esta visión idealizada de los fines a los que sirve la plena permisividad discursiva en una sociedad democrática, el circuito de la libre expresión se convierte en, según las palabras de Peters, un “modelo homeopático-machista” (Peters, 2005: 142–180). Este modelo supone que los discursos de odio,

y en general las expresiones prejuiciosas y estigmatizadoras, son como virus o enfermedades que, al ingresar al cuerpo cívico, dan lugar a la generación de contradiscursos que han de combatirlos. Estos últimos serían los anticuerpos de la sociedad democrática para que, sin necesidad de la intervención del Estado, ese mercado de discursos se balancee y autorregule dando lugar al bienestar colectivo de la república en cuanto al debate público. De ese modo, la paradoja de origen voltaireano, que lleva a las posiciones liberales a defender, no el contenido ofensivo, sino el derecho a expresarlo y, alcanzado un punto extremo, a defender la libertad de expresión de aquellos que la usan para amenazar con la destrucción de los defensores de su derecho a hablar, pudo plasmarse, por ejemplo, en el famoso *dictum* del juez Oliver W. Holmes, para quien “el principio clave de la Constitución no es la libertad de pensamiento para aquellos que están de acuerdo con nosotros, sino libertad para el pensamiento de aquellos a quienes odiamos” (Peters, 2005: 147).

Este estándar de interpretación constitucional del último medio siglo no se ha desplegado sin críticas ni detractores inter-nos. Con base en una interpretación “madisoniana” del proyecto democrático, que entiende la tradición de la libre expresión como un encuentro y equilibrio entre el derecho de libre expresión y el principio de soberanía popular y el interés público, Cass R. Sustein ha sostenido que “el Derecho americano actual protege mucho discurso que no debe ser protegido. Salvaguarda discurso que tiene escasa o ninguna conexión con las aspiraciones democráticas y que produce un serio daño social. Mediante la invocación de una retórica absolutista, se rehúsa a comprometerse con un equilibrio sensato y saludable” (Sunstein, 1995: xviii). De manera similar, Owen Fiss ha sostenido que si “la libertad de expresión posee tanto valor en la Constitución [...] no es porque es una forma de auto-expresión o auto-realización, sino más bien porque es esencial para la autodeterminación colectiva [...] La libertad a la que el Estado está convocado a promover es una libertad pública” (Fiss, 1996a: 2). Desde el punto de vista de la denominada “teoría racial crítica”, Mari Matsuda propone que

La aplicación de principios absolutistas de libre expresión a los discursos de odio es una elección para cargar a un grupo con una porción desproporcionada de la promoción de la expresión. De este modo, la tolerancia del discurso de odio crea una super-regresividad —los menos capaces de pagar son los únicos a los que se pasa factura por esta tolerancia—. El principio de igualdad es violado por este emplazamiento. El más progresivo principio de rectificación o reparación (la obligación de reparar los efectos de los daños históricos) es incluso más ampliamente violado (Matsuda, 1993: 48).

Frente a la idea de que el sistema de mercado como matriz interpretativa de la Primera Enmienda se reduce a la exigencia de eliminar las regulaciones estatales de los actos de emisión discursiva al margen de los contenidos de la tal emisión, los pensadores liberales e incluso los radicales abogan por un equilibrio en la realización de la promesa de la Primera Enmienda que conjunte la no interferencia estatal con la libertad discursiva de los ciudadanos y la construcción de un discurso público que fomente la igualdad de los grupos y el interés colectivo.

Debe reconocerse que, no obstante lo razonable que son las críticas de autores como Sunstein, Fiss o Matsuda, entre muchos otros, el modelo constitucional norteamericano ha seguido funcionando sobre la base de la completa permisibilidad antes explicada. Incluso se ha extendido para conceder el estatuto de libre expresión a formulaciones como la propaganda comercial, las cláusulas de los contratos y la emisión de pornografía.¹¹ Esta licencia discursiva no ha sido ajena al estado de la propia democracia representativa. En nuestros días, la reformulación y reivindicación del prejuicio discriminatorio entre amplios segmentos de la población norteamericana y el rechazo abierto al pensamiento crítico y científico que está en la base de los denominados

¹¹ Sobre la interpretación y crítica de la pornografía entendida como discurso protegido por la Primera Enmienda, puede verse MacKinnon (1993).

alternative facts (verdades alternativas), propios de la era Trump, adquieren aceptabilidad social en el horizonte de ese imaginario cultural de raíz constitucional que persuade a la población de que todas las expresiones pueden sostenerse en pie de igualdad sin ulterior contexto de evaluación o justificación.

El modelo de interpretación europeo es el regular en las sociedades democráticas salvo, como se ha dicho, en la jurisprudencia constitucional norteamericana. A la vez, constituye el estándar internacional en cuanto a la libre expresión. Le da contenido a ese “resto del mundo”, mencionado por Boyle, en cuanto a la pretensión de empatar los derechos de libre expresión e igualdad de trato sin sacrificio de ninguno de ellos. Aunque es un modelo que puede reconocerse en la interpretación constitucional y legal de naciones democráticas no europeas (Argentina, Japón, Canadá, Colombia, incluso México, entre otros casos), lo identificamos bajo esa denominación regional precisamente porque ha sido la experiencia constitucional y legal europea de la segunda mitad del siglo xx la que ha forjado sus pilares axiológicos y exegéticos. Si un principio interpretativo destaca en el procesamiento legal de la compleja relación entre ambos derechos es el de la *ponderación*. En efecto, se postula como necesaria una ponderación no sólo en el sentido cotidiano del término que aconseja al sentido común a no afirmar unilateralmente ningún principio cuando se dispone de una pluralidad de ellos de similar valor, sino también en el sentido jurídicamente técnico que Robert Alexy concedió a la noción de ponderación, conforme al cual se asume que el contenido de algunos derechos fundamentales no puede ser absoluto y que tal ejercicio de adjudicación racional en los conflictos de derechos deberá decidir qué principio prevalecerá en un caso específico. Como sostiene Alejandro Nava en su reconstrucción de la obra de Alexy: “La norma que positiviza la libre manifestación de ideas prohíbe que las autoridades interfieran en el ejercicio de este derecho, pero no le da un carácter absoluto, ya que el derecho a la libre manifestación de ideas, para concebirse como tal, debe ir acompañado del permiso a ser ponderado frente a otros derechos en caso de interferir con estos” (Nava, 2015: 175).

Históricamente, este modelo se ha desplegado en tres niveles. En primer lugar, en las experiencias nacionales, como en los casos de Alemania, España, Reino Unido, Holanda o Francia, donde los propios tribunales han desplegado su exégesis constitucional a partir de una pretensión de equilibrio entre la libre expresión y la protección de grupos históricamente estigmatizados y violentados. Sus propias legislaciones internas proporcionan los recursos legales para atajar las expresiones que se revelen, tras el proceso judicial, como dañinos o peligrosos para los derechos e integridad de grupos subalternos y para los valores colectivos, como la paz o la no discriminación, que garantizan la convivencia estable de la sociedad. Delitos como la incitación al odio racial, el negacionismo del Holocausto judío o del Holocausto armenio, el daño a los sentimientos religiosos e incluso las aún vigentes legislaciones contra la blasfemia, se han troquelado a partir de procesos políticos y legislativos internos que pueden ser identificados en cada nación.

En un segundo nivel, este modelo se ha consolidado a partir de la experiencia constitucional de la Unión Europea, es decir, a través de la construcción de un constitucionalismo regional que, con base en el acuerdo interestatal de cesión de soberanía nacionales, permitió dar obligatoriedad a sentencias como las del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, aun en ausencia de una constitución escrita para ese ámbito geopolítico. Desde luego, la orientación de esas sentencias abrevia de las experiencias nacionales, pero tiende a limar sus diferencias y a homogenizar los criterios y argumentos de protección de ambos derechos fundamentales, proyectando un carácter sistemático y una identidad jurídica común que no se puede obtener por la mera concomitancia de los desarrollos legales nacionales. La Convención Europea de Derechos Humanos, cuyo órgano jurisdiccional definitivo es el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, establece, en su artículo 10, que:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión. Este derecho comprende la libertad de opinión

y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas sin que pueda haber injerencia de autoridades públicas y sin consideración de fronteras. 2. El ejercicio de estas libertades, que entrañan deberes y responsabilidades, podrá ser sometido a ciertas formalidades, condiciones, restricciones o sanciones, previstas por la ley, que constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad nacional, la integridad territorial o la seguridad pública, la defensa del orden y la prevención del delito, la protección de la salud o de la moral, la protección de la reputación o de los derechos de terceros (Consejo de Europa, 1998: artículo 10).

El tercer nivel en que se desarrolla este modelo, y que cronológicamente, de manera significativa, es anterior a los dos anteriores, es el del derecho internacional de los derechos humanos. En este caso, los instrumentos internacionales en materia de protección de derechos de los grupos discriminados contienen referencias a la necesidad de proteger a tales grupos contra los discursos de odio y otras formas de expresión que pongan en riesgo la vida, integridad y derechos de quienes integran esos grupos protegidos. Por ejemplo, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en su artículo 4, establece que

Los Estados partes condenan toda la propaganda y todas las organizaciones que se inspiren en ideas o teorías basadas en la superioridad de una raza o de un grupo de personas de un determinado color u origen étnico, o que pretendan justificar o promover el odio racial y la discriminación racial, cualquiera que sea su forma, y se comprometen a tomar medidas inmediatas y positivas destinadas a eliminar toda incitación a tal discriminación o actos de tal discriminación, y, con ese fin, tenien-

do debidamente en cuenta los principios incorporados en la Declaración Universal de Derechos Humanos (ONU, 1965-1969: artículo 4).

A la vez, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos establece, en su artículo 19, que

1. Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones.
2. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.
3. El ejercicio del derecho previsto en el párrafo 2 de este artículo entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente, puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para: a) Asegurar el respeto a los derechos o a la reputación de los demás (ONU, 1966-1976: artículo 19).

Resulta claro que la experiencia norteamericana en cuanto a la relación entre los derechos de libre expresión y no discriminación debe verse como una anomalía respecto de las tendencias democráticas en esta materia, lo que no significa que las interpretaciones extremas, que dan un peso excepcional a las restricciones estatales sobre la expresión, no sean un rasgo indeseable y siempre latente en el modelo de inspiración europea. El denominado modelo europeo reposa en, al menos, dos supuestos básicos: uno, que la libertad de expresión debe protegerse conforme a un equilibrio ponderado con otros derechos fundamentales y con otros valores públicos, y el otro, que existe un *continuum* entre la emisión del discurso y las conductas y “pasos al acto” en materia de daño a derechos, por lo que la limitación al discurso significa, de manera directa, una forma de protección de esos

derechos fundamentales.¹² Desde la última perspectiva descrita, los discursos de odio no son una forma de ejercicio de la libertad de expresión, sino un abuso de la expresión, mientras que en el modelo norteamericano tales discursos son expresiones genuinamente libres. Estas disyuntivas de interpretación también dan lugar a diferentes justificaciones para la acción o inacción de la autoridad pública: en el caso norteamericano, la autoridad debe abstenerse de regular los discursos, mientras que en el caso europeo ésta posee autorización para desplegar acciones y políticas limitativas de los excesos de la expresión cuando ésta es dañina para la integridad de las personas y los derechos de los demás.

¿Discrimina la expresión prejuiciosa?

No se ha escrito hasta la fecha mejor defensa intelectual de la libre expresión que la de John Stuart Mill en su clásica obra *Sobre la libertad* (*On Liberty*) (Mill, 1991 [1859]). Según el filósofo inglés, en el terreno de la opinión pública, la identificación de los argumentos verdaderos sólo se puede alcanzar si es posible su contrastación con los argumentos erróneos. La afirmación unilateral de un argumento, y sobre todo la utilización de la fuerza de la opinión pública o del gobierno de la mayoría para hacer esta afirmación, conduce a la instalación del dogmatismo y de la definición doctrinaria de las opiniones. El problema social relativo a la libre expresión no aparece cuando diferentes argumentos y discursos compiten por hacerse con la verdad en el debate público, sino cuando el poder del Estado suprime a esa mitad de la verdad que es siempre el error. Cuando los individuos pierden la oportunidad de contrastar su hipotética verdad con la de los adversarios y detractores de sus ideas, la verdad se convierte en dogma y, carente de argumentos con los que contrastarse y refinarse, aun los argumentos correctos y bien orientados dejan de

¹² Sobre la interpretación y crítica de la pornografía entendida como discurso protegido por la Primera Enmienda, puede verse MacKinnon (1993).

causar la convicción crítica y lúcida de la propia verdad (Mill 1991 [1859]: 22–29).

Los argumentos que no desearía uno escuchar constituyen la contraparte necesaria de la afirmación pública de nuestros propios argumentos. De este modo, lo negativo respecto de la expresión no serían los contenidos específicos de la publicación de una idea o una doctrina, sino el intento político de limitar la libertad de formularlas. Aunque Mill no tiene en mente el tipo de expresiones que hoy en día serían calificadas como discursos de odio, es cierto que proporciona un recurso intelectual para dar cabida a los discursos desagradables, molestos y hasta insolentes, respecto de los cuales los propios discursos de odio han podido ser entendidos como una prolongación. Dice Mill:

el peculiar mal que proviene de impedir la expresión de una opinión consiste en que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de la opinión, tanto como a aquellos que la apoyan. Si la opinión es verdadera, se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si es errónea, pierden un beneficio casi tan importante: la más clara percepción y la más viva impresión de la verdad, producida por su colisión con el error (Mill, 1991 [1859]: 21).

Aunque en gran medida la interpretación absolutista de la Primera Enmienda norteamericana reivindica estar basada en la herencia de Mill,¹³ lo cierto es que esa interpretación *liberista* (*libertarian*)¹⁴ de la libertad de expresión tiende a oscurecer

¹³ Peters sostiene que “Para Mill [...] libre comercio y libre expresión eran dos caras de la misma moneda, la soberanía del individuo para actuar como él o ella desearan (dentro de los límites del daño social)” (Peters, 2005: 12).

¹⁴ En vez de traducir el vocablo inglés *libertarianism* con un malsonante “libertarianista” o con un políticamente equívoco “libertario”, optamos por verterlo, según acuñación que hizo Javier Muguerza a partir de la traducción del término al italiano, como liberismo.

el hecho de que el propio Mill ofrece también un criterio para identificar el límite razonable al ejercicio de una libertad. Por ello, debe resaltarse que este argumento del filósofo liberal, si se le toma por separado, muestra una disonancia con el hilo argumentativo que hemos venido siguiendo. Esta disonancia consiste en que mientras que la orientación que hemos dado a la confrontación entre libertad de expresión y no discriminación alude a la preocupación por la violación, en un lado u otro, de un derecho humano reconocible a toda persona, el discurso de Mill, si bien atento al contexto político de las emisiones discursivas, está caracterizado por un perfil epistemológico. Más que para las opiniones dañinas para las personas, a Mill le interesa reservar un espacio para las opiniones disidentes, heterodoxas y disonantes respecto de los valores e ideas dominantes, teniendo como meta la búsqueda de la verdad. Estas ideas que la opinión pública y el Estado pueden tener por erróneas son necesarias en la medida en que son susceptibles de una cierta acreditación intelectual, pero no podrían serlo si se revelan como dañinas para la libertad e igualdad de aquellos contra quienes se dirigen.

En efecto, la recuperación unilateral del argumento de Mill, es decir, sólo como defensa abstracta de la emisión de cualquier tipo de discurso, lleva a olvidar uno de sus grandes aportes intelectuales para determinar los límites razonables al ejercicio de la propia libertad, a saber, el criterio de la “prueba de daño”. Si bien en *Sobre la libertad* Mill sostiene que “En la parte que concierne únicamente a él, su independencia es, por derecho, absoluta [y que] Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano”, en el mismo fragmento afirma que “El único fin por el cual la humanidad está autorizada, individual o colectivamente, a interferir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección. El único propósito por el cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido contra cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar el daño a los demás” (Mill, 1991 [1859]: 14).

De este modo, la pregunta que debe plantearse a propósito de nuestro debate —y que es, por cierto, la que se ha contes-

tado de manera opuesta en las dos tradiciones constitucionales que hemos reseñado— es la de si los discursos prejuiciosos o estigmatizadores, como expresión de palabras o argumentos y sin “pasos” visibles al acto, pueden generar algún daño objetivamente identificable en las personas o grupos contra los que se dirigen. Debe notarse que en la formulación de esta pregunta evitamos prejuzgar a las expresiones como discriminatorias, porque, si se las enunciara de ese modo, se asumiría que de suyo ocasionan un daño, toda vez que, en su sentido técnico, un acto de discriminación implica siempre una violación de derechos fundamentales.¹⁵ Dicho de otro modo, si se llega a sostener que, de suyo, existen expresiones discriminatorias, debe aceptarse entonces que se ha podido acreditar que ciertos discursos, como los de odio, dañan los derechos y dignidad de personas y grupos y deben ser enfrentadas por la acción del Estado.¹⁶ En el enunciado “discurso discriminatorio”, la conclusión estaría adelantada en la estipulación de los términos, sin pasar por el análisis del daño. Así se mantiene vigente la duda de si se le pueden atribuir efectos dañinos a la expresión prejuiciosa.

Para ofrecer una respuesta persuasiva a este dilema, debería partirse de la revisión crítica de la noción de *daño* que ha imperado en la lectura liberista de los discursos de odio. Como se señaló antes, una categoría central en el debate norteamericano

¹⁵ Puede verse, a este respecto, la “definición técnica” de discriminación que se ofrece de manera amplia en Rodríguez Zepeda (2006: 17–30) y en la que se le asocia, indefectiblemente, con la violación de derechos subjetivos.

¹⁶ Al explicar la dimensión estructural de la discriminación, Pincus sostuvo que debe mantenerse una distinción entre la “actitud”, es decir, el conjunto interrelacionado de “creencias, sentimientos y motivaciones acerca de un objeto o clase de objetos” y los “comportamientos”, que son acciones abiertamente prácticas que inciden en el tejido social y están dirigidas a esos objetos identificados por la actitud (Pincus, 1994: 51). El comportamiento que concreta a la actitud de prejuicio es la discriminación, pero para que ésta se realice deben darse ciertas mediaciones institucionales (incentivos institucionales para pasar al acto, por ejemplo) en cuya ausencia puede incluso quedar sin esa realización práctica al prejuicio. Algo similar, por otra parte, sostiene Patricio Solís: “Aunque los prejuicios entre grupos sociales son comunes, éstos pueden o no traducirse en prácticas o tratos discriminatorios” (Solís, 2017: 16).

de la libre expresión es la de *palabras de ataque* (*fighting words*), formulada en la sentencia de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos a propósito del caso *Chaplinsky v. New Hampshire* (ussc, 1942). Esta sentencia estableció que existe una serie de apelaciones como *damned racketeer* (maldito estafador) y *damned Fascist* (maldito fascista) que, cuando son dirigidas en público a una persona promedio, provocan en ella el deseo de represalia y, en consecuencia, conducen a una ruptura de la paz. Estas palabras, que implican incitación al daño y plantean un riesgo o amenaza presente o inminente, no están protegidas por la Primera Enmienda. En este caso, la lectura judicial del discurso se hizo a partir de las palabras juzgadas como entidades cargadas de sentido y con consecuencias negativas identificables tanto sobre otras personas como sobre un valor colectivo como la paz pública. Puede decirse que la identificación del daño vinculado a un riesgo actual y presente planteado por esas palabras, más la exigencia (proveniente del caso *Brandenburg*) de una acción ilegal inminente, descarta en realidad la posibilidad de situar los discursos en un contexto social de acciones agregadas y de pautas de comportamiento social y político, es decir, exige tratarlas como piezas lingüísticas independientes, con significados exclusivos y consecuencias inmediatas, como si se tratara de actos discretos sin relación con las experiencias sociales envolventes de emisores y receptores del discurso. Se trata de una visión, por así decirlo, *forense* del daño discursivo —vale decir, como prueba técnica o científica que se presenta en el marco de un proceso legal— que sólo acepta como tal lo que un registro empírico y desagregado pudiera evidenciar. Una explicación sistemática (contextual, pragmatista, psicológica o histórica) del efecto de las palabras queda fuera de esta racionalidad forense, pues se entiende que, del mismo modo que cada palabra sólo puede significarse por sí misma, la brecha entre los discursos y las prácticas es una distinción ontológica cuyos puentes sólo pueden ser mecánicos o físicos. También se trata de una interpretación extrapolada y sobredimensionada de las propias palabras, pues entiende como discurso a cadenas de actos como la

pornografía o a exhibiciones prácticas de símbolos como en el caso de las cruces en llamas del Ku Klux Klan.

En contraste, si se entiende al daño posible del discurso conforme a la mencionada explicación sistemática, podrán identificarse al menos dos niveles de daño objetivo en las víctimas de los discursos de odio. Un primer nivel de daño se expresa en las condiciones psicológicas, emocionales, afectivas, de autorrespeto, de seguridad y de integridad moral de muchos de quienes integran los grupos objeto de esos discursos. En este sentido, debe estimarse con seriedad la propuesta de la teoría racial crítica, que reivindica “el punto de vista de la víctima” para identificar los estragos subjetivos que causa la circulación de los discursos de odio (Matsuda, 1993; Gates, Griffin, Lively y Strossen, 1994).¹⁷ El segundo nivel de daño tiene una dimensión propiamente social. Puede definirse según los estudios históricos, sociológicos, antropológicos, etcétera, que son capaces de explicar cómo la diseminación pública de ciertas formas de discurso de odio se correlaciona con el aumento de la violencia, la persecución, la reducción de derechos y hasta el exterminio de los grupos que son su objeto. Los movimientos totalitarios jamás han sido silenciosos: se han acompañado siempre de discursos característicos que identifican a grupos humanos completos como peligrosos o dañinos, los satanizan, proponen abiertamente programas de lucha contra éstos e incentivan actos de agresión contra ellos en distintos niveles. Dice Matsuda: “Aunque las causas del fascismo son complejas, el conocimiento de que la propaganda de odio antisemita y el ascenso del nazismo estuvieron claramente co-

¹⁷ En el mundo judicial norteamericano, la identificación de este tipo de daño está al alcance del modelo forense, mediante la posibilidad de aceptar como prueba de daño las evaluaciones psicológicas, psiquiátricas y conductuales de las víctimas. Sin embargo, esto que se acepta para distintos terrenos judiciales como prueba válida, sigue sin aceptarse para aquilatar el efecto dañino de los discursos de odio. Robert Cover sostiene, por ejemplo, que los mensajes de odio racistas, las amenazas, los insultos, los epítetos y el menosprecio literalmente golpean las vísceras de quienes integran el grupo objetivo y que lo asombroso es que el mundo judicial pueda ser ajeno a estas evidencias (Cover, 1986).

nectados orientó el desarrollo del Derecho internacional emergente sobre la incitación al odio racial” (Matsuda, 1993: 27). O como lo ha formulado Goldhagen: “Los modelos cognitivos sobre los judíos se consideran [...] como fundamentales para la generación de las clases de ‘soluciones’ que los alemanes abrigaron para el ‘problema judío’ y las acciones que realmente emprendieron” (Goldhagen, 1997: 75). En suma, los estudios psicológicos, históricos y científicos sociales constituyen esa fuente probatoria para mostrar la capacidad de daño de los discursos de odio en un nivel social y agregado.

La afirmación ontológica de que el lenguaje y las prácticas humanas están separados es contraintuitiva y hasta cierto punto intelectualmente ingenua, pero la afirmación jurídica de que los discursos no son actos de efectividad material que suelen encadenarse con otros actos que se alimentan del mismo significado colectivo es una hipótesis ahistórica y ajena a una racionalidad sensata y crítica. Esto implica que el extremo interpretativo al que puede llegar el modelo norteamericano reposa en un equívoco conceptual, pero también que este extremo es la afirmación de un esquema de jerarquías que considera que el hipotético daño de los discursos de odio en las personas y grupos es un tema que no amerita mayor atención o, al menos, que puede ser subordinado a una idea sublimada de libertad.¹⁸ Una vez establecida esta crítica de la idea forense de daño, no debería olvidarse nuestra prevención contra la tentación de los extremos. Si bien puede afirmarse que, bajo ciertas condiciones y con determinadas modalidades, los discursos prejuiciosos tienen la tendencia comprobable de desdoblarse en prácticas de discriminación y en otro tipo de daños contra la vida e integridad de los grupos que son

¹⁸ En realidad, como lo ha mostrado Owen Fiss, la interpretación liberista de la Primera Enmienda ofrece una visión sublimada de la libertad de expresión porque ha idealizado la figura del “street corner speaker” (el hablante de la calle) y pretendido que su permisividad radical con el discurso de odio está al servicio de aquella figura ciudadana romántica, cuando en realidad tal permisividad ha servido para proteger a poderes fácticos y para limitar y hasta segar la voz de quienes integran los colectivos menos aventajados (Fiss, 1996b: 49–66).

su objeto, lo cierto es que de la experiencia norteamericana debería preservarse el argumento de que la libre expresión merece especiales protecciones que implican, en particular, límites para la intervención estatal. Conforme a la original forma en que Luis González Placencia formuló esta idea en el seminario de investigación en el que se revisaron los materiales de esta obra, es necesario distinguir entre “discursos de odio” y “discursos odiosos”. En efecto, la sobrecalificación de los discursos desagradables y el celo excesivo en la protección de la integridad de los grupos históricamente estigmatizados pueden conducir al error conceptual —y, desde luego, jurídico— de tomar como discursos de odio expresiones que deberían estar protegidas por la libre expresión según algunos estándares internacionales. Ese celo excesivo, como programa o como inercia, termina por convertir al poder público en una edición contemporánea del Big Brother de George Orwell.

Un riesgo de sobrecalificación está presente ya en el contexto mexicano. Si recordamos que la limitación de la categoría de *palabras de ataque* (*fighting words*) reside en que entiende a éstas como entidades cargadas de sentido intrínseco y con consecuencias registrables de manera forense, algo similar encontraremos en el caso judicial paradigmático en México sobre la relación entre libre expresión y no discriminación. Aunque la Suprema Corte mexicana ya ha ofrecido una conceptualización muy razonable del discurso de odio que distingue a éste de otras expresiones en las que se manifiesta un rechazo hacia ciertas personas o grupos,¹⁹ el argumento preeminente de este cuerpo colegiado

¹⁹ La SCJN estableció que, mientras las expresiones generales de rechazo “pueden resultar contrarias a las creencias y posturas mayoritarias, generando incluso molestia o inconformidad en torno a su contenido, su finalidad se agota en la simple fijación de una postura”, los discursos de odio o de incitación a la violencia o a la discriminación van más allá de la expresión de una idea o una opinión, pues “se encuentran encaminados a un fin práctico, consistente en generar un clima de hostilidad que a su vez puede concretarse en acciones de violencia en todas sus manifestaciones”, agregando que estos discursos “resultan una acción expresiva finalista que genera un clima de discriminación y violencia hacia las víctimas entre el público receptor, creando espacios de impunidad para las conductas violentas” (SJFG, 2013: Tesis 1ª. CL/2013 [10a]).

se orienta por otro derrotero. Se trata de una sentencia de 2012 de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn), a cargo del ministro Arturo Zaldívar, para un caso de intercambio de insultos entre dos periodistas de la ciudad de Puebla, en el que destacó una serie de palabras de orientación homofóbica como *puñal* y *maricón*. Dice la reseña del caso:

la mayoría de los señores Ministros manifestaron que las expresiones homófobas, esto es, el discurso consistente en inferir que la homosexualidad no es una opción sexual válida, sino una condición de inferioridad, constituyeron manifestaciones discriminatorias, ello a pesar de que se emitieron en un sentido burlesco, ya que mediante las mismas se incitó, promovió y justificó la intolerancia hacia la homosexualidad. Por lo anterior, las expresiones homófobas fueron una categoría de discursos del odio, los cuales se identificaron por provocar o fomentar el rechazo hacia un grupo social. La problemática social de tales discursos radicó en que, mediante las expresiones de menosprecio e insulto que tuvieron, los mismos generaron sentimientos sociales de hostilidad contra personas o grupos. Debido a lo anterior, los integrantes de la Primera Sala señalaron que las expresiones empleadas en el caso concreto, consistentes en las palabras “maricones” y “puñal”, fueron ofensivas, pues si bien se trató de expresiones fuertemente arraigadas en el lenguaje de la sociedad mexicana, lo cierto es que las prácticas que realizan la mayoría de los integrantes de la sociedad no pueden convalidar violaciones a derechos fundamentales (scjn, Amparo Directo en Revisión, 2806/2012).

Esta sentencia, pese a su esquematismo argumentativo y su pobreza conceptual, se ha convertido en un referente para la acción judicial en casos similares, por lo que sus consecuencias ameritan crítica intelectual, toda vez que al verse como juris-

prudencia orientará la argumentación de los jueces regulares al enfrentar casos de contenido similar.²⁰ Lo primero que podría decirse respecto de esta sentencia es que incurre en el mismo error epistemológico que los casos norteamericanos que habilitaron la categoría de las palabras de ataque. Lleva a cabo una interpretación aislada de las palabras y no evalúa, como factor productor del significado, ni el contexto, ni la intencionalidad, ni la posición relativa de los emisores y receptores, ni la intención burlesca, ni el carácter de pieza periodística, ni, en fin, los alcances sociales del discurso. Al catalogar palabras sueltas y no la complejidad del discurso, da lugar al despropósito de generar una línea de interpretación que tenderá a juzgar como discurso de odio a aquellas expresiones que contengan los vocablos *puñal* y *maricón* o algunos similares.²¹

La sentencia, sin embargo, manifiesta un error más grave: la ignorancia, inercial o deliberada —eso es indiferente— de los criterios para calificar a los discursos de odio que cualquier persona interesada —y sobre todo un juez constitucional— debería tener presente al argumentar sobre este tipo de casos. La SCJN dejó de lado los recursos disponibles tanto en los Principios de Camden como en el Plan de Acción de Rabat, además de cierta literatura relevante ampliamente disponible sobre el tema, y terminó por calificar como *discurso de odio* a lo que es solamente un *discurso*

²⁰ Aunque sería deseable desarrollar ampliamente esta crítica a la sentencia, el lector o lectora encontrará en este mismo volumen dos trabajos, especializados y sistemáticos, que llevan a cabo esta tarea con mejor fortuna. Véanse las contribuciones de la organización Artículo 19 y del profesor Juan Antonio Cruz Parceró.

²¹ Sobre el abuso de las palabras sueltas para determinar casos de discriminación, véase la crítica que, desde el argumento de la reapropiación y resignificación de las palabras tomadas como ofensivas, ofrece Nicolás Alvarado en este mismo volumen. El error de categorizar palabras y no discursos fue visible también en la calificación que el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (que es la autoridad administrativa del gobierno federal mexicano para luchar contra la discriminación) hizo en septiembre de 2016 de un artículo periodístico de crítica cultural del propio Nicolás Alvarado y al que, por la mera aparición de palabras como jotas o nacas, categorizó como discurso discriminatorio.

odioso. Estos recursos no sólo ofrecen una serie de criterios de enorme relevancia para identificar los discursos de odio, y con ello distinguirlos de otras formas de expresión que no ameritan los actos punitivos del Estado, sino que además generan directrices sensatas y equilibradas para alcanzar una adecuada ponderación entre los derechos de libre expresión y no discriminación.

Los Principios de Camden (Article 19, 2009), que fueron formulados por un grupo amplio de expertos por la convocatoria de la organización internacional Artículo 19, Global Campaign for Free Expression, ponen especial énfasis tanto en las obligaciones de los Estados respecto de la libertad de expresión como en la necesidad de precisión y análisis crítico de las expresiones que ameritan la definición de discursos de odio. Por ejemplo, en su Principio 11, requiere que las restricciones que deban imponer los Estados a los discursos dañinos:

- i. Sean clara y estrechamente definidas y que respondan a una necesidad social apremiante.
- ii. Sean la medida disponible menos intrusiva, en el sentido que no hay otra medida que fuera efectiva pero al mismo tiempo la menos restrictiva de la libertad de expresión.
- iii. No sean demasiado amplias, en el sentido que no restrinjan el discurso de una manera extensa o sin límites, ni vayan más allá de lo que constituye el discurso dañino para excluir el discurso legítimo.
- iv. Sean proporcionadas en el sentido de que el beneficio para el interés protegido supera el daño a la libertad de expresión, incluso respecto a las sanciones que autorizan (Article 19, 2009: Principio 11).

En cuanto a la identificación de los discursos de odio, los Principios también establecen requisitos claros de categorización. En el Principio 12 encontramos que:

- 12.1. Todos los Estados deberán aprobar legislación que prohíba cualquier promoción del odio nacional,

racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia (expresiones de odio). Los sistemas nacionales jurídicos deberán dejar en claro, ya sea explícitamente o mediante interpretación autoritativa, que: i. Los términos ‘odio’ y ‘hostilidad’ se refieren a emociones intensas e irracionales de oprobio, enemistad y aversión del grupo objetivo. ii. El término ‘promoción’ se entenderá como requiriendo la intención de promover públicamente el odio contra el grupo objetivo. iii. El término ‘incitación’ se refiere a declaraciones sobre grupos nacionales, raciales o religiosas que puedan crear un riesgo inminente de discriminación, hostilidad o violencia contra las personas que pertenecen a dichos grupos [...] 12.3. Los Estados no deberán prohibir la crítica dirigida contra, o el debate sobre, las ideas, creencias o ideologías particulares, o las religiones o instituciones religiosas, al menos que dicha expresión constituya expresiones de odio tal como se define en el Principio 12.1. 12.4. Los Estados deberán asegurar que las personas que hayan sufrido daños reales y efectivos como resultado de expresiones de odio tal como se define en el Principio 12.1 tengan derecho a un recurso efectivo, incluso un recurso civil por daños y perjuicios (Article 19, 2009: Principio 12).

Por su parte, el Plan de Acción de Rabat, formulado por el Consejo de Derechos Humanos de la ONU y publicado por la Asamblea General en 2013 (ONU, 2013), ofrece una categorización de los discursos de odio que mantiene la protección de los derechos y otros bienes públicos contra las expresiones discriminatorias pero, a la vez, permite distinguirlos de otras formas de discurso que no acusan la misma gravedad y que, por ende, deberían quedar protegidos por la libertad de expresión. De manera sustantiva, establece la necesidad de tomar en cuenta los siguientes elementos para dictaminar la existencia de los discursos de odio (el lector o lectora disculpará la largueza de la cita):

(a) Contexto: El contexto es de gran importancia cuando se evalúa si los pronunciamientos particulares probablemente incitan a la discriminación, la hostilidad o la violencia contra el grupo objetivo [...] El análisis del contexto debe emplazar el discurso en el contexto social y político prevaleciente en el momento en el que el discurso fue pronunciado y diseminado; (b) Emisor: La posición del emisor o su estatus en la sociedad deben ser considerados, y específicamente la jerarquía del individuo o de la organización en el contexto de la audiencia a la que se dirige el discurso; (c) Intento: [...] La negligencia y la imprudencia no son suficientes para que un acto sea una ofensa conforme al Artículo 20 del Pacto [Internacional de Derechos Civiles y Políticos], ya que este artículo prevé la promoción y la incitación más que la mera distribución o circulación de material. A este propósito, se requiere la activación de una relación triangular entre el objeto y el sujeto del discurso, así como con la audiencia; (d) Contenido y forma: [...] El análisis del contenido puede incluir el grado en el que el discurso fue provocador y directo, así como la forma, el estilo, la naturaleza de los argumentos desarrollados o el balance entre esos argumentos; (e) Extensión del acto de habla: la extensión incluye elementos tales como el alcance del acto de habla, su naturaleza pública, su magnitud y el tamaño de su audiencia [...]; (f) Probabilidad, incluyendo la inminencia. La incitación, por definición, es un delito incoado. La acción promovida no tiene que ser cometida para establecer que el discurso equivale a un delito. Sin embargo, algún grado de riesgo debe ser identificado (ONU, 2013).

En otro ámbito, el de los estudios académicos, Ariel Kaufman puso a circular otra serie de criterios para calificar a los discursos de odio o, como él prefiere denominarlos, *odium dicta*,

tanto para identificarlos como para calificarlos por su gravedad o intensidad (Kaufman, 2015: 139–180). Identifica cuatro criterios que permiten establecer cuándo existe un *odium dictum* y cuándo no se actualiza esa situación. Estos criterios, que encuentran en su texto una persuasiva justificación, son: “criterio de grupo vulnerable tipificado”, “criterio de humillación”, “criterio de malignidad” y “criterio de intencionalidad”.

Aunque está implícito en el Plan de Acción de Rabat, tengo para mí que a la lúcida serie de marcadores de los discursos de odio que provienen de Camden, Rabat y de argumentos como el de Kaufman, debería añadirse explícitamente el criterio de las posiciones relativas de poder o dominio de emisores y receptores, a afecto de precisar si los discursos tienen intenciones de agravar la discriminación y la exclusión o de revertirlas de algún modo.

En todo caso, basta con un simple repaso de estos instrumentos analíticos orientados a la clasificación técnica de discursos para hacer notorio que la sentencia pionera del ministro Zaldívar en vez de favorecer el derecho a la no discriminación de los grupos de diversidad sexual —porque aparentemente ése era su propósito último— termina por introducir sanciones y límites no razonables a la libertad de expresión. La sentencia pionera mexicana no cumple requisitos de contexto, de análisis de emisor, de intento, de contenido y forma, de extensión del acto del habla ni de probabilidad. Tampoco acredita haber categorizado al grupo discriminado, la humillación, la malignidad ni la intencionalidad. En suma, ha recurrido al uso de una categoría tan exigente como la de discurso odio de manera superficial e incluso desinformada.

El artículo 1º de la Constitución mexicana exige que las obligaciones en materia de derechos humanos se ejerzan en conformidad con principios como la interdependencia y la indivisibilidad de los mismos (CPEUM, artículo 1º, párrafo 3º). Nuestra sentencia, sin embargo, separa los derechos de libre expresión y no discriminación y abandona la senda deseable de la ponderación crítica. Al hacerlo, afecta por igual la expectativa de

cumplimiento de ambos derechos: limita la agenda pública de la no discriminación porque vincula, ante el imaginario social, su defensa con la restricción no razonable de ciertos espacios de libertad, pareciendo dar la razón a quienes ven en las exigencias de no discriminación en el terreno discursivo una suerte de mordaza política arbitraria para la libre expresión de las ideas; por otra parte, pone en riesgo el ejercicio de la libre expresión por someterla a limitaciones excesivas y desproporcionadas, mediante una sobre-categorización que genera una amenaza objetiva para los discursos disidentes, molestos, maleducados, chocantes y desagradables (discursos odiosos), a los que un sano juicio democrático se abstendría de calificar de discursos de odio. Precisamente porque las palabras pesan y tienen eficacia material, no se debería invocar en vano la categoría de discursos de odio.

A modo de corolario: reglas discursivas de una razón pública

No debería olvidarse que la apología clásica de la libre expresión ha sido históricamente persuasiva porque ha entendido a ésta como una forma de protección de los individuos o de las minorías contra los excesos y abusos de las mayorías y del poder político. La intuición moral que se desprende de este aserto es que difícilmente podría ser defendible la libertad de expresión si se entendiera como mecanismo para mantener privilegios, agravar desigualdades y, sobre todo, para perpetuar discriminaciones y exclusión. En virtud de ello, un posible equilibrio entre los reclamos de libertad de expresión y no discriminación, para ser aceptable, ha de estar informado por una profunda reserva frente a las pretensiones de los grupos de poder de mantener y escalar la asimetría de trato que les beneficia.

Las reglas públicas que se han revisado arriba no sólo pretenden guiar a los agentes estatales para evitar que la acción pública se torne abusiva y arbitraria cuando enfrenta los dilemas de la relación entre los derechos humanos de libre expresión y no discrimi-

minación, también buscan enmarcar con claridad los abusos de la expresión que se denominan discursos de odio para proteger a los grupos y a la sociedad en su conjunto de los daños que acarrearán. Vistas así, estas reglas forman parte del ideal de una *razón pública* que, al menos, debe ser bosquejado aquí para disponer de un marco crítico capaz de orientar a los sujetos civiles, políticos, legislativos y, sobre todo, jurídicos, a efecto de que sean capaces de no ceder a la tentación de los extremos.

El concepto de *razón pública*, heredero contemporáneo del principio kantiano de *publicidad*, fue acreditado en nuestros días por el filósofo norteamericano John Rawls. El ideal de la razón pública es una idea regulativa o prescriptiva, que sin ser una norma jurídica puede orientar la legislación y el diseño institucional que enmarquen la circulación de argumentos en el terreno de la vida pública. El profesor de Harvard desarrolló, en uno de sus últimos trabajos, un ensayo sobre las formas razonables de circulación de los argumentos en el foro público (*political forum*) de una sociedad democrática. Su razonamiento es tan sencillo como sostener que en una sociedad justa, donde impera la libre expresión, los agentes relevantes del poder público (gobernantes, legisladores, candidatos en campaña y jueces) no deberían estar autorizados para expresar discurso alguno que contravenga los contenidos políticos de la justicia y los principios fundamentales de la Constitución (Rawls, 1999).²² Los sujetos relevantes de la vida pública, sobre todo en los emplazamientos y situaciones de carácter público (en edificios públicos, en actos públicos, en la decisión acerca del ejercicio de recursos públicos, en el uso de una investidura pública, en sentencias judiciales), sólo deberían

²² Aunque el argumento de la razón pública de John Rawls está conectado con un modelo normativo mucho más amplio, el del liberalismo político, que previamente había justificado filosóficamente la existencia de un conjunto específico de contenidos de justicia y fundamentos constitucionales (Rawls, 1993), el uso que hacemos de este argumento sólo recupera la propuesta de que el ideal de la razón pública es un modelo de argumentación necesario cuando entran en el juego discursivo cuestiones de justicia pública y materias constitucionales, sin que éstas tengan necesariamente el contenido justificado por Rawls.

expresarse en términos compatibles con un discurso público, es decir, con un discurso constitucionalmente fundado y coherente con los criterios de justicia política de una sociedad democrático-constitucional. El resto de los miembros de la sociedad puede expresarse, conforme a sus ideas morales, religiosas o filosóficas propias, con razones no públicas en los distintos ámbitos e instituciones de su vida regular.

De este modo, la restricción de la expresión apunta a delimitar el tipo de argumentos que un sujeto del poder público puede utilizar en sus actos de habla, que, por definición, tienen un sentido público y la alta posibilidad de afectar los derechos de la ciudadanía. Este argumento apunta a justificar las restricciones de expresión, en el foro público, a los sujetos del poder político, en el entendido de que es necesario proteger bienes políticos comunes mediante restricciones normativas a los discursos arbitrarios. Así, puede sostenerse que, en el marco de una razón pública democrática, es posible limitar la expresión de los sujetos políticos que vaya contra los principios de una Constitución democrática. Así es como aparece la figura conceptual de *sujeto con obligaciones especiales* en materia de expresión.

Este argumento implica que si bien una libertad como la de expresión admite siempre una serie de límites razonables, éstos podrían ser más estrictos cuando se trata de quienes ejercen los poderes públicos. Estas limitaciones a la expresión abusiva no sólo deberían darse cuando estos sujetos llegan a los extremos de los discursos de odio, sino también cuando se expresan regularmente como autoridades cuyos discursos pueden fortalecer los prejuicios y estigmas sufridos por los grupos subalternos. No obstante, en un contexto democrático atravesado por relaciones de dominio que no respetan la distinción jurídica entre lo público y lo privado, también los particulares investidos de la capacidad de afectar los derechos de los demás, deberían estar sujetos al control de diversos mecanismos democráticos.²³ Esto quiere

²³ Kaufman nos previene contra la idea de que todo abuso de la expresión riesgoso para los derechos de los grupos subalternos tenga que ser enfrenta-

decir que las obligaciones especiales de expresión pueden ampliarse a los sujetos poderosos de la sociedad, aun si son privados.

Lo que aquí se propone, yendo más allá del estándar rawlsiano, es agregar a su concepto la idea de que, dada la inevitable visibilidad pública de los sujetos del poder, es prácticamente imposible establecer una diferencia entre la dimensión no pública y la dimensión pública de los sujetos que ejercen autoridad en la vida social. Porque poseen capacidad de dañar derechos, también los actos de los particulares poderosos deben ser entendidos como actos públicos. En este sentido, sus obligaciones discursivas coinciden con la publicidad de sus actos sin que tengan que ser servidores públicos, por lo que en ningún acto abierto o público, el sujeto poderoso, sea gubernamental o particular, puede reclamar el derecho a una expresión privada, como la que pudiera tener un sujeto privado cualquiera, es decir, no investido de un poder social relevante.²⁴ Esta idea se ajusta al concepto kantiano de publicidad, que estipula que “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados” (Kant, 1985 [1795]: 61–62). Tales acciones dañinas para los derechos pueden ser obra de agentes gubernamentales o de particulares poderosos, pero en todo caso sólo son injustas porque no podrían pasar la prueba de la publicidad.

Este mismo criterio nos debería prevenir contra legislaciones

do por la acción punitiva del Estado. En algunos casos, los más graves, podrá ser ésta requerida, pero en otros, los propios mecanismos del debate público, la presión de los ciudadanos y las críticas horizontales serán suficientes para enfrentar los discursos tendencialmente discriminatorios. Véase el catálogo de estas medidas democráticas diferenciadas para enfrentar los Odium dicta en Kaufman (2015: 163–172).

²⁴ Esta visión ya está presente en novedosas piezas de legislación mexicana. Por ejemplo, en el artículo 5 de la nueva Ley de Amparo, que prevé la figura de “particulares de interés público”, contra quienes, debido a su capacidad de afectar derechos fundamentales, puede surtir el juicio de amparo. O bien, en el nuevo marco constitucional y legal de transparencia y acceso a la información a partir de la reforma constitucional al artículo 6º en 2014, que prevé obligaciones de publicidad para los particulares que afecten el interés público mediante la recepción y uso de recursos públicos o el ejercicio sustitutorio de autoridad pública.

de control del discurso por razones de protección contra la discriminación a los grupos religiosos, y cuyos efectos son previsiblemente dañinos para la propia libertad de expresión. Deberían por ello, como sugieren los Principios de Camden de Artículo 19, ser evitados actos legislativos como los que establecen jurídicamente la difamación grupal o “libelo comunal”; es decir, la conceptualización como dañina a la expresión de juicios y argumentos negativos sobre religiones en general. En estos casos, no debería olvidarse en ningún momento la *idea-fuerza* propia del derecho antidiscriminatorio, que sostiene que aunque el derecho humano a la no discriminación sólo se expresa sociológicamente en términos de adscripciones grupales, es una titularidad jurídica de los individuos, y no de los grupos.

Ciertas piezas de legislación y políticas públicas de intención antidiscriminatoria han derivado en formas novedosas de discriminación. Salazar y Gutiérrez (2008: 73–77) analizan el caso de la legislación francesa, que, con la pretensión de garantizar la laicidad en la vida pública y la no discriminación de las mujeres, prohibió, bajo el criterio de la eliminación de los símbolos religiosos ostensibles en los espacios públicos, el uso del velo característico de muchas mujeres musulmanas en los sitios y edificios de la educación y en la administración pública. Estos autores interpretan el resultado de estas medidas como una nueva forma de discriminación a las mujeres que voluntariamente habían optado por el uso de la prenda. Aunque podría discutirse el diagnóstico de los autores acerca del efecto claramente discriminatorio de la medida, lo que podemos destacar de su ejemplo es el acento en los efectos adversos a la libertad que en ocasiones acarrearán las leyes y las políticas tendientes a la igualdad de trato. En efecto, esta prevención no es gratuita. Un ejemplo entre muchos posibles acredita este riesgo: en octubre de 2010, el gobierno boliviano de Evo Morales publicó la Ley contra el Racismo y toda forma de Discriminación (Ley 045), encaminada a combatir el racismo y la discriminación en ese país. Más allá de numerosos contenidos defendibles, lo destacable de esta pieza legislativa es la autorización a la policía y a los jueces para encarcelar a los pe-

riodistas y clausurar los diarios y demás medios de comunicación que difundan opiniones o valores discriminatorios o racistas; por ejemplo, los que atenten contra las tradiciones comunitarias de los grupos indígenas. Este uso de la coerción penal para establecer igualdad de trato no admite una prueba seria de ponderación constitucional, pues es notable su conflicto con la protección de la libertad de expresión, dado que asigna al Estado la capacidad de interpretar como delictivas formas de expresión que admiten una amplia variedad de lecturas. La idea de utilizar la fuerza del Estado para imponer un estándar de decencia discursiva o de —para usar un término clásico en este debate— *corrección política*, debe ser encarada con muchas precauciones, pues sus riesgos sobre los equilibrios de un sistema constitucional son muchos.

En el caso de México, buena parte de estos riesgos de desequilibrio entre derechos fundamentales proviene de una lectura de las prerrogativas concedidas a los pueblos y culturas indígenas como derechos especiales de grupos, con titularidades jurídicas colectivas. Si bien no se puede rechazar de manera absoluta este concepto político-jurídico, e incluso se puede decir que hay espacios de la vida social que requieren de esas titularidades, la conversión del grupo étnico en un sujeto de derecho entraña un riesgo mayúsculo para la libertad de los disidentes internos o los críticos externos de las ideas religiosas del grupo. Sólo la falsa creencia en una suerte de *adanismo* de los pueblos indígenas puede llevar a incurrir en la *falacia del consenso*, que adjudica una unanimidad moral, política y cultural en los grupos de estructura tradicional, mientras que por otra parte defiende la diversidad y el pluralismo de valores y formas de vida en las sociedades democráticas.

Considerado lo anterior, puede defenderse la necesidad de que en México se legisle para precisar tanto la definición misma de los *discursos de odio* como los límites a su expresión. Tal marco legislativo podría establecer obligaciones o límites de expresión para quienes son capaces de emitir discursos de odio sobre la base de alguna forma de autoridad o dominio, públicos o no públicos, pero de alcance y efectos sociales. Estas rutas de legislación y

control público de la emisión de ideas y opiniones que, en principio, deben garantizar el cumplimiento simultáneo y complementario de los derechos humanos a la libre expresión y a la no discriminación, deben estar sujetas a un escrupuloso debate público y a una revisión cuidadosa y desprejuiciada por parte de la sociedad civil y de los poderes democráticos. No pueden repetir la improvisación de algunos argumentos judiciales aquí revisados.

Uno de los mayores riesgos de esta ruta de acción pública consiste en que el celo por una protección mayor a los grupos discriminados termine por establecer limitaciones desproporcionadas o disolventes de la propia libertad de expresión. No debería nadie perder de vista que la libertad de expresión ha conllevado siempre un efecto crítico y corrosivo no sólo respecto de los poderes políticos formales, sino también respecto de las costumbres y de los estándares de decencia, civilidad y buen comportamiento, y ha encontrado un terreno sumamente fértil en la crítica y hasta en el desprecio a las ideas y los poderes eclesiásticos, a las creencias y prejuicios de la mayoría social y a los valores colectivos tenidos por inmutables y hasta sagrados.²⁵

Finalmente, un criterio político que podría ser adecuado para orientar esta necesaria discusión pública es, como se ha sostenido arriba, considerar como particularmente lesiva y, por ende, susceptible de quedar sujeta a restricciones legales, a la expresión prejuiciosa proveniente de los poderes institucionalizados (públicos y privados). En la medida en que las relaciones discriminatorias son, primordialmente, relaciones de dominio ilegítimo entre personas y entre grupos, es decir, formas de actualización de la estructura de poder de una sociedad marcada por la desigualdad de trato, las expresiones racistas, sexistas u homofóbicas provenientes de los poderes relevantes tanto del ámbito público como del privado, de no ser limitadas, seguirán generando daños objetivos en los derechos e integridad de las

²⁵ Nunca sobra referir al famoso argumento de Salman Rushdie: “¿Qué es la libertad de expresión? Sin la libertad de ofender, ésta deja de existir. Sin la libertad de desafiar e incluso de satirizar todas las ortodoxias, incluyendo las ortodoxias religiosas, esta libertad deja de existir” (Rushdie, 1992: 396).

personas contra las que se dirigen.

Otra cosa, no obstante, debería suceder con las expresiones de contenido prejuicioso emitidas por particulares que no poseen tales grados de poder o autoridad. Una sociedad democrática debe aprender a convivir con su propia diversidad simbólica y moral. Por ello, puede juzgarse como propia de la libertad de expresión —y hasta de sus excesos y desvaríos— la expresión de los particulares que no están investidos de un poder relevante. Esta idea es congruente con el Plan de Acción de Rabat, toda vez que el discurso de esos particulares carece de las facultades de causar daño que sí tienen los abusos discursivos de los poderosos. Como extensión radical de este último grupo de emisores debe aparecer la figura de las categorías especialmente protegidas en materia de libertad de expresión: artistas, periodistas, comediantes, humoristas, creadores intelectuales, críticos culturales, etcétera. Las expresiones de estos grupos podrían ser entendidas por muchos como discursos ofensivos y hasta odiosos, pero sólo el más acucioso análisis podría determinar si constituyen discursos de odio. Seguro provendrán de tales grupos excesos de la expresión o discursos desagradables con los que una sociedad liberal y tolerante tiene que aprender a convivir, pero el riesgo para el sistema de derechos que proviene de su persecución es siempre mayor que la reparación de éstos que tal tarea punitiva pudiera generar.²⁶

El peligro que proviene de la aplicación de sanciones legales a las expresiones vernáculas, populares o cotidianas, que deberían más bien enfrentarse por la ruta educativa y de debate público abierto es el de convertir al Estado en una suerte de *policía del lenguaje*. Este riesgo exige, más bien, que en los programas antidiscriminatorios de los Estados democráticos se acentúe la atención a los procesos culturales y educativos que permiten desmontar, a la larga, los prejuicios discriminatorios que están en la base de estas expresiones perjudicadas y estigmatizadoras.

²⁶ Véase, a este respecto, el iluminador texto de David Brooks sobre las razones por las cuales el discurso de Charlie Hebdo es necesario para una sociedad democrática (Brooks, 2015).

Bibliografía

- ALLPORT, ALAN (2003). *Freedom of speech*. Filadelfia: Chelsea House. (Col. Point/Counterpoint)
- AUSTIN, JOHN L. (1975). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- BERLIN, ISAIAH (1969). *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BOYLE, KEVIN (1992). Overview of a dilemma: Censorship versus racism. En Sandra Colliber (Ed.), *Striking a balance: Hate speech, freedom of expression and non-discrimination* (pp. 1–8). Londres: Article 19.
- BROOKS, DAVID (2015). I am not Charlie Hebdo. *The New York Times*, 8 de enero. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2015/01/09/opinion/david-brooks-i-am-not-charlie-hebdo.html> (Consulta: 7 de agosto, 2017).
- COVER, ROBERT M. (1986). Violence and the word. *The Yale Law Journal*, 95, 1601–1629.
- DWORKIN, RONALD (1985). *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press.
- FISS, OWEN (1996a). *The irony of free speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- FISS, OWEN (1996b). *Liberalism divided. Freedom of speech and the many uses of state power*. Boulder: Westview Press.
- FUND FOR FREE EXPRESSION (1992). *Hate speech and freedom of expression: a human rights watch policy paper*. Nueva York: Human Rights Watch.
- GATES, HENRY LOUIS; GRIFFIN, ANTHONY P.; LIVELY, DONALD E., y STROSSEN, NADINE (1994). *Speaking of race, speaking of sex. Hate speech, civil rights, and civil liberties*. Nueva York: New York University Press.
- GOLDHAGEN, DANIEL J. (1997). *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, JÜRGEN (2005). Richard Rorty's pragmatic turn. En José Medina y David Wood (Eds.), *Truth: Engagements across philosophical traditions* (pp. 109–129). Londres: Blackwell.

- KANT, IMMANUEL (1985 [1795]). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- KAUFMAN, GUSTAVO ARIEL (2015). *Odium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet* (Pról. de Jesús Rodríguez Zepeda). México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- MACKINNON, CATHARINE A. (1993). *Only words*. Cambridge: Harvard University Press.
- MATSUDA, MARI J. (1993). Public response to racist speech: Considering the victim's story. En Charles R. Lawrence III, Mari J. Matsuda, Richard Delgado y Kimberlé Williams Crenshaw (Eds.), *Words that wound. Critical race theory, assaultive speech, and the First Amendment*. Boulder: Westview Press.
- MILL, JOHN STUART (1991 [1859]). *On liberty and other essays*. Oxford: Oxford University Press.
- NAVA, ALEJANDRO (2015). *La institucionalización de la razón. La filosofía del derecho de Robert Alexy*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- PETERS, JOHN DURHAM (2005). *Courting the abyss. Free speech and the liberal tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PINCUS, FRED. L. (1994). From individual to structural discrimination. En Fred. L. Pincus y Howard J. Ehrlich, *Race and ethnic conflict. Contending views on prejudice, discrimination and etnoviolence* (pp. 82–87). Boulder: West View Press.
- RAWLS, JOHN (1973). *A theory of justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- RAWLS, JOHN (1993). *Political liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1999). *The law of peoples with the idea of public reason revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001). *Justice as fairness. A restatement*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, JESÚS (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

- RODRÍGUEZ ZEPEDA, JESÚS (2014). Prolegómenos de una teoría política de la igualdad de trato. En Teresa González Luna y Jesús Rodríguez Zepeda (Coords.), *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato* (pp. 31–72). México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, JESÚS (2017). ¿Medir porciones o medir conductas? Hacia un esquema conceptual para la medición de la discriminación. En Álvaro Aragón Rivera, Luis González Placencia y Mario Alfredo Hernández (Coords.), *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (pp. 323–348). México: Tirant Lo Blanch.
- RORTY, RICHARD (1990). *El giro lingüístico*. Trad. de Gabriel Bello. Barcelona: Paidós / ICE-UAB.
- RUSHDIE, SALMAN (1992). In good faith. En *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981–1991* (pp. incluir páginas del capítulo). Londres: Granta Books & Penguin Books.
- SALAZAR, PEDRO Y GUTIÉRREZ, RODRIGO (2008). *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM / Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- SEARLE, JOHN (1994). *Actos de habla*. Barcelona: Planeta / Agostini.
- SEN, AMARTYA (1995). *Inequality reexamined*. Nueva York: Harvard University Press / Russell Sage Foundation.
- SOLÍS, PATRICIO (2017). *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- SUNSTEIN, CASS R. (1995). *Democracy and the problem of free speech*. Nueva York: The Free Press.
- WALKER, SAMUEL (1994). *Hate speech. The history of an American controversy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- YOUNG, IRIS M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

Documentos

ARTICLE 19 (2009). *Los Principios de Camden sobre la Libertad de Expresión y la Igualdad*. Londres: Article 19. Recuperado de <https://www.article19.org/data/files/pdfs/standards/los-principios-de-camden-sobre-la-libertad-de-expressiion-y-la-igualdad.pdf> (Consulta: 3 de agosto, 2017).

Bolivia (2010). Ley n° 045: Ley de 8 de octubre de 2010: Ley contra el racismo y toda forma de discriminación. Gaceta Oficial de Bolivia. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9502.pdf> (Consulta: 2 de agosto, 2017).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) (1917). *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf (Consulta: 30 de junio, 2017).

CONSEJO DE EUROPA (1998). *Convenio europeo de derechos humanos revisado en conformidad con el Protocolo no 11*. Recuperado de <http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/PoliticaExteriorCooperacion/ConsejoDeEuropa/Documents/Convenio%20Europeo%20para%20la%20Protecci%C3%B3n%20de%20los%20Derechos%20Humanos%20y%20de%20las%20libertades%20fundamentales.pdf> (Consulta: 13 de julio, 2017).

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1966–1976). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> (Consulta: 13 de julio, 2017).

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1965–1969). *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx> (Consulta: 13 de julio, 2017).

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (2013). Plan de Acción de Rabat. Recuperado de <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/>

- Session22/A-HRC-22-17-Add4_sp.pdf (Consulta: 5 de agosto, 2017).
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, SCJN (2013). Reseña del amparo directo en revisión 2806/2013. Ministro: Arturo Zaldívar Lelo de Larrea; Secretario: Javier Mijangos y González. Primera sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación “Libertad de expresión. Expresiones homófobas y manifestaciones discriminatorias”. Recuperado de https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/resenias_argumentativas/documento/2017-01/res-AZ-LL-2806-12.pdf (Consulta: 15 de junio, 2017).
- SEMANARIO JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN Y SU GACETA, SJFG (2013). Libertad de expresión. Actualización, características y alcances de los discursos del odio. En: Tesis: 1a. CL/2013 (10a.), *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, Primera Sala, Libro XX, mayo de 2013, Tomo 1, Pág. 545, Tesis Aislada (Constitucional).
- UNITED STATES SUPREME COURT, USSC (1919). *Schenck v. United States*, 249 U.S. 47, Nos. 437, 438; Argued: January 9, 10, 1919; Decided: March 3, 1919. Recuperado de <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/case.html> (Consulta: 1 de agosto, 2017).
- UNITED STATES SUPREME COURT, USSC (1942). *Chaplinsky v. New Hampshire*, 315 U.S. 568 (No. 255); Argued: February 5, 1942; Decided: March 9, 1942. Recuperado de <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/315/568> (Consulta: 1 de agosto, 2017).
- UNITED STATES SUPREME COURT, USSC (1969). *Brandenburg v. Ohio* 395, U.S. 444 (No. 492); Argued: February 27, 1969; Decided: June 9, 1969. Recuperado de <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/395/444> Consulta: 1 de agosto, 2017).

Discurso de odio: los márgenes de la libertad de expresión y la democracia

Article 19 México y Centroamérica¹

Introducción

Article 19 cree que es crucial asegurarse de que las respuestas al discurso de odio cumplan con el derecho internacional de los derechos humanos. Las prohibiciones que censuran los puntos de vista ofensivos a menudo son contraproducentes para promover la igualdad, ya que no abordan las raíces sociales subyacentes de los distintos prejuicios que impulsan el discurso del odio. En la mayoría de los casos, la igualdad se promueve de mejor forma mediante medidas positivas que aumenten la comprensión y la tolerancia, más que a través de la censura.

A lo largo de este capítulo, Article 19 provee una guía para identificar el discurso de odio y la forma de enfrentarlo, a la vez que se protege la libertad de expresión y el derecho a la igualdad.

En este texto abordaremos la respuesta a tres preguntas claves:

- › ¿Cómo identificar el discurso de odio que puede restringirse y cómo distinguirlo del discurso protegido?
- › ¿Qué medidas positivas pueden adoptar los Estados y demás actores sociales para contrarrestar el discurso de odio?

¹ Ana Cristina Ruelas es Directora Regional y Leopoldo Maldonado es Oficial del Programa de Protección y Defensa de Artículo 19 (México y Centroamérica). El artículo expresa el punto de vista institucional de Artículo 19.

- › ¿Qué tipos de discurso de odio deberían estar prohibidos por los Estados y bajo qué circunstancias?

Asimismo, presentamos dos casos relacionados con el contexto mexicano en el que, desde la perspectiva de Article 19, el discurso de odio ha sido pretexto para censurar y limitar el debate de interés público.

Al hablar del así denominado *discurso de odio* (*hate speech*), enfrentamos una serie de problemáticas inherentes al debate en el marco de la democracia. La premisa central radica en la pregunta: ¿qué hacer con quienes propagan discursos intolerantes y violentos?

No puede hablarse de libertad de expresión sin tocar dos de sus características distintivas: el pluralismo y la diversidad. Este derecho facilita el debate que da voz a distintas perspectivas y puntos de vista sobre temas de interés público.

El alcance del derecho a la libertad de expresión es amplio. Incluye, por ejemplo, la expresión de opiniones e ideas que otros pueden considerar profundamente ofensivas y perturbadoras (CDH, 2011: párr. 11; ONU, 2000, y TEDH, 1976).

En el derecho internacional de los derechos humanos (DIDH) se concede especial importancia a la libertad de expresión como un derecho fundamental, piedra angular de la democracia, por considerarse clave para el ejercicio de otros derechos y, en consecuencia, para el desarrollo, la dignidad y la realización personal y colectiva. Las personas pueden adquirir una comprensión más amplia de su entorno mediante el intercambio libre de ideas e información (CDH, 2011: párr. 2; CIDH, 1994: cap. v, títulos III y IV).

Dicho lo anterior, cabe señalar que este derecho no es absoluto y el Estado puede, en algunas circunstancias excepcionales, sujetar la libertad de expresión a ciertas limitaciones (CDH, 2011: párrs. 21-22; CIDH, 1994: título IV; Corte IDH, 2005: párr. 79;

Corte IDH, 2008: párr. 54, y Corte IDH, 2009: párr. 117). Por su parte, los derechos a la igualdad y a la no discriminación están reconocidos en los instrumentos universales de derechos humanos, así como en todos los regionales. En lo que respecta a los artículos 2(1) y 26 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) (ONU, 1976), el primero de estos derechos conlleva una protección igual ante la ley, que no hace distinción de “raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”. Evidentemente, tomando en cuenta la época en la que fue aprobado el PIDCP y los demás instrumentos regionales, las disposiciones relativas a la proscripción de la discriminación deben interpretarse incluyendo otras categorías emanadas de férreas luchas por el reconocimiento de derechos de diversos sujetos, como discapacidad, orientación sexual o identidad de género, tribu, casta y otros (Corte IDH, 2012: párr. 139).²

De esta manera, es importante advertir, como se ha señalado en los Principios de Camden (Article 19, 2009), que la desigualdad afecta directamente la libertad de expresión en tanto promueve la exclusión de ciertas voces, socavando el debate. El derecho de toda persona a ser oída, hablar y participar en la vida política, artística y social es, a su vez, indispensable para la realización y el disfrute de la igualdad (Article 19, 2009: 3).

En este sentido, los derechos a la libertad de expresión e igualdad se “refuerzan mutuamente” en tanto suponen una “contribución complementaria a la garantía y salvaguarda de la dignidad humana” (ONU, 2012: párr. 3; véase también *cerd*, 2013: párr. 45).

No obstante, bajo la necesaria y legítima protección contra la discriminación, los Estados propician respuestas al discurso de odio que muchas veces se traducen en restricciones a la libertad de expresión. Otras respuestas o prohibiciones a este tipo de

²La Corte IDH considera que deben incluirse como conductas discriminatorias prohibidas las realizadas por el “ejercicio de la homosexualidad”.

discurso se justifican constantemente en aras de la protección de la seguridad nacional, el orden público o la moral pública. Sin embargo, cuando estos objetivos se combinan con el de combatir la discriminación, las respuestas que limitan la expresión pueden ser excesivas, sobreinclusivas y desproporcionadas.

Es por esto que Article 19 considera crucial asegurar que el discurso de odio reciba respuestas adecuadas relacionadas con el DIDH. La prohibición que censura puntos de vista por el hecho de ser ofensivos es, además de inapropiado, contraproducente para la promoción de la igualdad, pues fracasa en direccionar el problema hacia los prejuicios sociales arraigados que genera este tipo de expresiones. En la mayoría de los casos, la igualdad debe promoverse a través de medidas positivas que propicien un mayor entendimiento y tolerancia, en lugar de aquellas que apoyan la censura (Article 19, 2015: 8).

Así, en este capítulo abordaremos brevemente cómo, desde Article 19, proponemos identificar el discurso de odio y cómo restringirlo de manera legítima con base en los diversos principios y guías que la organización ha trabajado a lo largo de treinta años (Article 19, 1996, 2000, 2012). Cabe destacar que éstos, contruidos con expertos y expertas de diversas partes del mundo, fueron retomados en el Plan de Acción de Rabat sobre la prohibición de la apología del odio nacional, racial o religioso que constituye incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia (Consejo de Derechos Humanos, 2013), así como en la reciente Recomendación General 35 del Comité para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD, 2013) y la propia Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2015).

Posteriormente haremos un análisis de dos casos que en el contexto mexicano han significado, desde nuestra perspectiva, una interpretación de discurso de odio lesiva para el ejercicio de la libertad de expresión. Finalmente concluiremos con una serie de recomendaciones de respuesta al discurso de odio.

Definiendo las coordenadas del problema del discurso de odio

Debemos partir de que no existe una definición universalmente aceptada sobre lo que debe considerarse *discurso de odio*. El término se ha caracterizado como cualquier expresión que es abusiva, insultante, intimidante, acosadora y que incita a la violencia, el odio, la hostilidad o a la discriminación en contra de grupos identificados por una serie de características específicas (Comité de Ministros del Consejo de Europa, 1997, y TEDH, 2004: párrs. 43 y 22).³ La vaguedad e imprecisión en el término ha dado lugar a respuestas administrativas, legislativas y judiciales sumamente contraproducentes y restrictivas en exceso, que tienden a ocultar más que a atender las raíces del problema, el cual se agrava por el hecho de que este tipo de discurso no siempre se manifiesta en un lenguaje claro de odio, por el contrario, aparece en afirmaciones que pueden percibirse de manera distinta por diferentes audiencias o que inclusive a primera vista pueden parecer racionales o normales.⁴

a) ¿Qué nos dice el *DIDH al respecto*?

La defensa del odio nacional, racial o religioso que constituye una incitación a la discriminación, hostilidad o violencia, prohi-

³ Por ejemplo, el Comité de Ministros del Consejo de Europa ha señalado que el término *discurso de odio* incluye: “Todas las formas de expresión que diseminan, inciten, promuevan o justifiquen el odio racial, la xenofobia, el antisemitismo u otras formas de odio basadas en la intolerancia, incluyendo la intolerancia expresada por el nacionalismo agresivo y el etnocentrismo, la discriminación y hostilidad hacia las minorías, migrantes y gente de origen inmigrante”, *Recomendación del Comité de Ministros*, 30 de octubre de 1997. Esta definición fue referida por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH, 2004: párrs. 43 y 22).

⁴ Las dificultades para identificar afirmaciones de discurso de odio han sido reconocidas por diversos comentaristas y autoridades. Véase, por ejemplo, el *Manual sobre discurso de odio* (Weber, 2009) o *Contra el discurso de odio en internet* (Movimiento contra la Intolerancia, 2016).

bida por el artículo 20(2) del PIDCP (ONU, 1976),⁵ precede a las atrocidades masivas como genocidio, desplazamientos masivos y la guerra (cerd, 2013: párr. 3).

De acuerdo con esta condición —la “incitación”— no todos los discursos alcanzan el nivel de discurso de odio prohibido y, por lo tanto, es necesario desarrollar un umbral claro para reconocer el discurso “chocante” de aquel que propaga la discriminación, la violencia y la hostilidad contra ciertos grupos.

En efecto, el artículo 20(2) del PIDCP no exige que los Estados prohíban todo tipo de afirmaciones negativas hacia grupos determinados. Empero, se alcanzó un compromiso al formular una obligación positiva de los Estados que requiere la “prohibición por la ley”, más que exigir específicamente la “penalización”.

Por su parte, el artículo 4(a) del CERD estipula que los Estados declaren “como acto punible conforme a la ley” una serie de cuatro conductas expresivas:

- › Toda difusión de ideas basadas en la superioridad o en el odio racial.
- › Toda incitación a la discriminación racial.
- › Todo acto de violencia o toda incitación a cometer tales actos contra cualquier raza o grupo de personas de otro color u origen étnico.
- › Toda asistencia a las actividades racistas, incluida su financiación.

No obstante, el CERD (1993 y 2013: párr. 3) reinterpreto que este artículo no obliga a los Estados a “penalizar” tales formas de conducta, es decir, prohibirlas valiéndose de sanciones del derecho penal.⁶

⁵ El artículo 20(2) del PIDCP establece limitaciones a la libertad de expresión y le exige a los Estados “prohibir” ciertas formas de expresión que tienen el propósito de sembrar odio, es decir, “toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley”.

⁶ En un principio, el CERD impulsaba las sanciones penales de una interpretación del artículo 4 de la ICERD. Véase la Recomendación General No. 15:

Lo cierto es que los artículos 20(2) del PIDCP y 4(a) de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD) deben interpretarse de manera armónica y con “debida consideración” al derecho de libertad de expresión (tal como lo protege el artículo 5 de la icerd y el artículo 19 del PIDCP).

b) Propuesta de definición de términos clave

El discurso de odio no implica necesariamente una consecuencia particular, pero requiere, como elemento central, la intencionalidad de provocar violencia, discriminación u hostilidad contra personas o grupos con ciertas características. Sin embargo, como ya se mencionó, la definición captura una gama muy amplia de expresiones y es demasiado vaga para ser utilizada en la identificación de expresiones que en forma legítima pueden ser restringidas por el DIDH.

Como refiere Alcácer Guirao (2012), parafraseando a Schauer (1978), la regulación de la libertad de expresión a través de la tipificación de actos del habla resulta compleja en razón de la dificultad de establecer claramente el contenido y los límites de lo prohibido. Ello conlleva un riesgo de sobreinclusión debido a la aplicación judicial y su consecuente efecto inhibitorio (*chilling effect*) (Alcácer, 2012: 19, y Schauer, 1978: 695-696).

Dicho esto, entre las consecuencias positivas de definir algunas expresiones como *discurso de odio* —siempre desde una perspectiva acotada— está la invitación a un debate más amplio sobre sus consecuencias en la protección de los derechos humanos, la

Violencia organizada basada en el origen étnico (CERD, 1993: art. 4). Sin embargo, el Comité ha redefinido esta postura al establecer un equilibrio entre el derecho a la libertad de expresión y el derecho a la igualdad, definiendo que “los casos menos graves [de discurso racista] deben tratarse por medios que no sean el derecho penal, teniendo en cuenta, entre otras cosas, la naturaleza y la amplitud de las repercusiones para las personas y los grupos destinatarios. La aplicación de sanciones penales debe regirse por los principios de legalidad, proporcionalidad y necesidad” (CERD, 2013: párr. 12).

posibilidad de exponer a sus oradores y a sus partidarios a contraargumentos, así como de permitir el seguimiento del fenómeno de la discriminación en la sociedad para promover la formulación de políticas públicas con respuestas efectivas, entre otras.

Sin embargo, la proscripción de vastas expresiones con justificación en el discurso de odio puede ser negativa si se cierra el debate legítimo sobre asuntos de interés público, en particular por parte de las personas que ocupan posiciones de poder; si se aumenta la audiencia de estos oradores, sobre todo si se muestran como “mártires” de la censura o si presentan los intentos infructuosos de censura como una reivindicación de sus puntos de vista, etc. Además, definir una expresión como discurso de odio puede llegar a aumentar la vigilancia policial, estatal o privada, del discurso, incluso en el ámbito de internet, y alentar la dependencia excesiva de la censura en lugar de abordar la discriminación institucional.

De esta manera, el significado de discurso de odio se disputa, y algunas personas argumentan que el odio discriminatorio no es suficiente. Para tener un enfoque omnicompreensivo de los elementos que componen el término *discurso de odio*, vale la pena retomar la definición de sus elementos clave (Article 19, 2012: 19; ONU, 2012):

- › El *odio* es un estado mental caracterizado como “emociones intensas e irracionales de oprobio, enemistad y aversión del grupo objetivo” (Article 19, 2009: ppio. 12.1).
- › La *discriminación* debe ser comprendida como toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en la raza, el género, la etnicidad, religión o creencia, discapacidad, edad, orientación sexual, lenguaje, opinión política o de otra índole, nacimiento u otro estatus, o color, que tiene el propósito o efecto de anular o disminuir el reconocimiento, disfrute o ejercicio, en pie de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de las personas en el ámbito político, económico, social, cultural o cualquier otro campo de la vida pública.⁷

⁷ Esta definición ha sido adaptada de la jurisprudencia de los órganos creados en virtud de tratados y según se contempla en el artículo 2 del PIDCP y en

- › La *violencia* debe entenderse como el uso intencional de la fuerza física o el poder contra otra persona, grupo o comunidad que produce o tiene una gran probabilidad de producir lesión, muerte, daño psicológico, un trastorno del desarrollo o privaciones (OMS, 2002).
- › La *hostilidad* es una manifestación del odio más allá de un mero estado de ánimo. A pesar de que el término implica un estado mental, se necesita una acción para considerarse como tal (Article 19, 2012: ppio. 12.1).
- › La *apología* es el apoyo y la promoción explícitos, intencionales, públicos y activos del odio hacia un grupo (Article 19, 2012: ppio. 12.1).
- › La *incitación* se refiere a las declaraciones sobre un grupo nacional, racial o religioso que constituyen un riesgo inminente de discriminación, hostilidad o violencia contra las personas pertenecientes a dicho grupo (Article 19, 2012: ppio. 12.1).

Es menester señalar que todos los elementos enumerados deben confluir en las legislaciones de los países a efecto de delimitar con claridad las condiciones legítimas para restringir el ejercicio de la libertad de expresión. En particular, requiere atención la incitación como elemento clave para la definición del discurso de odio, susceptible de intervención estatal mediante una amplia gama de medidas.

Article 19 considera que un elemento crucial y distintivo de la incitación es la intención del emisor de incitar a otros a la discriminación, la hostilidad o la violencia.

Ante la complejidad de brindar una definición uniforme del concepto *intención de incitar*, sugerimos que las definiciones de

el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PDESC) (ONU, 1966); en el artículo 1 de la ICERD (ONU, 1965); el artículo 1 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (ONU, 1979); el artículo 1 de la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares (ONU, 1990) y el artículo 2 de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (ONU, 2006).

intención de incitar a la discriminación, la hostilidad o la violencia en las legislaciones internas incluyan los siguientes aspectos:

- › Volición (voluntad y propósito) de hacer una apología del odio. Volición (voluntad y propósito) de dirigir tal apología a un grupo protegido, sobre la base de motivos prohibidos.
- › Tener conocimiento de las consecuencias de la acción, sabiendo que éstas ocurrirán o podrían ocurrir en el curso normal de los hechos.

Con esta premisa no es necesario que se materialice una conducta violenta sino que se generen las condiciones para tal materialización. En realidad, este enfoque se basa en la intención de quien emite el mensaje más que en sus consecuencias tangibles.⁸

Figura 1. Discurso de odio



Fuente: Article 19 (2015).

⁸ En el sistema estadounidense se ha establecido el llamado test de Brandenburg o prueba de violencia inminente (Gobierno de Estados Unidos, Corte Suprema, 1969).

Caracterizando el discurso de odio: categorías, restricciones y el test de seis partes

La interpretación del discurso de odio es variable y debe analizarse de acuerdo con las circunstancias de cada caso.

Estos análisis dependen de: a) el individuo o grupo de individuos que se convierten en blancos del discurso; b) el enfoque y tono de la expresión; c) el grado de focalización tomando en cuenta el daño causado (si la expresión se considera perjudicial en sí misma por ser degradante o deshumanizante o si se considera que tiene una consecuencia perjudicial potencial o real); d) la necesidad de demostrar la causalidad entre la expresión y el daño específico; e) la necesidad de que cualquier daño sea probable o inminente; f) la necesidad de abogar por el daño, lo que implica que el emisor tiene la intención de que ocurra el daño, así como la difusión pública de esta expresión.

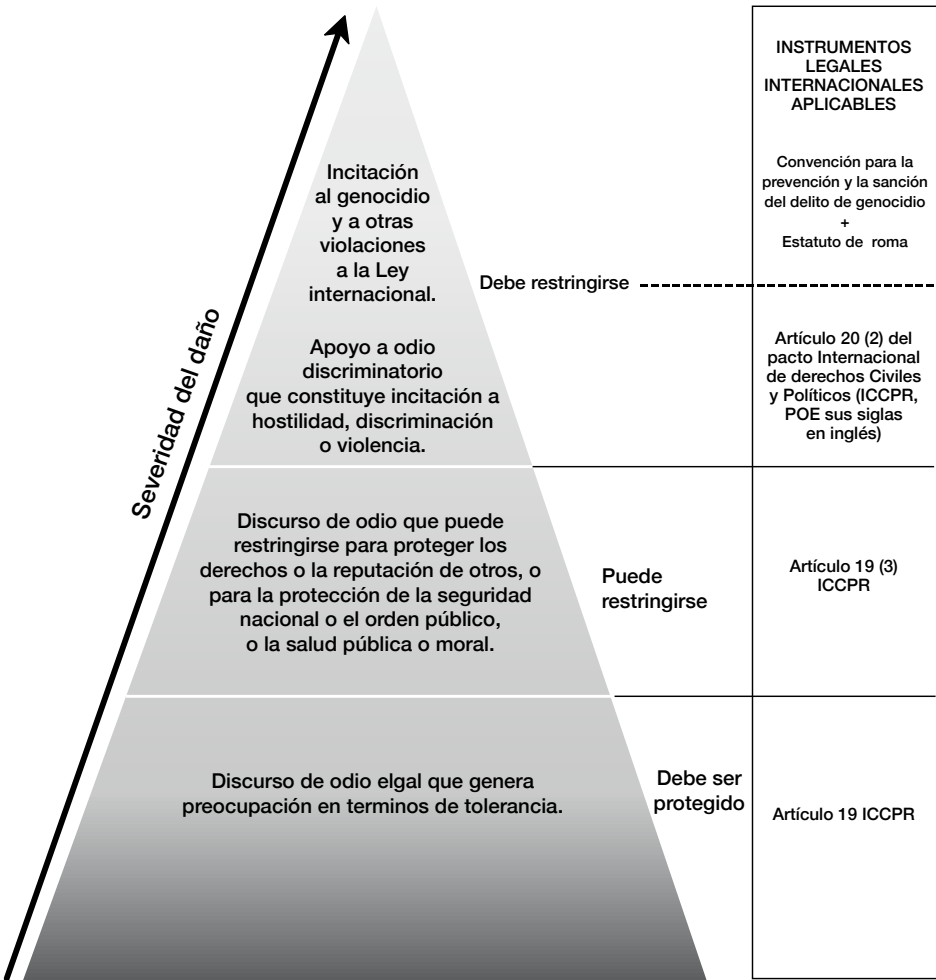
Es importante destacar que el discurso de odio fija como blancos a personas por quienes son, es decir, atiende a los rasgos identitarios de tales personas.

Categorías del discurso de odio

Por las razones ya expuestas, desde Article 19 proponemos una tipología del discurso de odio, según su gravedad, para dar claridad a las diferentes subcategorías de expresión que se ajustan a este paraguas y facilitar la identificación de respuestas efectivas. Proponemos su división en tres categorías:⁹

⁹ Este enfoque se basa en lo expuesto por el Relator Especial de la ONU sobre la promoción y protección de los derechos a la libertad de opinión y de expresión en su Informe anual a la Asamblea General (ONU, 2012). En el Plan de Acción de Rabat se califican como “expresiones que constituyan un delito” (i) las expresiones que no son sancionables penalmente pero que podrían justificar un proceso civil o sanciones administrativas y (ii) las expresiones que no son legalmente sancionables “pero que aún generan preocupación en términos de la tolerancia, el civismo y el respeto de los derechos de los demás” (Comité de Derechos Humanos, 2013: párr. 11).

Figura 2. Pirámide del discurso de odio



Fuente: Article 19 (2015).

- a) *Discurso de odio que debe ser prohibido (sanciones penales):* el derecho penal internacional y el artículo 20(2) del PIDCP exigen que los Estados prohíban ciertas formas graves de discurso de odio, incluyendo medidas criminales,¹⁰ civiles

¹⁰ Es importante recordar que, en un Estado democrático, el derecho penal debe ser la *última ratio* o medida última de aplicación, sólo cuando sea absolutamente necesario, cuando no exista otra medida disponible y se justifique la intervención punitiva del Estado ante los casos más graves.

y administrativas. Estas prohibiciones deben buscar prevenir los daños irreversibles y excepcionales que el emisor pretende y es capaz de incitar.

b) *El discurso de odio que puede prohibirse (sanciones no penales):* los Estados pueden prohibir otras formas de discurso de odio, siempre que cumplan con los requisitos del artículo 19(3) del PIDCP y 13(2) de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Estas restricciones deben:

- » Estar prohibidas en la ley.
- » Perseguir un fin legítimo, como el respeto al derecho de terceros. Ser necesarias en una sociedad democrática.

c) *El discurso que no es sancionable, pero que genera preocupación en términos de tolerancia y respeto a los derechos de terceros:* las expresiones pueden ser ofensivas o provocativas, pero no cumplen con ninguno de los criterios anteriores. Estas expresiones pueden caracterizarse por el prejuicio y elevan la preocupación sobre la intolerancia presente en un determinado contexto. Sin embargo, el hecho de que sea un discurso legítimo no limita la posibilidad del Estado de adoptar políticas públicas para contrarrestar tales prejuicios, que dan pauta a la propagación de este tipo de discursos. Asimismo, ante esta clase de expresiones, es importante incrementar las oportunidades para que las personas, incluyendo los funcionarios públicos y las instituciones, se involucren en el desarrollo de una contranarrativa.

Además de lo anterior, es importante recalcar que existen expresiones que, *de facto*, no se convierten en discurso de odio. Expresiones ofensivas, de blasfemia, *negacionistas* (CDH, 2011: párr. 49), insultantes y denigrantes o, incluso, de difamación o calumnia no pueden considerarse de entrada como discurso de

odio. Esto es así porque la naturaleza de la “ofensa” es subjetiva y podría dar lugar a que los Estados coarten arbitrariamente algunos puntos de vista.

Por su parte, las expresiones no pueden restringirse con base en alegatos de blasfemia o difamación religiosa. El DIDH defiende personas, no conceptos abstractos, como lo son la religión o el sistema de creencias. Las restricciones debidas a blasfemia se utilizan para prevenir y castigar expresiones de las minorías o puntos de vista controvertidos, inhibiendo el debate abierto y franco. También se usan para silenciar expresiones de minorías religiosas o ateas.

Por otro lado, algunas “leyes de la memoria histórica”, que buscan prevenir la repetición de atrocidades, prohíben aquellas expresiones que niegan la ocurrencia de hechos relacionados con persecuciones graves, genocidio u otras violaciones al derecho internacional humanitario.¹¹ Sin embargo, la criminalización permite a los negacionistas ganar “mártires” o “celebridades”; puede aportarles oportunidades que ellos mismos buscan para difundir sus ideas y acaparar grandes audiencias. Por ello, Article 19 considera que las afirmaciones sobre la verdad se establecen de manera más fiable mediante un sólido debate e investigación.

También hay Estados que explotan con regularidad la etiqueta del discurso de odio para desacreditar o incluso prohibir expresiones críticas en su contra o a sus símbolos (como banderas y emblemas). Algunas leyes nacionales prohíben expresamente “ultrajar”,¹² “insultar” o “denigrar” a funcionarios o institu-

¹¹ Por ejemplo, el TEDH explicó que los reclamos de “pluralismo, tolerancia y amplitud mental” en una sociedad democrática eran tales que “los debates en materias históricas deben permitirse, a pesar de las memorias de sufrimiento que pueda evocar y del papel controvertido del régimen de Vichy en el holocausto nazi” (TEDH, 1998b: párr. 55).

¹² En México, por ejemplo, se prevén los tipos penales de ultrajes contra la autoridad en 26 entidades de la república. En el caso de la Ciudad de México, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ya declaró la inconstitucionalidad de este delito por su vaguedad e imprecisión (SCJN, 2016), mientras que en el Código Penal Federal se tipifican las conductas de “ultrajes contra las insignias

ciones estatales y, de manera más ambigua, prohíben la “sedición” o cualquier expresión en contra de la “unidad nacional” o la “armonía nacional” (CIDH, 1994: títulos III y IV).

Aunque la libertad de expresión puede limitarse para proteger la “seguridad nacional” o el “orden público”, estas bases no se pueden explotar para suprimir la crítica o la disidencia, para proteger de la vergüenza o para ocultar las faltas de quienes detentan el poder (Article 19, 1996: ppio. 2, y CDH, 2011: párr. 38).

Por último, el concepto de *difamación* o *calumnia* a veces se confunde con discurso de odio. Sin embargo, las leyes de difamación por lo general apuntan a proteger la reputación de los individuos. La difamación no requiere que un individuo muestre ninguna “incitación al odio”, y ésta es la razón por la que debe distinguirse del discurso del odio.

Restringir el discurso de odio

A lo largo del presente texto hemos visto que si bien hay discursos de odio prohibidos, existen otros tipos de discursos de odio, esto es, el que podría prohibirse o aquel que es legítimo. Tales valoraciones, cabe reiterar, deben realizarse de acuerdo con las circunstancias de cada caso.

Luego entonces, para la prohibición es necesario reconocer:

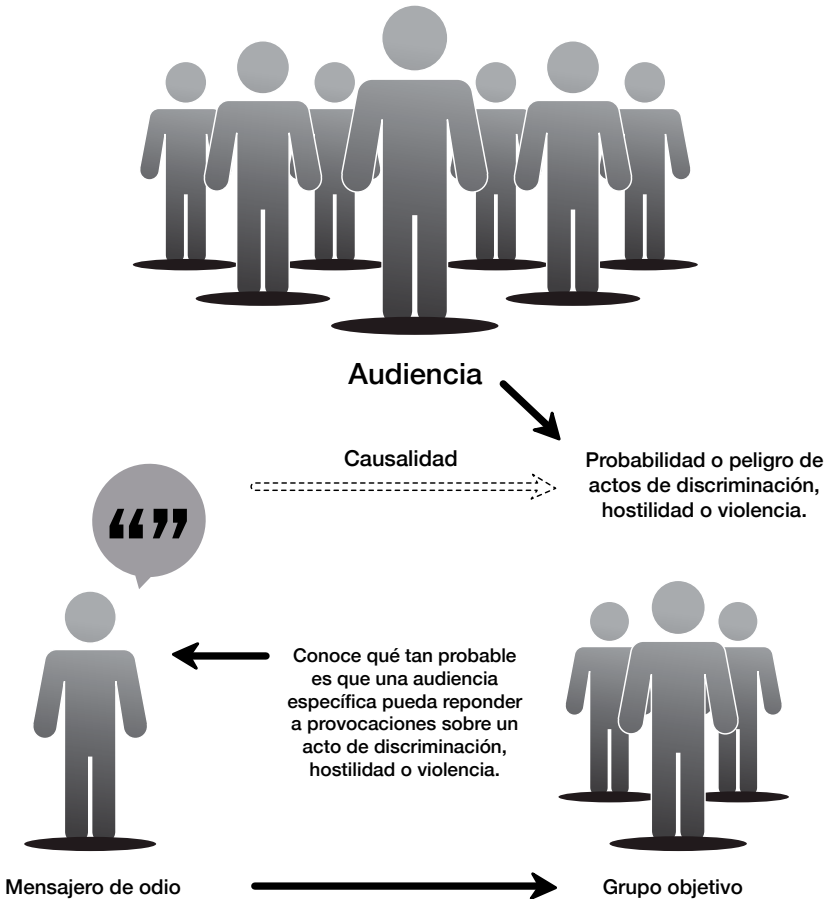
- › *La conducta del orador.* El orador debe dirigirse a una audiencia y su expresión ha de incluir los siguientes elementos:
 - » Defensa del odio hacia un grupo protegido basado en las características que se protegen.
 - » Constituir incitación a la discriminación, hostilidad o violencia.

- › *La intención del orador.* El orador debe tener la intención específica de:

nacionales” (Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, 2017: arts. 191 y 192).

- » Vincularse con la defensa del odio discriminatorio o bien
 - » Intención o conocimiento de la probabilidad de que la audiencia se vea incitada a la discriminación, hostilidad o violencia.
- › *Un peligro probable e inminente* de que la audiencia se vea realmente incitada a un acto proscrito, como consecuencia de la defensa del odio

Figura 3. El mensajero del odio, la audiencia y el destinatario.



Fuente: Article 19 (2015).

Ahora bien, la incitación implica una relación triangular entre tres actores principales: el “orador del odio”, que defiende el odio discriminatorio ante una audiencia determinada; el público, que puede participar en actos de discriminación, hostilidad o violencia, y el grupo destinatario, contra quien podrían perpetrarse tales actos.

El test de seis partes para restringir el discurso de odio

Article 19 propone que todos los casos sobre el tema sean evaluados utilizando una prueba uniforme y robusta para determinar la incitación y la gravedad del discurso. Dicha prueba consiste en la valoración de todos los elementos que a continuación se explican:

1. *Contexto de la expresión.* Éste puede tener relación directa con la intención del emisor y/o con la posibilidad de que realmente ocurra la conducta prohibida (discriminación, hostilidad o violencia). Todo análisis del contexto debe colocar los temas clave y los elementos del discurso en el ámbito social y político predominante en el momento en que el discurso haya sido emitido y difundido.
2. *Emisor/proponente de la expresión.* La posición del emisor y su autoridad o influencia sobre la audiencia es crucial. Deben tenerse consideraciones especiales cuando el hablante sea un político o un miembro prominente de un partido político, funcionarios públicos o personas de estatus similar (por ejemplo, maestros o líderes religiosos),¹³ debido a la mayor atención e influencia que ejercen sobre los demás.

¹³Sobre miembros de partidos, véase TEDH (2009: párr. 77), *Féret v. Bélgica*, un caso emblemático del estatus especial del que gozan maestras/os y académicas/os en estos casos. Véase también el caso *Malcolm Ross v. Canadá*, que trataba de afirmaciones en contra de personas de fe judía y en el cual el Comité de Derechos Humanos tomó en consideración el hecho de que el autor era un

3. *Intención del emisor/proponente de la expresión de incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia.* El discurso, al ser considerado en su totalidad, aparece desde un punto de vista objetivo cuyo propósito es la propagación de ideas y opiniones racistas, discriminatorias u hostiles (CERD, 1994: párr. 31). Por ello, deben tomarse en cuenta el lenguaje utilizado por el emisor,¹⁴ los objetivos planteados,¹⁵ así como la escala y repetición de la comunicación.

docente. El Comité remarcó que los deberes y responsabilidades especiales que conlleva el ejercicio del derecho a la libertad de expresión “son de particular relevancia dentro del sistema educativo, especialmente en cuanto la enseñanza de jóvenes alumnos”; la influencia ejercida por maestros y maestras de escuela puede justificar restricciones a fin de asegurar que los sistemas educativos no otorguen legitimidad a la expresión de opiniones que son discriminatorias (CDH, 2000: párr.11.6).

¹⁴ Véase, *Mugesera v. Canadá*, un caso relativo a la orden de deportación de Léon Mugesera, un político ruandés, debido a que incitó al odio, además de ser sospechoso de haber cometido crímenes contra la humanidad por su supuesta participación en el genocidio de Ruanda. La Corte Suprema de Canadá confirmó que un “deseo” del “mensaje de fomentar el odio” podrá usualmente inferirse de las afirmaciones hechas y que su contenido debe ser “más que ‘simple respaldo o fomento’” (Corte Suprema de Canadá, Ministerio de Ciudadanía e Inmigración, 2005.)

¹⁵ El TEDH examinó una demanda iniciada por un nacional turco de origen romaní contra tres publicaciones financiadas por el gobierno (un libro y dos diccionarios) que incluían comentarios y expresiones que reflejaban un sentimiento anti-romaní. El demandante sostenía que las tres publicaciones contenían pasajes que “humillaban a los gitanos”, ya que los describían como personas involucradas en actividades criminales, tales como vivir del “carterismo, el robo y la venta de narcóticos”. El diccionario ofrecía distintos significados de la palabra *gitano*: entre otros, afirmaba que su significado era “miserable” y ofrecía más definiciones de expresiones relativas a los gitanos, tales como *dinero gitano* o *rosa gitano*. El Tribunal Europeo observó que en varias partes del libro en cuestión, “el autor enfatizaba de manera clara que su intención era iluminar el mundo desconocido de la comunidad romaní en Turquía, cuyos miembros habían sido perseguidos y desterrados mediante observaciones ofensivas basadas, en su mayoría, en prejuicios”. El Tribunal Europeo concluyó que “ante la ausencia de cualquier prueba que justifique la conclusión de que las afirmaciones del autor no eran sinceras”, y ya que “había invertido esfuerzo en su trabajo”, el autor no estaba “impulsado por intenciones racistas”. Como fuera ya señalado, el Tribunal Europeo también resaltó el hecho de que la expresión en cuestión había sido realizada en el contexto de un trabajo académico (TEDH, 2012).

4. *Contenido de la expresión.* En este punto hay que determinar si lo que se dijo es relevante, incluyendo la forma y el estilo de la expresión; si ésta llama —directa o indirectamente— a la discriminación, la hostilidad o la violencia; la naturaleza de los argumentos desplegados y el equilibrio entre éstos. La posibilidad de que la audiencia comprenda el contenido de la expresión es particularmente importante, en especial cuando la incitación puede ser indirecta. Las normas internacionales han reconocido que ciertas formas de expresión ofrecen “poco margen para restricciones” (TEDH, 2006: párr. 68), en particular la expresión artística,¹⁶ el discurso de interés público,¹⁷ el discurso académico y la investigación,¹⁸ las declaraciones de hechos y los juicios de valor.¹⁹

¹⁶ Véase la sentencia del TEDH (2007: párr. 33) en *Vereinigung Bildener Künstler v. Austria*. En este caso, el TEDH sostuvo que una medida cautelar que le impedía a una galería de arte, sin ningún límite temporal o espacial, exhibir una pintura era una interferencia desproporcionada en relación con sus derechos a la libertad de expresión. La pintura que representaba una caricatura de varias personas fue considerada por el tribunal como una forma de sátira y de comentario social, que tenía el propósito de provocar debate.

¹⁷ Por ejemplo, en el caso *Erbakan c. Turquía*, el TEDH (2006: párr. 68) falló que la sanción impuesta al demandante como resultado de un discurso público que hiciera durante la campaña electoral municipal violaba su derecho a la libertad de expresión. El Tribunal resaltó que la “libertad de expresión en el contexto del debate político” merecía “la más alta importancia” y que el “discurso político no debía ser restringido sin razones imperiosas”.

¹⁸ Por ejemplo, en *Lehideux & Isorni c. Francia*, el TEDH (1998b: párr. 55) explicó que los reclamos de “pluralismo, tolerancia y amplitud mental” en una sociedad democrática eran tales, que los debates en materias históricas deben ser permitidos, a pesar de las memorias de sufrimiento que pueda evocar y el rol controversial del régimen de Vichy en el holocausto nazi”. También en *Aksu v. Turquía*, el TEDH (2012) evaluó los pasajes impugnados de una publicación considerada ofensiva para la comunidad romaní, no en soledad, sino en el contexto del libro en su totalidad, y tomó “en cuenta el método de investigación utilizado por el autor de la publicación”. En particular, el tribunal observó que el autor explicaba que había recogido información de miembros de la comunidad romaní, de las autoridades locales y la policía. También afirmaba que había vivido con la comunidad romaní para observar su estilo de vida de acuerdo con principios científicos de observación.

¹⁹ Por ejemplo, en *Incal v. Turquía*, el TEDH (1998a: párr. 50) decidió que el caso no llegaba a ser incitación porque el panfleto impugnado exponía “eventos

5. *Alcance y magnitud de la expresión (incluyendo su naturaleza pública, su audiencia y los medios de difusión).* El análisis debe examinar la naturaleza pública de la expresión,²⁰ los medios de expresión y la intensidad o magnitud de la expresión en términos de su frecuencia o volumen.

6. *Probabilidad de que la acción incitada ocurra, incluyendo su inminencia.* Debe haber una probabilidad razonable de que la discriminación, la hostilidad o la violencia ocurran como consecuencia directa de la expresión, pero el resultado prohibido como tal no tiene que ocurrir realmente. La ocurrencia real de un daño puede considerarse una circunstancia agravante en las causas penales.²¹

Para Article 19, al igual que para la Relatoría de Libertad de Expresión de las Naciones Unidas, este paso en el test debe considerar la inminencia de que los actos propugnados ocurran (ONU, 2012: párr. 45, inciso f).

reales que eran de algún interés para la gente”, es decir, ciertas medidas administrativas y municipales tomadas por las autoridades, en particular en contra de vendedores callejeros en la ciudad de Izmir.

²⁰ Article 19 sugiere que esto incluya la consideración de cuestiones tales como si la declaración o comunicación fue distribuida en un ambiente restringido o si fue ampliamente accesible al público en general; si se hizo en un lugar cerrado, accesible por boleto, o en un lugar público y expuesto; si la comunicación se dirigía a un público no específico (público en general) o si el discurso fue dirigido a un número de individuos en un lugar público, y si el discurso fue dirigido a los miembros del público en general.

²¹ Los criterios para evaluar la probabilidad o riesgo de que ocurran hechos de discriminación, hostilidad o violencia deberán señalarse caso por caso. Sin embargo, los tribunales pueden considerar criterios incluyendo los siguientes: a) El discurso, ¿fue entendido por su audiencia como un llamado a realizar actos de discriminación, violencia u hostilidad? b) El emisor, ¿fue capaz de influir a la audiencia? c) La audiencia, ¿tenía los medios para llevar a cabo la acción a la que fue exhortada y cometer los actos de discriminación, violencia u hostilidad? d) El grupo víctima, ¿había sufrido o había sido objeto reciente de discriminación, violencia u hostilidad?

Revisar los casos utilizando un test de estas características aseguraría que los Estados no recurran frecuentemente o de manera arbitraria a este concepto para restringir de manera injustificada la libertad de expresión.

La falta de mecanismos de interpretación que permitan identificar el discurso de odio prohibido ha hecho que las autoridades y, en ocasiones, la sociedad misma, como ocurre en México, restrinjan o hagan un llamado a restringir la libertad de expresión. De esta manera, y con la intención de dar mayor claridad sobre todo lo aquí expuesto, presentamos un somero análisis de dos casos representativos.

Análisis de casos en el contexto mexicano

Caso Prida Huerta vs. Núñez Quiroz

En la nota “El ridículo periodístico del siglo”, Enrique Núñez Quiroz, columnista del diario *Intolerancia* (12 de agosto de 2009) del estado de Puebla, lanzó algunos calificativos en contra de quienes trabajaban en el diario *Síntesis*, propiedad de Armando Prida Huerta. Entre las expresiones vertidas en la columna de Núñez Quiroz encontramos que acusaba a Prida Huerta de utilizar “columnas viejas, libros pagados, escritores pagados y columnistas maricones”. Además, enfatizó sobre “los atributos que no debe tener un columnista: ser lambiscón, inútil y puñal”. Poco importó que las expresiones no fueran dirigidas contra su persona, pues Prida Huerta decidió demandar por daño moral a Núñez Quiroz.

De esta manera, en una votación cerrada de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn), se decidió que el uso de palabras como *maricón* y *puñal* son impertinentes y discriminatorias al ser innecesarias en una crítica mutua entre periodistas.

Para analizar el caso, iniciamos con una pregunta clave: el demandante, ¿buscaba reivindicar los derechos de la comunidad

LGBTIQ en su demanda? Tras un análisis del caso, Article 19 considera que quien demandó lo hizo porque consideró que todas las expresiones (entre ellas las tildadas de homófobas), le causaban un menoscabo a su honor.²² La Primera Sala resolvió más allá de lo solicitado por la parte actora y discurrió sobre una serie de elementos que no habían pasado por la cabeza de quien ejerció la acción legal, restringiendo así la libertad de expresión de Núñez Quiroz.²³

Al estudiar el fondo del asunto, la decisión de la Corte se basó en una argumentación poco clara, en la cual pasó de un momento a otro del discurso “absolutamente vejatorio” al discriminatorio y, de ahí, sin chistar, al “discurso de odio”. De la misma manera, calificó el discurso como “completamente impertinente para expresar opiniones o informaciones” bajo el criterio de “utilidad funcional”.²⁴

Al respecto, parece paradójico que se considere lesionada la reputación de una persona por usar ciertos términos a los que la propia parte accionante les confirió una carga negativa.²⁵ Otra

²² Armando Prida promovió, el 13 de agosto de 2010, un juicio ordinario civil en contra de Enrique Núñez, mediante el cual solicitó la declaración de que la nota indicada fue ilícita, al contener graves imputaciones falsas, así como acusaciones sin fundamento alguno, dolosas por externar una aversión que a su juicio le provocó un daño en sus sentimientos, decoro, honor, imagen pública, buena fama y reputación, por lo que pidió una indemnización económica, así como la publicación de la sentencia que en su caso se emitiera. A consideración de Prida Huerta, se le ocasionó un daño en la reputación que ha ido construyendo a lo largo del tiempo gracias a su carrera como periodista, que le ha merecido reconocimiento tanto en el ámbito nacional como en el internacional, ya que el demandado ejerció de forma excesiva y lesiva su libertad de expresión, al haber difundido información a sabiendas de su falsedad, de lo cual se desprendería un claro ánimo de dañar.

²³ Esto lo resaltó en su voto disidente el ministro Alfredo Gutiérrez Ortiz Mena al afirmar que “el objeto del presente proceso ha sido, desde sus orígenes, la integralidad de la columna mencionada y no sólo ciertas expresiones”.

²⁴ Esto significa que su inclusión en el mensaje era necesaria para reforzar la tesis crítica sostenida por las ideas y opiniones correspondientes, pues en caso contrario, éstas resultarían impertinentes, ante lo cual se encontraría satisfecho el segundo requisito en comento (Tribunal Constitucional de España, 1990).

²⁵ En ningún momento, Prida Huerta caracterizó el discurso de su contraparte como discriminatorio. De hecho, la litis se centró en la colisión entre

veta de análisis es que quizás la Corte trató de construir un concepto jurídico de “honor colectivo”.²⁶

La Corte emitió un juicio lapidario en este sentido, pues consideró “absurdo” que una expresión no dirigida en forma absolutamente directa a un destinatario en concreto, por ese sólo hecho “se encontraría excluida de cualquier tipo de control jurisdiccional”.

Asimismo, si bien la Corte definió con claridad el discurso como “absolutamente vejatorio”, refirió su “utilidad funcional” y lo calificó de “discurso homófobo”, sin establecer con precisión los parámetros conceptuales sobre discurso de odio y/o discurso discriminatorio, mucho menos sobre la relación del discurso con la “incitación a la hostilidad, violencia o discriminación”, retomando así las diferencias de grado, intensidad y finalidad que ya señalamos anteriormente.

De esta manera, la Corte omitió considerar que, para ser discriminatorio o de incitación al odio, es necesario analizar el discurso bajo ciertos criterios.

1. *El contexto.* En el caso que nos ocupa, la expresión se dio en un contexto de crítica entre periodistas de dos medios de comunicación del estado de Puebla. En este sentido, le asiste la razón al Tribunal Colegiado que en principio amparó al demandado cuando señala el carácter de éstos como personas públicas.

los derechos de libertad de expresión y el honor, y versó sobre la aplicación o no del sistema dual de protección en el debate público entre dos periodistas, que a juicio del demandado (y del Tribunal Colegiado que falló a su favor en el amparo directo) son dos personas con proyección pública, cuya labor es el periodismo, debatiendo en sus columnas de opinión, por lo cual el umbral de protección del derecho al honor y reputación es menor.

²⁶ La Primera Sala de la SCJN advirtió que: “debe señalarse que éstas no sólo se pueden presentar cuando hacen referencia a una persona en concreto, sino que es factible que las mismas se refieran a una colectividad o grupo reconocible y, por tanto, trasciendan a sus miembros o componentes, siempre y cuando éstos sean identificables como individuos dentro de la colectividad” (SCJN, 2013a: 39-40). Al respecto véase, Tribunal Constitucional de España (1991).

De la misma manera, la Corte omitió hacer un análisis de contexto más amplio, con el cual podría establecerse la existencia de discriminación histórica contra la comunidad LGBTQ, la historia de violencia contra estos colectivos en el país, así como la violencia institucional traducida en su invisibilización legal. En este aspecto, el Máximo Tribunal ha tenido un papel protagónico para la protección y garantía de los derechos de la comunidad LGBTQ con la declaración de inconstitucionalidad de aquellas provisiones de los códigos civiles locales que excluyen el matrimonio igualitario.

Por otro lado, la Corte tuvo la oportunidad de revisar el contexto del ejercicio de la libertad de expresión, mismo que en el momento de la discusión ya alcanzaba niveles de violencia y censura alarmantes. Al día de hoy, Article 19 ha registrado más de 2000 agresiones contra la prensa en México en lo que corre del siglo XXI.

2. *La calidad del emisor (personaje público o no)*. El emisor es un periodista que a través de su columna de opinión ofendió, utilizando diversos calificativos, a los periodistas de otro medio de comunicación. Si bien, en razón de su labor, es una persona pública, el destinatario del discurso es también otra persona pública (periodista), y por lo tanto ambos se encontraban en igualdad de condiciones. Aquí es importante señalar que no tenían ninguna relación “de autoridad” frente a la audiencia y que no era a ésta a quien se dirigía el discurso. Más bien se expuso ante la audiencia, de manera estridente y perturbadora, un pleito entre dos personas.
3. *La intención*. De la lectura de la columna de opinión no puede advertirse que Núñez Quiroz tuviera la intención —explícita o implícita— de incitar a la hostilidad, a la violencia o discriminación contra la comunidad LGBTQ, o bien que a través del uso de las palabras *puñal* y *maricón* se buscara que los lectores actuaran en contra de esta colectividad.

En este sentido, la propia SCJN señala, en la sentencia que analizamos, que “[l]os discursos del odio van más allá de la mera expresión de una idea o una opinión, por el contrario, resultan una acción expresiva *finalista*. Los discursos del odio tienden a generar un clima de discriminación y violencia hacia las víctimas entre el público receptor, creando espacios de impunidad para las conductas violentas” (SCJN, 2012: 46, cursivas nuestras).

De este modo, la Corte no consideró los objetivos del emisor del mensaje, así como la escala y repetición de la comunicación.

4. *El contenido del discurso.* En el caso particular de la expresión no puede afirmarse que Núñez Quiroz hubiere tenido la intención de incitar al odio o la discriminación de la comunidad LGBTIQ al utilizar las palabras *puñal* y *maricón*. Además, la columna está dirigida a otro periodista para que éste la leyera, más que para que los lectores actuaran en contra de la comunidad históricamente discriminada.

En este punto, llama la atención que la Corte se hubiere apartado del estándar fijado en el caso de *Letras Libres vs. La Jornada* (SCJN, 2011), donde afirmó que en ocasiones no es posible diferenciar los hechos (susceptibles de prueba) de las opiniones (juicios de valor) y, en consecuencia, debería predominar la naturaleza de la libertad de opinión. Además, señaló que la Constitución no prohíbe “expresiones inusuales, alternativas, indecentes, escandalosas, excéntricas o simplemente contrarias a las creencias y posturas mayoritarias”, y que “sin importar lo pernicioso que pueda parecer una opinión, su valor constitucional no depende de la conciencia de jueces y tribunales, sino de su competencia con otras ideas en lo que se ha denominado el mercado de las ideas” (SCJN, 2013b: 540).

5. *La magnitud y grado de impacto.* En el amparo directo 28/2010 (*Letras Libres vs. La Jornada*), la Corte sostuvo que “cuando nos encontremos frente a una relación simétrica entre dos medios de comunicación, es necesari-

rio sostener que los dos contendientes tienen un mayor margen de libertad para la emisión de opiniones”. Esto implica que los medios de comunicación escritos, a diferencia de los simples particulares, “pueden refutar desde sus páginas las opiniones con las que no comulgan”. Por lo tanto, las expresiones entre dos medios de comunicación en un contexto de discusión se encuentran especialmente tuteladas bajo lo que se conoce como el sistema dual de protección.

6. *La probabilidad real de producir un daño en los derechos de ciertos grupos o personas.* En el caso concreto que nos ocupa, no puede decirse que el discurso fue entendido por su audiencia como un llamado a realizar actos de discriminación, violencia u hostilidad y, en caso de haberlo sido, no puede afirmarse que el emisor haya sido capaz de influir a la audiencia para cometer un daño en contra de la comunidad LGBTIQ.

Tal como lo ha señalado la CIDH “[l]a representación negativa o derogatoria, y otras expresiones que estigmatizan a las personas LGBTI, sin duda son ofensivas y dolorosas, y además aumentan su marginalización, el estigma e inseguridad general. No obstante [...] la prohibición jurídica de este tipo de discurso no eliminará el estigma, el prejuicio y el odio profundamente arraigados en las sociedades de América” (CIDH, 2015: párr. 21).

Una sentencia como ésta provoca que los umbrales para acudir ante un juez se reduzcan al mínimo. Con este criterio, basta que una persona se sienta ofendida, para iniciar un proceso legal que podría ocasionar que la prensa se retraiga. Ello podría tener, como lo han señalado diversos organismos internacionales, un efecto inhibitorio en el libre flujo de ideas.

Caso Gerardo Ortiz

El 17 de julio de 2016, el cantante de música regional Gerardo Ortiz fue detenido y trasladado a un penal de alta seguridad por la presunta comisión de apología del feminicidio²⁷ tras la publicación y grabación de un video intitulado *Fuiste mía*. Horas después, el cantante pagó una caución de 50 000 pesos para recuperar su libertad. Tres días después, el mismo juez del estado de Jalisco dictó auto de formal prisión tras considerar que existían elementos suficientes para acreditar los hechos.

Una vez más, utilizaremos el test de seis pasos para analizar el presente caso.

- 1). *Contexto*. El video es una muestra perturbadora de la realidad a la que se enfrenta el país. El mensaje se da en un contexto en el que, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), entre 2013 y 2015, un total de 6500 mujeres fueron asesinadas en el país, 50% más que en el periodo de 2007 a 2009. La mayoría de estos crímenes permanecen en la impunidad. Por su parte, el estado de Jalisco se ubica en los primeros lugares en feminicidios. Según el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio, en los últimos seis años éstos se triplicaron en ese estado, al pasar de 58 en 2009 a 150 en 2015 (Melgoza, 2016).
- 2). *Calidad del emisor*. Es claro que el cantante es un personaje público que puede alcanzar cierto nivel de influencia sobre su audiencia debido a su calidad de artista de música popular mexicana.

²⁷ La apología del delito está prevista en el artículo 142 del Código Penal del Estado de Jalisco (Gobierno del Estado de Jalisco, 2017), que refiere lo siguiente: “*Se impondrán de uno a seis meses de prisión al que provoque públicamente a cometer algún delito o haga apología de éste o de algún vicio, si el delito no se ejecutare; si se ejecuta, se aplicará al provocador la sanción que le corresponda por su participación en el delito cometido*”.

- 3). *Intención.* Si bien en el video se exhiben escenas claras de violencia contra una mujer, no consta un llamado explícito o convocatoria hacia la gente para generar violencia o cometer delitos que puedan verificarse de manera real, objetiva y sin lugar a dudas.
- 4). *Contenido.* Es cierto que mediante el video —expresión artística audiovisual— se normaliza la violencia contra las mujeres y se generan estereotipos. Luego entonces tenemos un caso en que el discurso es perturbador, pues el video es la muestra de un contexto de violencia contra las mujeres donde actos como los que se reproducen en *Fuiste mía* gozan de total impunidad. Para tal efecto, valdría la pena que se analizara en sede judicial si implícitamente se hace un llamado a la audiencia a ver a las mujeres “como un peligro”. Lo que es cierto es que expone una visión de superioridad de la masculinidad.

En este marco, es necesario rescatar que se trata de una expresión artística, misma que goza de protección especial en el derecho a la libertad de expresión. No podemos perder de vista que las expresiones artísticas (muchas veces) buscan provocar sentimientos fuertes en las audiencias, sin que ello suponga la incitación a la violencia. Por ello, los estudios de estos casos requieren particular cuidado.

- 5). *Magnitud y grado de impacto.* El video en cuestión tiene un alcance muy amplio (hasta hoy más de 10 millones de vistas) y se difunde continuamente a través de YouTube y canales de televisión.
- 6). *La probabilidad real de producir un daño en los derechos de ciertos grupos o personas.* No se acredita *prima facie*, de manera real y objetiva, un nexo causal entre el mensaje emitido y su ejecución, ya sea potencial o material, por lo que no podemos hablar de que el mensaje en el video sea

suficiente para causar un daño, como lo es el feminicidio. Este análisis es relevante desde el punto de vista jurídico-penal en tanto no se acredita la intención de causar un daño contra las mujeres ni la probabilidad inminente de que esto suceda. Es decir, no se puede asegurar que el video en sí es la causa de la alza en feminicidios en México.

Si bien es cierto que para Article 19 el discurso plasmado en el video no supera la prueba de seis pasos en cuanto al contenido del mensaje, alcance y magnitud del mismo, así como por la calidad del emisor, también lo es que del mensaje como tal no se advierte que haya intencionalidad de Gerardo Ortiz de provocar o defender el odio, la discriminación, la violencia o la hostilidad, ni mucho menos se puede asegurar que un daño inminente y probable pueda generarse después de la recepción del discurso.

Desde la perspectiva de Article 19, el discurso en el video de Gerardo Ortiz se catalogaría como un “discurso perturbador o chocante”, que causa preocupación, pero debe ser tratado con medidas alternativas que abran una discusión sobre la violencia feminicida y los nulos resultados del Estado mexicano para atacarla y erradicarla.

Es decir, no hay en el discurso tal gravedad que amerite su prohibición o restricción, pero sí es suficiente para pensar en medidas alternativas que ataquen el síntoma del prejuicio y los estereotipos. La duda que deja un “discurso ofensivo” como éste es, ¿qué tipo de medidas deben aplicarse? Para estos efectos hay que pensar en la proporcionalidad y necesidad de las sanciones.

Para Article 19, la investigación, prevención, combate y sanción de la violencia contra las mujeres, siendo los asesinatos su expresión más grave, deben formar parte de una política sólida e integral del Estado. En este sentido, los estereotipos sexistas y la normalización de la violencia contra las mujeres deben atacarse mediante campañas de información del Estado, acompañadas de una voluntad férrea de las autoridades dirigida a castigar a los perpetradores de la violencia contra las mujeres. Sin embargo, una res-

puesta sancionadora por efectos vinculados a la libertad de expresión debe ser congruente con la reparación social del daño, además de tomar en cuenta la gravedad del delito y la magnitud del efecto, sin que la vía penal sea la alternativa para resarcir dicho daño.

De esta manera, el gobierno de Jalisco buscó una pena basada en la exposición pública, con intenciones políticas para generar un mensaje de progresividad y justicia, sin que por otra parte las causas de la violencia contra las mujeres sean atendidas de manera integral.

La criminalización de Gerardo Ortiz por la publicación del video *Fuiste mía* se considera una salida fácil que termina por restringir derechos humanos y el ejercicio de la libertad de expresión. A esto también se le ha denominado *demagogia punitiva*.²⁸

Conclusiones

Las respuestas al discurso de odio deben estar relacionadas con medidas que ataquen la intolerancia y los prejuicios que le dan pauta.

El Estado debe garantizar un ambiente en el que se ejerzan los derechos a la libertad de expresión e igualdad a través de las siguientes medidas:

- › Derogación de las normas que limitan la libertad de expresión.
- › Combate a la impunidad de los ataques contra voces independientes y críticas.
- › Transparencia de los asuntos públicos.

Los Estados deben también velar por que el derecho a la libertad de expresión esté plenamente protegido en el ámbito digital. Las tecnologías de la información son un medio crucial para todas las personas, pero en particular para que quienes pertenecen a minorías y grupos marginados aprendan, desarrollen y busquen apoyo sobre su identidad y temas relacionados, constru-

²⁸ Este término ha sido utilizado por juristas como Luigi Ferrajoli y Eugenio Zaffaroni. Para mayor información al respecto, véase Zamora-Acevedo (2013).

yan comunidades con otros y hablen y construyan una oposición a la intolerancia y al discurso de odio.

Además de lo anterior, es necesario asegurar la máxima protección del derecho a la igualdad y la no discriminación.

Por otro lado, cuando hablamos de medidas positivas para combatir el discurso de odio, hacemos referencia a la obligación del funcionariado público de reconocer y hablar en contra de la intolerancia y la discriminación, incluido el discurso de odio. Para ello, es necesario reconocer la conducta *per se*, pero también el prejuicio del que emana este tipo de discurso; expresar empatía y apoyo a los receptores del discurso y reprochar el daño que le causa a toda la sociedad (ONU, 2012: párr. 65). En este sentido, es positivo que se considere la elaboración de códigos de ética para el funcionariado público en las diversas instituciones del Estado. Sumado a esto, se requieren entrenamientos adecuados para estas personas de manera que reconozcan la naturaleza y el impacto de la discriminación y estén comprometidas con los principios de igualdad. Además, todos los Estados deben prever la imposición de medidas disciplinarias para aquellos funcionarios y funcionarias que profieran discursos de odio (ONU, 2012: párr. 67). Aunado a lo anterior, debe promoverse el pluralismo mediático. Las campañas educativas y la información pública son esenciales para combatir estereotipos negativos y la discriminación.²⁹

Por último, los Estados pueden desempeñar un papel importante en el reconocimiento oficial y público del impacto y legado de incidentes o problemas sistémicos de discriminación o violencia, así como en señalar simbólicamente ciertos eventos que habría que superar y asegurar la reparación de los incidentes respectivos. Esto suele hacerse dedicando sitios públicos, tales como monumentos y museos, así como mediante esfuerzos más amplios para ayudar a las personas a aceptar y comprender lo que ha sucedido. La sociedad tiene también un papel relevante que desempeñar: su respuesta es determinante para contrarrestar el discurso de odio.

²⁹ Véase, *mutatis mutandi*, el Plan de Acción de Rabat (Consejo de Derechos Humanos, 2013).

Bibliografía

- ALCÁ CER GUIRAO, RAFAEL (2012). Discurso del odio y discurso político: en defensa de los intolerantes. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 14(2), 1–32. Recuperado de <<http://criminet.ugr.es/recpc/14/recpc14-02.pdf>>.
- ARTICLE 19 (1996). *Principios de Johannesburgo sobre la seguridad nacional, la libertad de expresión y el acceso a la información* (noviembre 1996). Londres: Article 19.
- ARTICLE 19 (2000). *Leyes que protegen la reputación. Principios de libertad de expresión y de protección de la reputación*. Londres: Article 19.
- ARTICLE 19 (2009). *Principios de Camden sobre libertad de expresión e igualdad*. Londres: Article 19.
- ARTICLE 19 (2012). *Prohibiting incitement to discrimination, hostility or violence*. Policy Brief. Londres: Article 19.
- ARTICLE 19 (2015). *'Hate speech' explained. A toolkit*. Londres: Article 19.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, CIDH (1994). *Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 1994*, OEA/Ser. L/V/II.88. doc., 9 rev., 17 de febrero de 1995.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, CIDH (2015). *Informe anual 2015*. Aprobado el 12 de noviembre de 2015. Washington, D. C.: Organización de los Estados Americanos. Recuperado de <<http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2015/indice.asp>>.
- COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS, CDH (2000). *Malcolm Ross v. Canadá*, Comunicación N° 736/1997, 18 de octubre de 2000.
- COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS, CDH (2011). *Observación General N° 34, Artículo 19, Libertad de opinión y libertad de expresión*, CCPR/C/GC/34, 12 de septiembre de 2011.
- COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL, CERD (1993). *Recomendación General No. 15, Relativa al artículo 4 de la Convención*, 42° periodo de sesiones, A/48/18.

- COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL, CERD (1994), *Jersild v. Dinamarca*, N° 15890/89, 23 de septiembre de 1994.
- COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL, CERD (2013). *Recomendación General No. 35, La lucha contra el discurso de odio*, CERD/C/GC/35, 26 de septiembre de 2013.
- CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS (2013). Apéndice: Plan de Acción de Rabat sobre la prohibición de la apología del odio nacional, racial o religioso que constituye incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia En *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos acerca de los talleres de expertos sobre la prohibición de la incitación al odio nacional, racial o religioso*, 22° periodo de sesiones, A/HRC/22/17/Add.4, 11 de enero de 2013.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, CORTE IDH (2005). *Caso Palamara Iribarne vs. Chile*, sentencia de 22 de noviembre de 2005, Serie C No.135, párr. 79.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, CORTE IDH (2008). *Caso Eduardo Kimel vs. Argentina*, sentencia de 2 de mayo de 2008, Serie C No. 177.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, CORTE IDH (2009). *Caso Perozo y otros vs. Venezuela*, Excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia de 28 de enero de 2009, Serie C No. 195.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, CORTE IDH (2012). *Caso Atala Riffo e Hijas vs. Chile*, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia de 24 de febrero de 2012, Serie C No. 239.
- CORTE SUPREMA DE CANADÁ, MINISTERIO DE CIUDADANÍA E INMIGRACIÓN (2005). *Mugesera v. Canadá*, 2 S.C.R. 91, 2005 SCC 39.
- GOBIERNO DE ESTADOS UNIDOS, CORTE SUPREMA (1969), *Brandenburg v. Ohio*, 395 U. S. 444, (1969).
- GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO (2017). Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Jalisco, Decreto Número 10985 del Congreso del estado. México.

- GOBIERNO DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS (2017). Código Penal Federal, *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 1931, texto vigente, última reforma publicada DOF 26-06-2017. Recuperado de <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpf.htm>>.
- MELGOZA, ALEJANDRO (2016). Se triplican feminicidios en Jalisco. *El Universal*, 22 de marzo. Recuperado de <<http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2016/03/22/se-triplican-femicidios-en-jalisco>>.
- MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA (2016). *Contra el discurso del odio en internet*. Madrid: Movimiento contra la Intolerancia, Ministerio de Empleo y Seguridad Social/ Fondo Europeo para la Integración.
- NÚÑEZ QUIROZ, ENRIQUE (2009). El ridículo periodístico del siglo (Columna Contracara), *Intolerancia*, 12 de agosto.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1965). *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* (ICERD). Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), de 21 de diciembre de 1965.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PDESC). Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1976). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, PIDCP. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1979). *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 34/180 de 18 de diciembre de 1979.

- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (1990). *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares*. Adoptada por la Asamblea General en su resolución 45/158, de 18 de diciembre de 1990.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (2000). *Malcolm Ross v. Canada*, Comunicación núm. 736/1997, U. N. Doc. CCPR/C/70/D/736/1997 (2000).
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (2006). *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Adoptada por la Asamblea General en su resolución 61/106, de 13 de diciembre de 2006.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU (2012). *Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión, Sr. Frank La Rue, presentado de conformidad con la resolución 16/4 del Consejo de Derechos Humanos, A/67/357*, Asamblea General, 7 de septiembre de 2012.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, OMS (2002). *World report on violence and health*. Ginebra: oms. Recuperado de http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/42495/1/9241545615_eng.pdf
- ORTIZ, GERARDO (2016). *Fuiste mía* (archivo de video). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=65uN9uxaf9k>
- SCHAUER, FREDERIK (1978). Fear, risk and First Amendment: Unraveling the chilling effect. *Boston University Law Review*, 58: 685–732.
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, SCJN (2011). Primera Sala, AD 28/2010 (caso *Letras Libres vs. La Jornada*), sesión del 23 de marzo de 2011.
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, SCJN (2013a). Primera Sala, ADR 2806/2012, 6 de marzo de 2013.
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, SCJN (2013b). Tesis: 1a./J. 32/2013 (10a.), *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, Tomo 1, abril de 2013.

- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, SCJN (2016). Tribunal, ADR 2255/2015 y ADR 4435/2015. 10 de marzo de 2016.
- TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DE ESPAÑA (1990). Sentencia nº 20/1990 de Tribunal Constitucional, Sala 1ª, 15 de febrero de 1990.
- TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DE ESPAÑA (1991). Sentencia nº 214/1991, Sala 1ª, 11 de noviembre de 1991.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (1976). *Sentencia del TEDH, Handyside vs. Gran Bretaña*, de 7 de diciembre de 1976.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (1998a). *Incal v. Turquía*, Demanda N° 22678/93, 9 de junio de 1998.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (1998b). *Lehideux & Isorni c. France*, Demanda N° 24662/94, Sentencia de 23 de septiembre de 1998.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (2004). *Gündüz v. Turquía*, Demanda N° 35071/97, Sentencia del 4 de diciembre de 2004.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (2006). *Erbakan c. Turquía*, Demanda N° 59405/00, de 6 de julio de 2006.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (2007). *Vereinigung Bildener Künstler v. Austria*, Demanda N° 68354/01, Sentencia de 25 de enero de 2007.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (2009). *Féret v. Bélgica*, Demanda N° 15615/07, Sentencia del 16 de julio de 2009.
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS, TEDH (2012). *Aksu v. Turquía*, N° 4149/04 y N° 41029/04, de 12 marzo de 2012.
- WEBER, ANNE (2009). *Manual on hate speech*. Leiden: Consejo de Europa / Martinus Nijhoff.
- ZAMORA-ACEVEDO, MIGUEL (2013). El discurso del populismo punitivo. *Acta Académica*, 53: 161–190.

La libertad de expresión ilimitada lleva al poder a los autócratas

Gustavo Ariel Kaufman

En una democracia constitucional, la libertad de expresión tiene como función y destino el desafiar al poder, pero también constituye un ejercicio del poder. Como *todo* poder, su ejercicio abusivo puede generar daños indeseados y, en casos extremos, insoportables.

El *poder* en sí no es ni bueno ni malo. Si la ética pudiese expresarse cromáticamente, diríamos que el poder es, previo a su ejercicio, incoloro. Con un cierto romanticismo, diríamos que el poder es la capacidad de realizar sus propios sueños en cualquier ámbito de la vida: personal, social, nacional, universal. El color del poder se lo dan las ideas concretas que albergan esos sueños: ¿Son de dignidad para todos o de supremacía de la raza? ¿De desarrollo industrial o de una sociedad agraria idílica? ¿De crecimiento económico o de crecimiento moral? ¿De una carrera exitosa o de vivir intensamente?

Esos sueños, cuando van más allá de la construcción de la propia individualidad, requieren convencer a los otros, asociarlos a nuestros sueños, que nuestros sueños también sean los suyos. Esos sueños se comparten y se realizan entre varios, entre muchos, entre multitudes. Para convencerlos, o para que los sueños de los unos y de los otros se discutan abiertamente, sin imposiciones basadas en la violencia o en la ignorancia de los demás, es imprescindible la libertad de expresión. Una democracia es un sistema de detención temporal y precaria del poder político obtenido mediante la confianza mayoritaria de los otros. La

libertad de expresión, en su variante política, es el medio que permite lograr esa confianza y hacer realidad la alternancia en el poder, promoviendo las acciones comunicativas que llevan, finalmente, al gobierno más consensual posible. Es el prolegómeno y el fundamento de la legitimidad del poder en las democracias constitucionales; sólo en estas últimas ella crea el poder, destruye el poder, sostiene y es sostenida por el poder.

Luego, la libertad de expresión no se agota en garantizar que el poder político sea democrático, sino que se extiende a todos los ámbitos de la vida social (por ejemplo, académicos, religiosos, artísticos, estilos de vida). Una sociedad genuinamente democrática *permea* la necesidad de obtener el consenso como prolegómeno al ejercicio del poder de cualquier orden. El mejor modo de comprender la libertad de expresión es, *ergo*, desde el prisma del poder.

El poder humano es el poder sobre las personas, y se detenta cuando ellas se comportan conforme a lo que se espera de ellas o al menos dentro de los límites que establece ese poder, lo cual significa que quienes lo detentan, en esa dinámica de organización social, crean, justifican y aplican *marcos de racionalidad dominantes*. Ese poder no es necesariamente normativo, dado que las personas adoptan la mayoría de sus decisiones cotidianas en ausencia de referencias normativas aplicables a cada situación concreta.¹ Es un poder que establece de preferencia cómo se decide que lo que se decide.

La vida cotidiana es una suma infinita de micro-decisiones, una gran cantidad de decisiones importantes y algunas decisiones esenciales, fundamentales, que deciden nuestro avenir. La

¹ ¿Cómo saber si debo leer un libro o mirar televisión? ¿Debo ordenar pescado o pollo en un restaurante? ¿Cómo contesto a quien me habla en tono agresivo? ¿Camino o corro?

vida es una misteriosa trama del azar, destino y carácter, como lo sugería Dilthey (Ortega y Gasset, 1973), y es vivida por un individuo inconsciente respecto a las consecuencias futuras últimas de cada decisión. Ese individuo es un ser que decide sin interrupción; en su mente transcurre un proceso permanente de constitución de su voluntad, que lo envía en permanencia en una u otra dirección, o en ninguna. En muchos casos, lo que hace es lo que lo instruyen a hacer, pero antes de ejecutar la instrucción el hombre decide hacerlo o eventualmente rebelarse frente a ella: un proceso volitivo precede *toda* acción, reacción o inacción.

Los procesos volitivos transcurren dentro de marcos de racionalidad, de parámetros socioculturales que organizan los mecanismos intelectuales a través de los cuales las decisiones son adoptadas. Hay un deseo, una intuición, una necesidad a satisfacer, un empuje inconsciente, pero en todo caso hay *siempre* una aplicación de la razón humana que consiste en utilizar las facultades intelectuales para anticipar los efectos de las propias acciones, tomando en consideración esos deseos, intuiciones o necesidades, y a decidir en consecuencia. Luego el individuo actúa. *Cogito ergo... hago.*

Los marcos de racionalidad del individuo son determinados por el poder, ésta es su función fundamental: lograr que la persona aplique una secuencia mental determinada para decidir sus acciones; el poder no es tal sino cuando se internaliza en el individuo y lo controla desde adentro. El poder no es una consecuencia de la cultura en la cual viven y deciden las personas, sino que es la fuerza que la impone. El poder hace que el individuo *decida ergo haga* conforme o al menos dentro de los confines comportamentales que espera de él. Esa realidad de nuestra organización social no es, *a priori*, ni recomendable ni condenable: el médico que convence al paciente de internalizar la idea de dejar el cigarrillo o que debe alimentarse de otro modo le salva la vida. Por el contrario, el jefe hutu que convence a su tribu de salir a matar a los tutsis, lo hace para cometer genocidio.

El poder es poder en tanto impone, de un modo u otro, un marco de racionalidad al individuo que controle sus decisio-

nes-acciones, incluso aquellas que asemejan no tener relevancia. La medida del poder es el *pro-rata* de decisiones-acciones del individuo que controla de un modo u otro. Las decisiones son adoptadas, bajo una cierta lógica inducida por el poder y considerando una serie de informaciones, de creencias o certitudes, correctas o falsas, respecto a las consecuencias de los actos.² Sin esas informaciones, creencias o certitudes, los procesos volitivos no pueden tener lugar. Eventualmente suceden en un vacío de informaciones puntuales, pero incluso allí suceden intelectualmente analogías con otras informaciones, creencias o certitudes respecto a situaciones similares.

Si esa lógica y todas esas informaciones, creencias o certitudes ya lo preceden, el poder deviene tal al aplicar las consecuencias positivas o negativas de los actos. Si el individuo cogita que la acción humana *alfa* produce el efecto *omega*, el poder es aquel que, (i) sea persuade al individuo de esa relación de causalidad *alfa* → *omega*, (ii) sea realiza que *omega* devenga la consecuencia de *alfa*; en ambos casos esa información, creencia o certitud es integrada durante el proceso volitivo que precede a la acción y ha sido el poder el motor de la internalización del marco de racionalidad dentro del cual tal proceso volitivo ha ocurrido.³

Detrás de esas decisiones, existe un poder (político, religioso, o de otra naturaleza) que ha logrado internalizar un proceso volitivo en el individuo que piensa *ergo* decide *ergo* hace. El héroe que decide en la más absoluta soledad lo que es correcto y que enfrenta solo a la autoridad, el personaje del doctor Stockman,

² Como ejemplos cotidianos: ¿Cómo reaccionará mi esposa si regreso demasiado tarde? ¿Qué pensará mi jefe si voy vestido a la oficina sin corbata? ¿Qué consecuencias me acarrearán no pagar correctamente mis impuestos? ¿Qué castigo divino tendré por no ir a misa el próximo domingo?

³ Un ciudadano del imperio soviético puede decidir su apoyo al régimen comunista en la creencia de que es el único sistema que puede asegurar la igualdad de todos, mientras otro deviene un opositor en la creencia de que ese sistema destruye la libertad de la persona. Otro ciudadano soviético puede apoyar al régimen apoyado en la información de que todos tienen para comer y proteger su salud, mientras que un tercero puede oponerse teniendo la certeza sobre cuántos otros ciudadanos han pagado con sus vidas su rechazo al sistema.

dramatizado por Henrik Ibsen en *Un enemigo del pueblo*, es un ideal humano tanto literaria como estadísticamente excepcional.

Sin un marco de racionalidad que lo apoye, el poder se debilita hasta la irrelevancia: sin un poder que lo apoye, el marco de racionalidad se desvanece. Si los marcos de racionalidad son múltiples en una sociedad, el poder se dispersa y vuelve más complejo de administrar; múltiples poderes coexisten, a diferentes niveles, compiten, confluyen, procurar llevar adeptos hacia sus posiciones que les otorguen mayores fuerzas.

Una sociedad constituida por individuos provenientes de orígenes diversos, y que, por ende, han internalizado marcos de racionalidad alternativos en sus culturas de origen, requiere de macro-marcos de racionalidad que aseguren la paz social. En esas sociedades dotadas de múltiples marcos de racionalidad incluso antagónicos, el ejercicio del poder evoluciona naturalmente hacia modos democráticos cuando desarrollan grandes tolerancias de los unos hacia los otros, lo cual significa que el macro-marco de racionalidad debe poder hacer coexistir en su seno múltiples marcos de racionalidad alternativos sin autodestruirse. Ésta es la gran fuerza de los marcos de racionalidad dominantes en las sociedades genuinamente democráticas y también el objeto del odio de muchos: si no fuera por la aceptación que le otorga al marco de racionalidad antagónico, el propio no se sentiría amenazado. Los intolerantes y los dogmáticos psico-rígidos no se sienten a gusto en una sociedad democrática abierta.

Los marcos de racionalidad⁴ en los cuales se apoya el poder y que son apoyados por el poder constituyen *marcos de racionalidad dominantes*: los sujetos al poder respetan de modo prevaleciente y mayoritario esos marcos de racionalidad para adoptar decisiones individuales y, consecuentemente, consolidan al poder, consciente o inconscientemente. Esos marcos “dominan” o como mínimo

⁴ Un marco de racionalidad contiene (i) un método lógico para procesar informaciones, creencias y certitudes, (ii) un sinnúmero de informaciones, creencias y certitudes y (iii) los modos de comprensión de la realidad concreta, que se convierten así en nuevas informaciones a procesar.

“acotan” el comportamiento de los individuos subsumidos a la esfera de poder que sustentan y en la cual se sustentan. Cuando el marco de racionalidad de un individuo se encuentra en desfase con el marco de racionalidad dominante, es decir, al adoptar decisiones que no respeten parcialmente los parámetros impuestos, sea por la influencia de otros marcos de racionalidad, sea por razones personales que lo llevan a encontrarse en disidencia con el poder, ese individuo sostiene un *marco de racionalidad divergente*. Cuando un grupo o un individuo rechaza frontalmente el marco de racionalidad dominante *in totum* y busca reemplazarlo por todos los medios, incluso mediante la fuerza, por otro marco de racionalidad alternativo, procurando la sustitución definitiva de la esfera de poder que se sustenta y que sustenta ese marco, ese grupo o individuo propone un *marco de racionalidad insurgente*.

El poder, democrático o autocrático, se siente amenazado por los marcos de racionalidad *insurgentes* y utiliza los instrumentos a su alcance para neutralizarlos, incluyendo el uso de la violencia. La tolerancia o intolerancia relativa hacia los marcos *divergentes*, su difusión y discusión abierta, son las que determinan la naturaleza del régimen político, desde la dictadura abyecta cuando existe intolerancia absoluta hacia toda divergencia y recurso a la violencia para suprimirla hasta la democracia constitucional que acepta e incluso promueve la difusión y discusión abierta de esos marcos *divergentes*. No es necesariamente la naturaleza del régimen político lo que determina el grado de tolerancia hacia la divergencia, sino que tal vez sea aún más atinado afirmar lo contrario: que es el grado de aceptación de la divergencia el que determina la naturaleza del ejercicio del poder.⁵

Cuando clamamos que las divergencias sean toleradas, en el fondo reclamamos democracia real, derechos individuales, división de poderes. Los regímenes que dejan de tolerar las di-

⁵ Quienes aceptan dejar un día el poder no temen la divergencia que los destronará eventualmente; quienes temen dejar del sillón de la autoridad desarrollan una fobia a la divergencia por su potencial de fragilización que los lleva al autoritarismo.

vergencias derivan hacia el autoritarismo y, viceversa, las autocracias que aprenden la tolerancia se convierten, al final del camino, en democracias.

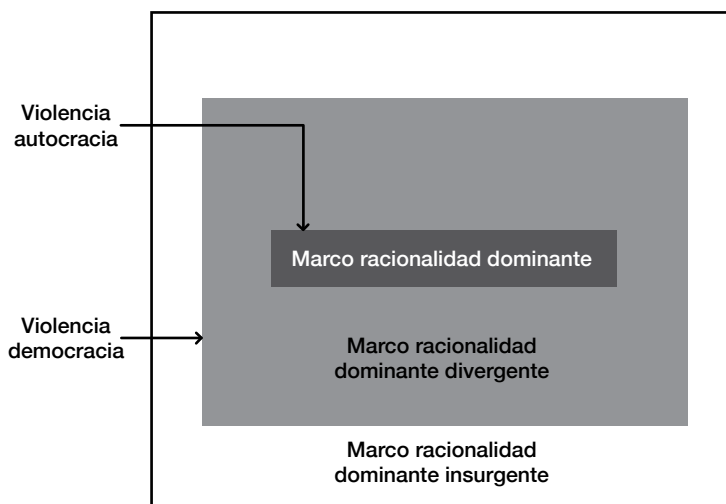
Los marcos de racionalidad son realidades sociológicas dinámicas precarias: viven, evolucionan, mueren, renacen, se fusionan o transforman. Los cambios que sufren esos marcos de racionalidad producen efectos concomitantes en el régimen político que en ellos se apoyan y que ellos apoyan.

Si un régimen dictatorial es demolido a través del reemplazo de su marco de racionalidad por otro (por ejemplo, que las personas salgan a la calle a protestar sin miedo, haciendo caso omiso de las amenazas de la policía de la dictadura), es una razón para que festejemos quienes preferimos la democracia. Pero no hay nada que festejar si los nazis convencen a los alemanes de abandonar la democracia de Weimar. Si pretendemos que la dignidad de las personas tenga vigencia efectiva y no constituir una mera declamación en los textos jurídicos, el marco de racionalidad de la democracia debe ser reforzado, enseñado en las escuelas, promovido por todos los medios. ¿Qué hacer cuando el marco de racionalidad de la democracia se ve amenazado por racionalidades *insurgentes*?

Todo régimen político, todo esquema de poder, defiende sus marcos de racionalidad. En las autocracias, los marcos de racionalidad son exiguos, *ergo* sus límites son fácilmente transgredidos. El autoritarismo de una sociedad es función inversa a la dimensión del marco de racionalidad dominante que impone a sus súbditos. Cuando esos límites comienzan a extenderse, cuando la tolerancia hacia marcos de racionalidad divergentes se acentúa (es decir que el marco de racionalidad dominante puede sobrevivir a las divergencias e incluso las engloba), nos dirigimos hacia sistemas que respetan la dignidad de las personas. Cuando la dimensión de los marcos de racionalidad divergentes *deliberadamente* tolerados es casi infinita, nos encontramos frente a una democracia y a todo un sistema político estructurado alrededor de un marco de racionalidad dominante capaz de albergar en su seno múltiples divergencias, cuya diversidad refuerza en lugar de debilitar el régimen político.

Uno de los componentes fundamentales de los marcos de racionalidad dominantes de las democracias genuinas es la libertad de expresión, que consiste en vivir en una sociedad que no se siente amenazada y, a contrario, es reforzada por las proposiciones de marcos de racionalidad divergentes en su seno, cuyos proponentes no sólo están a salvo de la violencia de la autoridad, sino que son celebrados como héroes sociales, precisamente por sostener con coraje e inteligencia sus diferencias.

Las autocracias, por el contrario, ejercen la violencia contra los individuos que divergen; en la democracia, divergir no presenta riesgos, pero las líneas rojas son atravesadas cuando se sostienen marcos de racionalidad insurgentes (véase Esquema 1).



Esquema 1. Tres marcos.

Asimismo, un precio alto es pagado para llegar a esa situación casi idílica de tolerancia mutua: si la democracia renuncia a ejercer la violencia para proteger su marco de racionalidad dominante, esa transacción resulta de un pacto de sublimación recíproca por el cual el poder sublima la violencia contra los divergentes, transformándola en desentendimiento de lo que le ocurre a cada

individuo, haciéndolo a éste responsable no sólo de sus propias palabras sino además de su propia suerte (“*right to be let alone*”, en lenguaje estadounidense), mientras los individuos subliman su propia violencia cuando se encuentran en disidencia con el poder, limitándose a utilizar únicamente el discurso en todas sus formas para manifestar sus descontentos o sus ideas alternativas.

El núcleo del marco de racionalidad dominante de la democracia es el individualismo —doctrina por la cual cada individuo puede reivindicar como principio supremo de su existencia la protección de su propia vida y el logro de su propia felicidad—, lo cual implica muchos aspectos positivos en cuanto a la protección de la dignidad y de la libertad de la persona, porque el sistema político *debe* propender a proteger la vida de cada uno y a que cada uno tenga la oportunidad de alcanzar la felicidad. Por otra parte, ese individualismo trae consecuencias colaterales negativas porque, en medio de tanta algarabía del individuo autónomo y feliz, éste tiene propensión a desligarse emocionalmente de la suerte de los otros y a abandonarlos cuando ellos no coadyuvan a la propia vida y a la propia felicidad: el lado oscuro del individualismo es que abandona a la gente, porque el logro de la propia felicidad como fin último lleva a considerar como irrelevante la felicidad de todos los que no cuentan para él.

Así, actuando como efecto colateral indeseado, el individualismo debilita la democracia, dado que los individuos abandonados llegan a descreer del marco de racionalidad que propone y pueden convertirse en opositores activos, siendo presas fáciles de las proposiciones mágicas, en particular autoritarias. Los individuos abandonados pueden también rechazar la sublimación de la violencia que se les propone y ejercitarla para sostener sus propios puntos de vista y provocar deliberadamente cambios sistémicos.

Por otra parte, la democracia propone, como última línea de protección, que las personas concluyan, —cuando el sistema cruje— y en última instancia, que de todos modos y cualesquiera sean los problemas sociales, la alternativa sistémica, —es decir, la auto-
cracia o la dictadura— será peor, por lo cual los marcos de raciona-

lidad alternativos continúan siendo meramente divergentes y no se convierten en insurgentes en la gran generalidad de los casos.

El límite entre la divergencia y la insurgencia no es atravesado por los individuos protestatarios que creen que la revolución no traerá aparejada sino una situación real aún peor que aquella contra la que ellos protestan, ésta es una de las grandes fuerzas de la democracia: convencer pacíficamente incluso a quienes están furiosos con sus resultados concretos de apoyarla. Ese convencimiento pacífico tiene un argumento de peso en su favor: la libertad de expresión, la posibilidad de divergir sin riesgos.

Los marcos de racionalidad divergentes consisten en lógicas, parámetros, valores y criterios tenidos en cuenta para decidir que son genuinamente distintos a los preconizados por los marcos de racionalidad dominantes. Ellos se manifiestan a veces como partidos políticos, pero también en manifestaciones artísticas, en comportamientos que no responden a incentivos financieros, en creencias religiosas, en grupos que se reúnen a criticar el poder y que insultan o desprecian a los gobernantes de turno, frecuentemente de modo abierto.

El poder democrático es tolerante de esas manifestaciones agresivas y personalmente hirientes en muchos casos; pero como contrapartida de esa insensibilidad, que los burócratas investidos de autoridad por la democracia están obligados a desarrollar, para mantenerse indiferentes frente a los insultos legitimados por la libertad de expresión, ellos justifican implícitamente continuar en posiciones insensibles e indiferentes frente a los dramas personales de los cuales ellos no se hacen cargo y respecto a los cuales, de todos modos, resulta legítimo protestar y utilizar epítetos heterodoxos contra ellos.

La libertad de expresión se muestra así en su doble faceta: públicamente es un medio permitido, un derecho *individual*, para sostener divergencias con el poder y procurar obtener el cambio social y el reemplazo de quienes lo detentan, más profundamente actúa en realidad para mantener un *statu quo* consistente en un *continuum* de individualismo así legitimado cualesquiera sean tanto las circunstancias como sus consecuencias concretas:

¿Cómo podrían individuos que gozan de derechos tales como la libertad de expresión ejercitar la violencia para cambiar un sistema que garantiza tantos y tales derechos a todos y a cada uno? La libertad de expresión canaliza las protestas que podrían desembocar en insurgencias hacia métodos de expresión incruentos.

La violencia social es sublimada, ello es positivo en todos los casos —si hay una ventaja fundamental universal en la libertad de expresión, es que su ejercicio evita en la mayoría de los casos el derramamiento de sangre, tanto la de los individuos que disienten como la de los partidarios del *statu quo*. Por otra parte, los cambios sociales, en particular la morigeración del individualismo, son menos urgentes, dada (i) la presión menor que ejerce la mera palabra en comparación con el ejercicio de la fuerza y atento a que (ii) el otorgamiento de derechos fundamentales a quienes protestan, fundamentalmente la libertad de expresión, es tan importante que cualquier otra carencia (por ejemplo, alimenticia) se convierte en secundaria, casi un detalle en un régimen democrático que garantiza semejantes libertades individuales (esto es, obviamente, el discurso de respuesta frente a la crisis). La libertad de expresión es hoy, además de un derecho fundamental, una herramienta de comunicación y por ende de legitimación prácticamente invencible para los partidarios de todos los individualismos.

Así, quienes protestan, quienes proponen marcos de racionalidad divergentes, agotan sus energías de cambio en preconizar sus mensajes y en expresar sus quejas, para luego regresar a sus casas al final del día a recostarse plácidamente, mientras los detentores del poder, a cargo de aplicar el régimen de racionalidad dominante, pueden hacer lo mismo, insensibles tanto frente a los agravios recibidos como respecto a los problemas graves objeto de las protestas que muchas personas no puede resolver por sí mismas. Según mi posición, incansablemente protesto o escucho protestas, *ergo* en los dos casos quedo agotado y regreso a dormir.

Los marcos divergentes procuran ganar adeptos, convencer a los otros, crecer y convertirse eventualmente en marcos dominantes. Eso es perfectamente natural. Para convencer a los otros,

manifiestan, escriben, cantan, pintan, hacen discursos, publican diarios o libros... El marco de racionalidad democrático los alberga a todos y protege, bajo una especie de lema implícito: si hay problemas, si hay algo para mejorar: ¡dígallo libremente, pero no se vuelva violento! Así es como se apropia de la excusa perfecta para desentenderse de los dramas de los unos y los otros: diga, grite, manifieste, vote... Nosotros no los obligamos a nada, haga de su vida lo que quiera y diga lo que le plazca; lo que no obtendrá de nosotros es que asumamos los problemas derivados de vuestro libre albedrío como si fueran los nuestros: nuestra función es, esencialmente, proteger vuestro derecho a que digan lo que quieran. Por el resto, veremos lo que eventualmente podemos hacer por usted, en la medida de las posibilidades y de las prioridades políticas del momento.

Muchos somos quienes queremos vivir en una democracia con derechos humanos, libertades individuales, dignidad para todos, y una larga lista de derechos garantizados para todos los individuos, incluyendo el derecho a disentir. Sin embargo, el sostener ciegamente, fanáticamente, la democracia y el individualismo que constituye su núcleo nos hace perder la perspectiva del abandono de la gente que ese individualismo produce como efecto colateral, lo cual culmina tanto por vulnerar principios implícitos en las democracias contemporáneas como ponerlas a riesgo, dado que los abandonados votan y no siempre apoyando el sistema democrático. Basta una tormenta suficientemente violenta, es decir, una crisis económica aguda y que el número de abandonados crezca exponencialmente, para un naufragio institucional.

El punto es: la excusa fundamental para no ocuparse de la gente abandonada a su suerte es la “libertad de expresión”. La cólera y la desesperación de quienes se encuentran solos frente al sistema o de quienes se sientan solidarios con ellos deben ser canalizadas (únicamente) mediante “expresiones” que son libres. No parece ser una casualidad que las sociedades que son ultra-individualistas como los Estados Unidos tengan que construir una ultra-libertad de expresión para ultra-sublimar el ultra-abandono de las personas al cual proceden.

Si es correcta nuestra tesis intuitiva de que existe una relación entre el abandono de la gente que realizan las sociedades individualistas con la libertad de expresión que ellas consagran, entonces se abren dos vías de trabajo: (i) lograr romper esa relación y defender la libertad de expresión *a la vez* que nos ocupamos de todos los miembros de la sociedad, y (ii) reexaminar a la libertad de expresión para darle otro fundamento y contenido. Idealmente ambos. Ese reexamen —nosotros lo proponemos aquí— resulta de considerarla como el derecho de proponer marcos de racionalidad divergentes a los marcos de racionalidad dominantes en los que se apoya y que apoyan al poder. Para emitir expresiones que no salen del marco de racionalidad dominante no es necesario ese derecho; las proposiciones de marcos de racionalidad insurgentes (por ejemplo, llamados a la violencia para atacar ciertos grupos, reclutamiento para unirse a grupos terroristas, divulgar información de cómo realizar u obtener armas de destrucción masivas) no son, y no deberían ser consideradas, como derechos que merezcan ser protegidos.

Una línea roja debe ser trazada entre lo divergente y lo insurgente: ésa es la diferencia fundamental de quienes preconizamos que la libertad de expresión deba ser considerada como un derecho semejante a los demás, es decir, necesariamente compatible con el ejercicio de los *otros derechos fundamentales*, no menos importantes (tesis “europea”), en comparación con quienes sostienen que el único derecho sin límites, desobligado a hacerse compatible con los otros, es la libertad de expresión (tesis “estadounidense”). En esta última posición nosotros no sólo vemos un error filosófico fundamental en cuanto relega a los otros derechos, subordinándolos al principio supremo de la expresión libre, sino además un error político, al suponer que la solución al ultra-individualismo es la ultra-sublimación de la violencia potencial que el mismo puede aparejar a través de permitir una ultra-libertad de expresión.

Asimismo, nosotros creemos que en una democracia basada en la dignidad de todas las personas y en la protección particular de las más débiles, los mensajes deliberadamente incitativos

a la discriminación y a la violencia contra los grupos históricamente vulnerables deben ser considerados como proposiciones de marcos de racionalidad insurgentes. nosotros creemos que en una democracia basada en la dignidad de todas las personas y en la protección particular de las más débiles, deben ser considerados como proposiciones de marcos de racionalidad insurgentes los mensajes deliberadamente incitativos a la discriminación y a la violencia contra los grupos históricamente vulnerables. Éticamente, atento a que la destrucción deliberada de la posición social de grupos sustanciales de ciudadanos, es decir, de sus posibilidades *reales* de ejercer sus derechos, afecta los principios más esenciales de esa democracia constitucional y destruye la legitimidad de su marco de racionalidad. Políticamente, atento a que cuando el ultra-individualismo protege a rajatablas la ultra-libertad de expresión, ello (i) genera, potenciada por internet, la exclusión de los grupos históricamente vulnerables y (ii) justifica el ultra-abandono de un porcentaje importante del cuerpo electoral. Si sumamos los abandonados por el sistema ultra-liberal y muchos de los humillados desde siempre, que comprenden con lucidez que las promesas de igualdad y protección de la democracia nunca serán materializadas, la autocracia se transforma en una alternativa de gobierno posible. Contrariamente a las ideas preconcebidas, tanto el exceso como el defecto de libertad de expresión colocan en riesgo a la democracia.

Desde el punto de vista intrínseco a cualquier marco de racionalidad, las propuestas que los contradicen son, en cierto modo, *irracionales*, es decir, contienen ideas que resultan contradictorias con el interés real de las personas que las adoptan (según el análisis realizado usando los parámetros de esa racionalidad dominante). Los marcos divergentes son criticados como tales, como contrarios a la racionalidad y a las verdaderas conveniencias de los individuos.

Todo marco de racionalidad tiene como función definir los criterios y parámetros a través de los cuales el individuo llega a resultados intelectualmente aceptables, bajo los cuales el individuo luego pasa a la acción. Esos marcos delimitan asimismo los contenidos dogmáticos rechazados y los parámetros inaceptables, de los cuales se protegen desarrollando argumentos diversos para atacarlos que refuerzan su propia integridad. Cuando esos argumentos resultan insuficientes para contrarrestar los marcos divergentes, se debilitan y debilitan el poder que sustentan y que los sustentan.

Los marcos de racionalidad divergentes, así, pueden llegar a reforzar los marcos dominantes si estos últimos reaccionan a tiempo como para evolucionar, detectando sus propias incoherencias e insuficiencias y reaccionando con pertinencia y humildad frente a ellas. Ése es también una gran ventaja de los sistemas democráticos: al albergar y tolerar en su seno los marcos divergentes, es mucho más permeable a evolucionar acompañando los cambios sociales *en douceur* que las autocracias que se esclerotizan y responden con la negación o incluso mediante la violencia a las críticas.

Las democracias, así, crean marcos de racionalidad dominante dinámicos, evolutivos, capaces de perdurar en la protección de los derechos individuales al mismo tiempo que se mejoran los marcos teóricos que sustentan tal protección. Sin embargo, en materia de libertad de expresión, la discusión ya era complicada en el pasado porque su protección desmedida creaba desde entonces resultados colaterales indeseables, contradictorios con sus propios valores fundamentales (por ejemplo, los ataques a las minorías vulnerables que retrogradaban su aceptación social), y ahora es mucho más compleja a causa de internet y del otorgamiento de la palabra anónima, con un gran poder de difusión e impunidad, a un sinnúmero de actores que ni siquiera se encuentran todos en el territorio nacional.

Paradójicamente y contrariamente a lo que opinan muchos, la libertad de expresión es hoy más fácil de ejercer, pero también más difícil de proteger, porque gracias a internet ella silencia a las minorías vulnerables que son atacadas mediante un ejercicio

abusivo y deliberadamente maligno. Internet crea múltiples grupos de racionalidad divergente, que intercambian libremente, y eso contribuye a la evolución positiva de la democracia. Internet crea asimismo múltiples grupos que sostienen marcos de racionalidad insurgente que se organizan para socavarla. Internet, a la vez, refuerza y debilita a la democracia y la protección de los derechos individuales.

El modo en que estructuraremos el marco teórico de la libertad de expresión, a partir de la existencia de internet como su vehículo fundamental, reemplazando a la prensa escrita, refuerzará o pondrá en riesgo a la democracia. Pero esa tarea es relativamente sencilla si la comparando con el problema preexistente fundamental: el individualismo tiene el efecto colateral de abandonar a la gente y la libertad de expresión excusa de responsabilidad a los gobernantes. Un nuevo modo de conceptualizar la libertad de expresión debe, además de adaptarse a la existencia de internet, encontrar el modo de evitar esa instrumentalización. La libertad de expresión debe permitir que se digan cosas frente a las cuales el gobierno *deba* responder concretamente y asuma responsabilidades en lugar de deshacerse de ellas alegando la vigencia de esta libertad.

Eso significa, como ejemplo, que si se atacan a las minorías vulnerables, el gobierno replique protegiéndolas, sin que pueda refugiarse en la vigencia de la expresión libre para sostener “haber escuchado”, encogerse de hombros y no hacer nada. Pero actualmente la libertad de expresión no está concebida para obligar al poder a responder y se encuentra inadaptada a internet.

Nosotros no creemos que la democracia sea un sistema lo suficientemente sólido, casi indestructible, ni un sistema natural hacia el cual evoluciona la sociedad humana una vez que los individuos son educados y cuentan con bienes materiales adecuados para su sustento. La democracia, entendida como un gobierno limitado cuyo objetivo es la protección de los derechos individuales de *todos* los ciudadanos y que es elegido por mayorías que así deciden los rumbos políticos, económicos y sociales a adoptar, es vulnerable a que se desarrolle una masa crítica de ciudadanos numerosa que sostenga candidatos o propuestas limitativas de

derechos, lo cual genera un efecto en cascada que destruye todo el edificio. Esa masa crítica de ciudadanos desilusionados de la democracia que deciden socavarla se genera —es necesario decirlo— a partir de marcos de racionalidad que mezclan o confunden la disidencia y la insurgencia o que ocultan a esta última con giros dialécticos hábiles y ambiguos a la vez. Esos marcos de racionalidad disidentes e insurgentes al mismo tiempo surgen y, a partir de internet, prosperan, gracias a una cierta visión irrealista, *naïve*, de la libertad de expresión.

La ausencia de límites a la libertad de expresión reduce las defensas de la democracia para protegerse de quienes la quieren destruir a través de denigrar a las minorías vulnerables que ella debe proteger. Esta intuición tenía como único ejemplo concreto la caída de la república de Weimar y el ascenso de Hitler; por esa razón, ella nunca contó con la adhesión de los científicos sociales.

Esto hasta que llegó el triunfo electoral de Donald Trump. Pero antes que ello, como un preludio de la ola populista, la victoria de partidos que propugnan la limitación de los derechos en Hungría. ¿Qué une a estos dos países, los Estados Unidos y Hungría? Que ambos cuentan con jurisprudencias constitucionales de protección irrestricta, ilimitada, de libertad de expresión.⁶ Es más: son los dos únicos países desarrollados que cuentan hoy con esa clase de jurisprudencia. ¿Cómo creer que sea una casualidad que los únicos dos países que sostienen la libertad irrestricta de expresión hayan elegido a gobiernos populistas, en los límites entre lo que puede considerarse como una divergencia y una insurgencia en una democracia, atacando en ambos los derechos de las minorías más vulnerables y vituperadas por el clima social existente?

⁶ Decisión 18/2004 del Tribunal Constitucional de Hungría, citado en Koltay (2013).

Para los escépticos que no reaccionan frente a un solo caso, hay que decirles la novedad: ahora tenemos tres, el más preocupante de todos es la mayor potencia mundial, que se creía inmune frente a los populismos tercermundistas. Alguien tendría que decirles que es posible que lo que les ocurre, que el líder que las masas desencantadas han elegido, lo haya sido en buena parte gracias a esa teoría dogmática de la libertad de expresión ilimitada de la cual tanto se enorgullecen.

¿Cómo puede ocurrir algo así a la sociedad que es, a la vez, una de las más educadas, una de las más ricas y sin duda la más poderosa? ¿A la democracia más sólida y antigua, con jueces indubitavelmente independientes? ¿Con prensa totalmente libre? ¿Al final, la libertad de expresión ilimitada es la garantía final de la democracia como la gran mayoría de la doctrina constitucional estadounidense lo cree, o es en realidad su sepulturera?

Las tendencias irracionales de las sociedades democráticas desarrolladas son, en teoría, domesticadas, neutralizadas, minimizadas, contenidas por la educación de masas, basada en los principios de construcción de la democracia, que inculcan todo el tiempo métodos racionales de comprensión de la realidad y el respeto hacia los valores sociales fundamentales. Los sistemas educativos son sistemas de construcción de sistemas políticos. Si en ellos se enseñan de modo efectivo marcos de racionalidad dominantes de carácter democrático, la democracia genuina se instala y es susceptible de aceptar en su seno marcos de racionalidad divergentes. Pero si los mensajes exteriores “tocan” inteligentemente puntos débiles de irracionalidad, sumado ello por ejemplo a una crisis económica, a la ausencia de esperanzas de una parte de la población y a un debilitamiento de la legitimidad de las instituciones, ello puede entronizar regímenes destructivos de libertades individuales.

Algunos leerán el párrafo anterior como una herejía autoritaria y censuradora de las críticas a los políticos. Pero ése no es el punto: los mensajes que “tocan” el inconsciente y que son destructivos de la democracia no son aquellos que atacan a éste o a aquel político o institución democrática, sino los que agreden

con propósitos destructivos a las minorías vulnerables, proponiendo coartar sus derechos.

Existe un derecho constitucional tan obvio que ni siquiera es referido en el texto constitucional: es el derecho de todos a formar parte de la sociedad. Los derechos más puntuales como el derecho a trabajar o a estudiar son declinaciones de una sociedad que se pretende inclusiva de todos, perteneciente a todos y gobernada colectivamente por todos, por un “todos” constituido por ciudadanos (i) iguales ante la ley en términos *formales* e (ii) iguales asimismo en sus posibilidades *reales* de adquirir cuotas de poder de cualquier naturaleza.

Los mensajes de odio, *odium dicta*, buscan destruir ese esquema que pulverizó los modelos sociales tradicionales precedentes, bajo los cuales el “todos” era limitado al “algunos”, o mejor dicho al “nosotros”. Frente a la dificultad de derribar a las instituciones democráticas, quienes no desean compartir cuotas de poder con “todos” buscan el talón de Aquiles del sistema democrático y arrojan allí sus flechas envenenadas. Ello lo hacen utilizando la “libertad de expresión”, pero con intenciones malignas, insurgentes. No para proponer a los ciudadanos otros puntos de vista divergentes con el poder, sino para expulsar de la sociedad a quienes no son considerados como “nosotros”: a los “otros”.

Ése es el punto álgido de la democracia: el desfase entre, por una parte, los derechos formales de todos tal como están escritos, teorizados en las leyes y, por otra parte, los derechos tal como son ejercidos en la realidad cotidiana, derivados de los espacios de poder que se le otorgan y que sólo pueden resultar de la aceptación social de ese individuo como un igual digno de respeto, de confianza y consideración y merecedor de oportunidades sin importar su origen social, como un *dignus inter pares*.

Los nostálgicos del poder mágico lo saben y es allí donde la atacan: incrementando esos desfases entre derechos formales y derechos reales, defenestrando, humillando, difamando a las minorías históricamente vulnerables con todos los epítetos, insultos y acusaciones malignas posibles. Cuando una democracia abandona el combate por la protección de todos y en particular

de los más vulnerables, deja de serlo y evoluciona hacia un sistema donde no todos pueden aspirar a una cuota cualquiera del poder. El sistema, luego, incoherente con sus propios principios, hace estallar su marco de racionalidad dominante, el cual puede ser reemplazado por el marco de racionalidad (insurgente) basado en el principio de la desigualdad natural entre los individuos. Allí llegamos mediante las teorías ilimitadas de la libertad de expresión, que permiten las defenestraciones, las humillaciones y las difamaciones de las minorías vulnerables. ¡Felicitaciones a sus proponentes!

Voltaire sostenía con orgullo su disposición a perder la vida para que los demás puedan tener el derecho de expresar opiniones contrarias a la suya; sabias palabras para su época, pero no para la nuestra. Yo no estoy dispuesto a perder mi vida para que, por ejemplo, los hutus en el poder en la Ruanda de 1994 tomen el micrófono de la radio para insultar a los tutsis calificándolos como cucarachas e insectos, como preludio e invitación al genocidio que efectivamente ocurrió; por el contrario, hubiese estado dispuesto a perder mi vida procurando defender a los tutsis, incluyendo actuar preventivamente evitando tales incitaciones.

En una época donde no sólo hay radio y televisión sino además internet y las palabras tienen un efecto potencial mucho más devastador, otorgando al ultra-individuo, seguro de sí y de su superioridad racial o social pero insatisfecho de su posición social insuficiente, el arma ideal para atacar a los culpables aparentes de su falta de felicidad; la ultra-libertad de expresión es una bomba de tiempo esperando las condiciones ideales para que sus descontentos hagan estallar la democracia *desde adentro*.

Hitler no es una excepción histórica sino un ejemplo de lo que puede ocurrir dadas ciertas circunstancias excepcionales. Los acontecimientos actuales en Estados Unidos y Hungría (Channel 4 News, 2013), parapetos actuales de la libertad de expresión sin límites y utilizada desde el poder para defenestrar a los más vulnerables, deberían constituir alertas suficientes para reconstituir, reescribir una nueva teoría de la libertad de expresión, (i) despojada de sus riesgos colaterales para la democracia y los de-

rechos de las minorías, (ii) que no sea instrumentalizada como excusa para abandonar a la gente y (iii) que sea lo suficientemente lúcida como para dejar de lado lo que alguna vez dijo sobre ella, sin demasiada premonición de sus consecuencias dos siglos después, el sabio Voltaire.

No existe objeción moral alguna a que personas, grupos, instituciones, países, grupos de todo nivel y tamaño, procuren ejercer dosis crecientes de poder. La adquisición no-violenta del poder se realiza a través de la proposición de marcos de racionalidad divergentes, o criticando la distancia entre los discursos declamados y las realidades concretas de las cuales son responsables aquellos que se pretende reemplazar en el ejercicio del poder.

La voluntad de poder y la proposición de marcos de racionalidad alternativos o la crítica a quienes son sostenidos por los marcos dominantes son dos caras de la misma moneda: resulta infrecuente que quienes propongan marcos de racionalidad alternativos no ambicionen, de un modo u otro, un cierto ejercicio del poder (es decir, como dijimos al principio, que las personas adopten los marcos de racionalidad que los sostienen y que ellos sostienen). La discusión por los marcos de racionalidad no es una mera discusión académica inocente confinada a debates asépticos sin consecuencias; detrás de toda lucha de poder, hay una discusión de marcos de racionalidad, y viceversa.

Por ello, la libertad de expresión puede asimismo entenderse como una especie de libertad política de procurar llegar a un cierto ejercicio del poder (institucional, académico, artístico, religioso, económico, social...) a través de la proposición de marcos de racionalidad divergentes. La libertad de expresión es para quien pretende acceder su poder y para el que lo detenta e implica una obligación para los contendientes: sólo explicitarás tus diferencias mediante la expresión, jamás mediante el recurso a la fuerza. Ambos limitan su combate político al discurso, a ga-

nar la opinión pública o a quienes deciden o ejercen influencia suficiente. La discusión sobre el marco de racionalidad al cual las personas se someterán para adoptar decisiones es una mera acción de debate abierto, de comunicación (en el buen sentido).

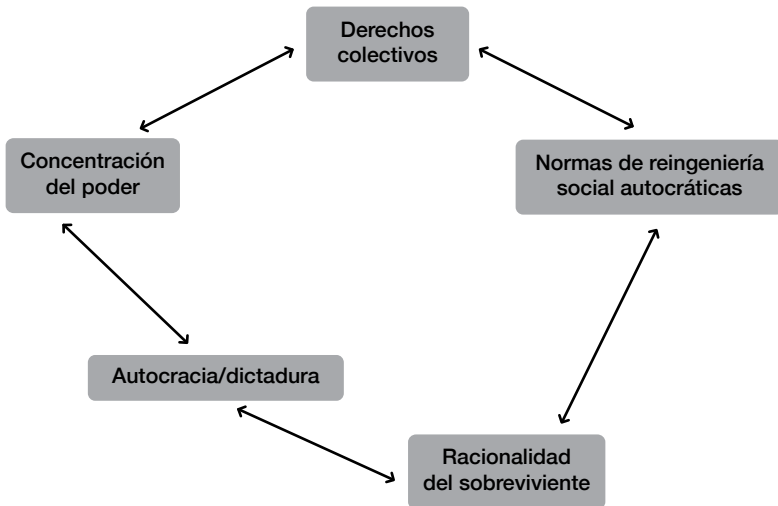
La democracia constitucional podría ser entendida, en este sentido, como un sistema político que distribuye el poder político a través de la discusión incruenta de los marcos de racionalidad que serán adoptados por los ciudadanos dentro de los parámetros establecidos en la Constitución y, por ende, la libertad de expresión como la posibilidad de proponer tales marcos de racionalidad alternativos sin temer a reacciones agresivas que vayan más allá de respuestas discursivas de quienes detentan el ejercicio del poder.

No existe libertad de expresión en una autocracia, ni tiene sentido hablar de ella. Sólo existen marcos acotados, precisamente limitados, dentro de los cuales la palabra no alineada con el poder es tolerada y puede ser emitida sin temores sólo en tanto no fragilice al autócrata en turno. Existe a veces una proto-libertad de expresión, ensayos embrionarios que testean el poder y que buscan el poder. En otras ocasiones, acciones temerarias, proposiciones de marcos de racionalidad divergentes o insurgentes, pero quienes los formulan no son libres: el poder tolera o el poder es ineficiente en descubrir o en castigar a quienes los desafían, pero el poder autoritario no concibe su alternancia, *ergo* no acepta los discursos destinados a reemplazar los marcos de racionalidad dominantes en los cuales se apoya, *ergo, in fine* no permite la libertad de expresión. El poder democrático, en cambio, acepta que sus detentores temporales sean reemplazados e incluso fomenta la alternancia política, *ergo* acepta los marcos de racionalidad divergentes destinados a los recambios de personas y a la implementación de nuevas propuestas políticas *ergo* incentiva la libertad de expresión susceptible de producir y acelerar tales cambios.

La libertad de expresión, entonces, es una condición necesaria para el nacimiento de democracias constitucionales y, viceversa, sólo se ejerce dentro de una democracia constitucional

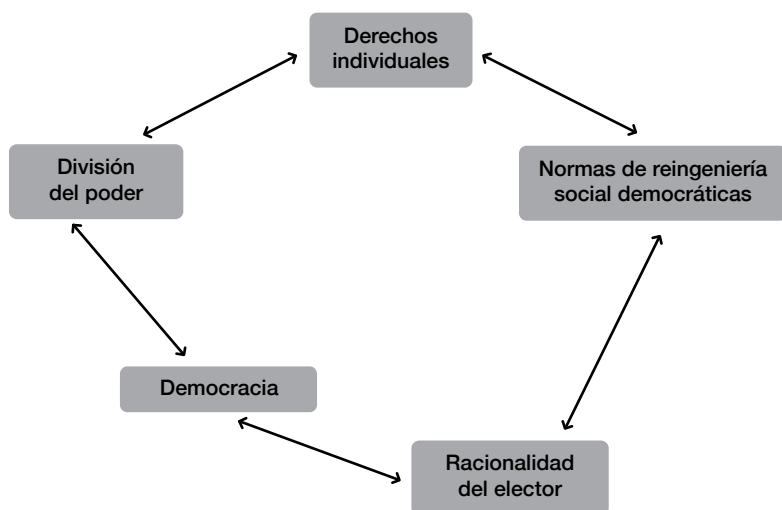
que la sostiene y que ella sostiene. La libertad de expresión es, ella misma, una parte de un marco de racionalidad dominante de la democracia, en sus diversas variantes interpretativas. Esas variantes tienen relación con la clase de democracia constitucional de la cual tratemos. Por ejemplo, si se trata de un régimen inclusivo que procura al menos que la gente no sea abandonada a su suerte, la libertad de expresión se adapta a ello. Por el contrario, si se trata de regímenes ultra-individualistas, la libertad de expresión se radicaliza y convierte en un ultra-derecho más importante que los otros.

En una autocracia o en una dictadura, el marco de racionalidad dominante es aquel bajo el cual el individuo debe preguntarse en permanencia cómo sobrevivir: si el poder es conservado por el autócrata, ello es a través del miedo a desafiarlo y la imposición de temores cotidianos a los cuales los ciudadanos se resignan. El marco de racionalidad dominante es simple: si *digo A* o *digo B*, ¿cuál de las opciones incrementa mis posibilidades de continuar mi vida en libertad y sin sobresaltos? Luego, todo el sistema político autocrático o dictatorial se fundamenta y fundamenta tal marco de racionalidad dominante caracterizado por el “miedo”.



Esquema 2. Marco de racionalidad dominante 1.

En una democracia, por el contrario, el marco de racionalidad dominante permite e incluso fomenta la competencia por el poder: es la racionalidad de quien no teme a los gobernantes y procura, eventualmente, ocupar su lugar, a través de la proposición de marcos de racionalidad divergentes o evidenciando la hipocresía o ineficiencia de los detentores actuales del poder. Si *digo A* o *digo B*, ¿cuál de las opciones incrementa mis posibilidades de lograr una cuota de poder? Luego, todo el sistema político democrático se fundamenta y fundamenta tal marco de racionalidad dominante caracterizado por la “competencia electoral”.



Esquema 3. Marco de racionalidad dominante 2.

Todo esto es políticamente muy romántico, pero también en la democracia muchos son quienes tropiezan y yacen inermes, angustiados, en el fondo del pozo negro del olvido colectivo. El sistema social ultra-individualista no sólo es insensible frente a los sollozos silenciosos de quienes se quedan solos consigo mismos y que no pueden arreglarse para continuar una vida mínimamente normal, sino que además declama desembozadamente el derecho a ser dejado a solas, el *right to be left alone*, cuando una concepción política mínimamente sensible debería dar lugar

al desarrollo del derecho opuesto, es decir, el derecho a *no* ser dejado a solas. El individualismo que está en la base de todo el esquema de derechos fundamentales limita la reflexión a lo que es conveniente para cada uno y reduce los anhelos personales de una sociedad de la cual todos sean miembros dignos y plenos a un test de coherencia con las propias ambiciones individuales: *Si tuviésemos mayor redistribución del ingreso, cuidando mejor a la gente débil, ¿qué ocurriría con mis propios impuestos?* La libertad de expresión prosigue en tanto pretendiendo un estatus deontológico de derecho fundamental; pero quienes la ejercen clamando por ayuda desde el fondo del pozo negro, sólo reciben en respuesta un eco casi perfecto de su propia voz.

El ciudadano individualista que ve a otro en la calle pidiendo limosna y en serias dificultades se pregunta, en una vaga reminiscencia de la conmiseración fraternal de Caín, si, después de todo, es él mismo el guardián del otro, para luego continuar con su propia cotidianeidad desprovisto de todo sentimiento de culpabilidad o de empatía por su conciudadano. Si algo no está bien, que ello se diga y que se convenza a los otros de cambiar las cosas; pero mientras lo que se diga no produzca efecto alguno gracias a ese analgésico social ultra-eficaz que es la libertad de expresión, así como hoy la entendemos, continuará el *statu quo* de una sociedad de individuos aislados de corazones aletargados.

La doctrina norteamericana parece sostener que todas las ideas deben circular libremente, sin límite alguno, en un “*marketplace of ideas*” en el cual sobreviven sólo aquellas que son merecedoras de la aceptación social, comparando las unas con las otras sin limitación alguna. Esta teoría es falsa y debe considerarse como una pura ideología falsificadora de la realidad destinada a legitimar el ultra-individualismo dominante en esa sociedad.

Es cierto que un candidato a presidente puede decir, literalmente, cualquier cosa —lo vimos con horror casi todos los días

durante las elecciones norteamericanas del año 2016—, y que los demás también pueden responderle cualquier cosa (Leonhardt y Stuart, 2017). En Francia, en México o en cualquier otro país democrático-constitucional, un candidato diciendo barbaridades racistas (McElwee y Jason, 2017) sería convocado por los jueces para que se explique y probablemente condenado por incitación al odio racial. Pero no es cierto que no exista un límite entre lo divergente y lo insurgente, o sea que absolutamente todas las propuestas de marcos de racionalidad alternativas, tengan el contenido y el objetivo que tengan, deban ser necesariamente permitidas.

Tomemos dos ejemplos de intolerancia, de marcos de racionalidad considerados como “insurgentes” que son objeto de uso de la fuerza: la tenencia de drogas para fines personales, que encarcela a cientos de miles de personas (Wikipedia, s/f), y los ciudadanos estadounidenses que se entrenan para realizar actos terroristas contra los Estados Unidos por parte de grupos islámicos radicalizados. Estos últimos son objeto de asesinatos militares sin proceso judicial previo.⁷

Quienes se entrenan para cometer terrorismo son claramente insurgentes ¿Pero los tenedores de droga? ¿Por qué son tratados con semejante brutalidad, en comparación por ejemplo con los países europeos? ¿De qué modo un consumidor de droga se convierte en agente de propaganda de un marco de racionalidad insurgente que requiere ser severamente penalizado para que su ejemplo no se extienda a otros ciudadanos?

Es cierto, los tenedores de droga no expresan su modo de vida alternativo artísticamente o con palabras o carteles, sino con el acto de evadirse del mundo mediante el uso de sustancias alucinógenas. Es peligroso y destructivo para el individuo. ¿Pero por qué ensañarse contra él con semejante violencia si no comete daños contra terceros? ¿Por qué ese ensañamiento sólo ocurre en Estados Unidos y no en los otros países occidentales? ¿Tendrá

⁷ Otros países, como Francia, proceden del mismo modo con sus propios ciudadanos. Véase Lhomme y Davet (2017).

relación con el ultra-individualismo que se siente amenazado y que califica a los individuos que se escapan de ciertos marcos preestablecidos durante el trance alucinógeno como enemigos del sistema? ¿El sistema se considera todopoderoso en condiciones normales de vida para que cada individuo adopte su propio modo de vivir su vida individual y busque primordialmente su propia felicidad, salvo cuando existe uso de sustancias alucinógenas que muestran a la persona otra realidad, otras sensaciones, otros universos alternativos súbitamente posibles? ¿Qué pesadilla imaginaria empuja a los ultra-individualistas a castigar a quienes, en soledad, se drogan, por ejemplo, para sobrellevar el vacío de sus vidas? ¿Y si el peor escenario ocurriese, es decir que, gracias al trance, los corazones aletargados se despertaran?

Si el consumo personal de droga puede ser concebido como un medio alternativo de expresión o como la proposición o adopción de un marco de racionalidad alternativo, definido como disidente por el poder, los Estados Unidos pasan a ser la sociedad en la cual existe menos y no más libertad de expresión y los doctrinarios que sostienen lo contrario aparecen entonces como sacerdotes de una religión individualista que predicen falsedades.

Vayamos entonces a la línea roja que nos interesa: partiendo de una base voluntarista, desacomplejada, de mantenimiento deliberado de la democracia constitucional: hasta el presente no conocemos otro sistema político que haya mejor garantizado la vida y la dignidad de las personas que la democracia constitucional; todos los otros experimentos han llevado al fracaso, a la violencia, la anarquía, la guerra, la pobreza y hasta al genocidio. Puede ser mejorado, como ya lo dijimos, en cuanto a la protección de las personas vulnerables y a la insensibilidad de los ciudadanos frente a lo que ocurre al prójimo; esa necesidad de mejoras requiere una reformulación de la libertad de expresión, pero no justifica abrogar sus principios fundamentales.

Tal vez logremos un sistema democrático perfeccionado de participación permanente de la población en las decisiones colectivas gracias a internet. No obstante, mientras no lo tengamos todos los esfuerzos deben ser realizados para conservar las ins-

tuciones que conocemos y los marcos de racionalidad que la sustentan. Esos marcos son frágiles en ciertas circunstancias, y esa fragilidad se acrecienta gracias a internet, elemento digital en el cual nadan, prosperan, se agrupan y atacan con ferocidad y alevosía a los más vulnerables todos los tiburones, serpientes de mar, medusas venenosas y peces piedra de la modernidad líquida, como la llama atinadamente Bauman, en la cual vivimos. Esa tarea de protección de las minorías vulnerables en el medio digital líquido implica, metafóricamente, redes, barreras, arpones, playas protegidas... y sin metáforas acuáticas, implica educación, sanciones simbólicas o leves y, en casos extremos, recurrir al sistema penal. No hacerlo puede llevarnos, otra vez, al peor escenario: al tiburón que toma el poder y lo ejerce con sus grandes dientes blancos.

Finalmente, ¿cómo tratar el “voto irracional”? Ignoramos aún los mecanismos a través de los cuales los individuos “votan” a candidatos que insinúan que cometerían incesto,⁸ que se mofan de agredir sexualmente a las mujeres, que tratan a los mexicanos de violadores. ¿Y si algunos supiesen cómo excitar las fantasías sexuales más reprimidas de los votantes para que los lleven al poder?⁹ ¿Qué y cuánto sabemos realmente de la psiquis humana? ¿Y mientras tratamos de cartografiar el *menoma*¹⁰ humano, no será necesario actuar con prudencia antes de levantar todas las redes, barreras, playas protegidas y arpones que protegen a quienes más lo necesitan?

⁸ Véase David Pakman Show (2015).

⁹ Una pista a explorar es si la divulgación masiva de pornografía por internet no ha facilitado que quienes se habitúan a ella se hayan acostumbrado a alimentarse psicológicamente con fantasías, bajando las barreras del auto-control racional y de la disquisición entre la realidad y los mundos imaginarios deseados sugeridos —y satisfechos— por la imagen. Véase O'Connor (2017) y Alptraum (2017).

¹⁰ Concepto que desarrollaremos en un artículo ulterior.

Bibliografía

- ALPTRAUM, LUX (2017), What Americans get wrong about porn. *The New York Times*, 23 de junio. Recuperado de <<https://nyti.ms/2sYXbFB>>. (Consulta: 29 de julio, 2017).
- CHANNEL 4 NEWS (2013), The rise of the far-right in Hungary. YouTube, 27 de mayo. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=zxOKZ5sYW18>>. (Consulta: 23 de julio, 2017).
- DAVID PAKMAN SHOW (2015), Shock: Donald Trump obsessed with daughter's body, would have sex with her. YouTube, 14 de septiembre. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=xkvG3g7hEJE>>. (Consulta: 29 de julio, 2017).
- KOLTAY, ANDRÁS (2013), Hate speech and the protection of communities in the Hungarian legal system. *Social Science Research Network (SSRN)*. Recuperado de <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2197914>. (Consulta: 23 de julio, 2017).
- LEONHARDT, DAVID, Y STUART A., THOMPSON (2017), Trump lies. *The New York Times*, 21 de julio. Recuperado de <<https://nyti.ms/2sZpfsh>>. (Consulta: 29 de julio, 2017).
- LHOMME, FABRICE, Y DAVET, GÉRARD (2017), Comment Hollande autorise «l'exécution ciblée» de terroristes. *Le Monde*, 4 de enero. Recuperado de <http://abonnes.lemonde.fr/societe/article/2017/01/04/comment-hollande-autorise-l-execution-ciblee-de-terroristes_5057421_3224.html?xtmc=assassinats_cibles_par_l_arme_francaise&xt-cr=3>. (Consulta: 29 de julio, 2017).
- McELWEE, SEAN, Y McDANIEL, JASON (2017), Fear of diversity made people more likely to vote Trump. *The Nation*, 14 de marzo. Recuperado de <<https://www.thenation.com/article/fear-of-diversity-made-people-more-likely-to-vote-trump/>>. (Consulta: 29 de julio, 2017).
- O'CONNOR, MAUREEN (2017), Pornhub is the Kinsey Report of our time. *The Cut*, 11 de junio. Recuperado de <<https://www.thecut.com/2017/06/pornhub-and-the->

american-sexual-imagination.html>. (Consulta: 29 de julio, 2017).

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1973), *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero.

WIKIPEDIA (s/f), United States incarceration rate. Recuperado de <https://en.wikipedia.org/wiki/United_States_incarceration_rate#Drug_sentencing_laws>. (Consulta: 29 de julio, 2017).

Los límites de la libertad de expresión frente a la no-discriminación: una revisión de los criterios de la Suprema Corte en el caso de conceptos peyorativos

Juan Antonio Cruz Parceró

Introducción

La Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn) ha tenido ya varios casos importantes donde ha abordado el tema de los límites entre la libertad de expresión frente al derecho al honor y la intimidad,¹ pero, si no me equivoco, ha tenido sólo una oportunidad para abordar el tema de la libertad de expresión frente al derecho a la no-discriminación. En el amparo directo en revisión 2806/2012 referido por la misma Corte como el caso de

¹ La judicatura mexicana ha conocido de varios asuntos sobre la libertad de expresión y sobre su colisión con el honor y la intimidad, entre los que destacan: el amparo en revisión 1595/2006 conocido como el caso *Repartidor de octavillas*; el caso *Esquelas*, amparo directo en revisión 1302/2009; el caso de *Olga Wornat vs. Martha Sahagún*, amparo directo 6/2009; el caso *Lydia Cacho y “Los demonios del Edén”*, amparo directo 3/2011; el caso *Manuel Bartlett vs. Germán Martínez*, amparo directo en revisión 284/2011; el caso muy relevante de *La Jornada vs. Letras Libres*, amparo directo 28/2010; el caso *Revista Contralínea*, amparo directo 8/2012; el caso *Milenio y Carlos Marín vs. MVS y Lorenzo Meyer*, amparo directo en revisión 2411/2012.

Conceptos peyorativos y decidido el 6 de marzo de 2013,² la Primera Sala de la Suprema Corte entró a analizar y a desarrollar una doctrina sobre los límites de la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación.

El caso se originó por las ofensas que un periodista, el Sr. Enrique Núñez, director del diario *Intolerancia* (ni duda que hacía gala del nombre del medio de comunicación), dirigió al Sr. Armando Prida, director de otro diario,³ *Síntesis*, y a uno de sus columnistas, quienes habían reproducido en su medio algunas acusaciones en contra del directivo de *Intolerancia*. Habrá que decir que quienes protagonizaron este pleito e intercambio de acusaciones no mostraban un alto nivel periodístico. El Sr. Núñez refirió que en el diario *Síntesis* había escritores pagados y *columnistas maricones*, después calificó a uno de sus columnistas como *lambiscón, inútil y puñal*.

El director del diario *Síntesis* promovió un juicio civil contra el Sr. Núñez por la afectación de su honor y reputación y solicitó una indemnización para resarcir el daño. En los juicios de primera y segunda instancia se condenó al Sr. Núñez a una indemnización pecuniaria y a la publicación de un extracto de la sentencia por considerar que se había afectado la reputación del Sr. Prida y que se había acreditado un daño moral. El sentenciamiento

² La sentencia se puede consultar en <http://www2.scjn.gob.mx/Consulta-Tematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=143425>

³ El artículo se titulaba “El ridículo periodístico del siglo”. El contexto de la disputa era que el director del periódico *Síntesis* había reproducido durante varios días una vieja columna de otra periodista donde se hacían acusaciones en contra del Sr. Núñez, director del diario *Intolerancia*. En el artículo que comento se refutaban las acusaciones y se reviraba con otras, como la siguiente: “Columnas viejas, libros pagados, escritores pagados y columnistas maricones son los que *Síntesis* utilizó para una guerra que de antemano estaba perdida”. Y más adelante se decía: “Pobre Alejandro, en su ocaso como columnista, tuvo que salir a una guerra donde su única arma es el hambre que lo lleva a arrastrarse a los pies de su patrón. No se atrevió a dar nombres, ni citó las calumnias y mucho menos presentó pruebas contra nadie. Sin duda, Manjarrez definió los atributos que no debe tener un columnista: ser lambiscón, inútil y puñal”. La nota en extenso se puede consultar en la sentencia del caso que comentamos — me referiré en adelante a ella como ADR 2806/2012—, véase las páginas 5 a 7.

do se amparó y en el Tercer Tribunal Colegiado en Materia Civil del Sexto Circuito se le concedió el amparo bajo la consideración de que: a) los dos periodistas que disputaban eran figuras públicas y, por ende, deben tolerar un mayor grado de intromisión en su esfera personal, b) la nota periodística en cuestión era de relevancia pública, c) que si bien se realizaron en un tono mordaz y ofensivo, pudiendo incluso resultar hirientes, no rebasaron los límites de la libertad de expresión, pues no fueron lo suficientemente insultantes o desproporcionados al encontrarse justificados por su propósito de causar un impacto entre lectoras y lectores, en especial al analizar el contexto en que se realizaron las expresiones usadas, ya que no eran suficientemente ofensivas o desproporcionadas.

El Tribunal Colegiado utilizó los criterios que la Primera Sala de la scjn había empleado en el caso *La Jornada vs Letras Libres* (amparo directo en revisión 28/2010), donde ya se condensaba toda una doctrina de la Corte sobre la libertad de expresión frente al derecho al honor.

En este caso, denominado *Conceptos peyorativos*, la Primera Sala, partiendo de su propia doctrina en relación con la libertad de expresión y el derecho al honor, introduce nuevos criterios para contemplar una situación diferente donde la libertad de expresión colisiona con el derecho a no ser discriminado por razones que tienen que ver con las preferencias sexuales de las personas. El caso resultó además oportuno para abordar el tema de los *discursos de odio*, categoría que agrupa toda una serie de supuestos como apología del terrorismo, negación del holocausto del pueblo judío, mensajes racistas y xenófobos, manifestaciones de sexismo y homofobia (*cf.* Mijangos y González, 2015: 81-93).

La Primera Sala de la scjn no estuvo de acuerdo con los argumentos del Tribunal Colegiado por considerar que los criterios aplicados no se utilizaron de manera correcta. Aprovechó entonces la ocasión para abordar el tema de las *expresiones absolutamente vejatorias* y el lenguaje discriminatorio. Decidió que el uso de expresiones como *maricón* y *puñal*, empleados como

una ofensa en una disputa entre periodistas “en tono denigrante, burlesco o jocoso, conlleva un fomento de rechazo social hacia las personas homosexuales, situación que implica en última instancia una postura discriminatoria” (ADR 2806/2012: 51). Esta decisión es importante por los criterios que establece sobre la libertad de expresión, las expresiones ofensivas, las impertinentes, las absolutamente vejatorias, el lenguaje discriminatorio, el discurso homóforo, el discurso de odio, etc., que dieron lugar a diez tesis aisladas que revisaremos más adelante.

El caso, desde que fue decidido, despertó el interés de los medios y de algunos especialistas que se posicionaron en favor y en contra. Estamos ante una de las pocas decisiones de la Suprema Corte que reciben atención de los medios de comunicación y de la academia —véase, por ejemplo, Artículo 19 (2013), Vela (2013), Vela y Niembro (2013), Pou (2014), Mijangos y González (2015), Orozco y Villa (2018), y Narváez (2016).

El trabajo lo dividiré en cuatro apartados. En el primero expondré algunos aspectos relevantes de la doctrina de la SCJN sobre la libertad de expresión y el derecho al honor a partir de la misma sentencia que nos ocupa. En el segundo revisaremos los argumentos que usó la Primera Sala para justificar que en el caso concreto se dio una discriminación al hacer uso de las expresiones *maricón* y *puñal*. En el tercer apartado presentaré las diez tesis o criterios que derivaron de esta resolución y analizaré críticamente algunos de ellos. Por último, veremos otras críticas a los argumentos que utilizó la Primera Sala para resolver el caso en cuestión.

La doctrina de la SCJN sobre la libertad de expresión y el derecho al honor según la misma SCJN

La SCJN parte de reconocer que el *derecho al honor* se deriva de la dignidad humana, protegida por el artículo 1° constitucional, que dicho derecho se encuentra reconocido de manera implí-

cita como un límite a las libertades de expresión, información e imprenta en los artículos 6 y 7 constitucionales, e igualmente se encuentra reconocido en el artículo 11 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y en el artículo 17 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ADR 2806/2012: 23-24).

Por su parte, el *derecho a la libre expresión de las ideas* se encuentra protegido en los artículos 6 y 7 constitucionales, así como en los artículos 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Según estas disposiciones todas las personas gozan del derecho a la libre expresión de ideas, cuyo ejercicio sólo podrá ser restringido mediante la exigencia de responsabilidades ulteriores en aquellos casos en que se afecten los derechos o reputación de terceros (ADR 2806/2012: 27-28).

Para la SCJN tanto la libertad de expresión como el derecho a la información son dos derechos funcionalmente esenciales en la estructura del Estado constitucional de derecho que tienen una doble faceta: por un lado, en su dimensión individual aseguran a las personas espacios fundamentales para desplegar su autonomía individual, espacios que deben ser respetados y protegidos por el Estado; y por otro, en cuanto a su dimensión social, gozan de una vertiente pública, colectiva o institucional que los convierte en piezas centrales para el adecuado funcionamiento de la democracia representativa (ADR 2806/2012: 28).

La Primera Sala considera que en las sociedades democráticas es más tolerable el riesgo derivado de los eventuales daños generados por la libertad de expresión que el riesgo de una restricción general de la libertad correspondiente. Sostiene “que no existe un conflicto interno o en abstracto entre los derechos a la libertad de expresión y al honor” (ADR 2806/2012: 29-30), pero afirma de modo contradictorio que “el derecho fundamental al honor viene limitado por los derechos fundamentales a opinar e informar libremente” (ADR 2806/2012: 30). Más allá de esta contradicción, parece adoptar una concepción bastante común entre teóricos y tribunales de que los derechos se restringen o

limitan recíprocamente, en otros términos, que no hay derechos absolutos.⁴

Parte también de otro acuerdo teórico y jurisprudencial generalizado en los sistemas democráticos: que la libertad de expresión tiene primacía sobre el derecho al honor u otros derechos como el de intimidad (ADR 2806/2012: 30). La primacía se refleja a nivel legislativo al establecerse la prohibición constitucional de actos de censura previos, y determinar que los límites se fijarán *ex post* a través de atribuciones de responsabilidad civil, administrativa o penal.

Las libertades de expresión y de información reconocidas en los artículos 6 y 7 de la Constitución tienen entonces límites, que el texto constitucional enuncia de modo general haciendo referencia al orden público, la vida privada, los derechos de los demás y la moral (ADR 2806/2012: 29). La SCJN adoptó el estándar que la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) denominó como el “sistema dual de protección”.⁵ Este estándar establece que

⁴ La Corte parte de una noción de derechos fundamentales semejante a la de Robert Alexy, pues sostiene que los derechos fundamentales tienen “una estructura de principios: contienen un mandato de optimización con la instrucción de que algo sea realizado en la mayor medida posible. Pero la determinación de cuál sea la mayor medida posible dependerá de las otras normas jurídicas que también resulten aplicables en el caso concreto, pues los principios están indefectiblemente llamados a ser limitados por otros principios con los que interactúan. Así como las reglas que los desarrollen” (ADR 2806/2012: 29).

⁵ A partir del amparo directo en revisión 2044/2008, la Corte señaló que la libertad de expresión posee un carácter especial dual, en cuanto que comprende no sólo el derecho de un individuo a difundir sus ideas sino también el derecho de todos a recibir informaciones e ideas. En función de lo anterior, la violación a la libertad de expresión implica la violación de un derecho individual tanto como la de “un derecho colectivo a recibir cualquier información y conocer la expresión del pensamiento ajeno” (Cfr. *Opinión consultiva OC-05/8*, supra nota 36, en párrafo 30. Véase generalmente Corte IDH, caso *La última tentación de Cristo*). En el caso *Fischer Bronstein*, donde un ciudadano peruano nacido en Israel fue privado arbitrariamente de la nacionalidad peruana con el objeto de impedir el ejercicio del derecho de propiedad de un canal de televisión, la Comisión afirmó que resulta evidente el marcado carácter social que tiene este derecho. La libertad de expresión tiene una perspectiva individual y otra mucho

tratándose de personas que “por dedicarse a actividades públicas o por el rol que desempeñan en una sociedad democrática” deberán estar más expuestas a un más riguroso control de sus actividades y manifestaciones, es decir, los límites a la libertad de expresión serán en estos casos menos amplios, mientras que los particulares sin proyección pública alguna tendrán mayor protección y los límites a la libertad de expresión podrán ser más amplios. En suma, el umbral de tolerancia deberá ser mayor solamente mientras las personas realicen funciones públicas o estén involucradas en temas de relevancia pública (ADR 2806/2012: 32).

El estándar dual supone la adopción de la doctrina de la “real malicia” o “malicia efectiva”, que exige que, tratándose de personajes públicos, en la imposición de sanciones civiles (daño moral) se constate que la información proporcionada sea falsa o se haya expresado con intención de dañar (ADR 2806/2012: 32).⁶

Por regla general, la scjN estima que “hay un ataque al honor cuando se ocasiona un desmerecimiento en la consideración ajena como consecuencia de expresiones difamantes o infamantes, emitidas en descrédito o menosprecio de alguien” (ADR 2806/2012: 31).⁷

más amplia, relacionada con el marco social que refleja la audiencia, es decir, todos aquellos que buscan y reciben la opinión o información emitida por el periodista. Así, toda la sociedad es víctima en caso de una violación a la libertad de expresión.

⁶ La resolución remite al amparo directo 28/2010, el caso *La Jornada vs. Letras Libres*, sin embargo, en éste no existe propiamente un desarrollo de esta doctrina, que en muchos aspectos queda muy confusa.

⁷ No obstante considerar que el honor es un concepto jurídicamente indeterminado, la scjN define el honor como “el concepto que la persona tiene de sí misma o que los demás se han formado de ella, en virtud de su proceder o de la expresión de su calidad ética y social, lo que jurídicamente se traduce en un derecho que involucra la facultad de cada individuo de pedir que se le trate en forma decorosa y la obligación de los demás de responder a este tratamiento” (ADR 2806/2012: 24-25). Existen, según la scjN, dos formas de entender el honor: a) En el aspecto subjetivo o ético, el honor se basa en un sentimiento íntimo que se exterioriza por la afirmación que la persona hace de su propia dignidad, siendo lesionado por todo aquello que lastima el sentimiento de la

El derecho al honor ampara la buena reputación de una persona en sus cualidades morales y profesionales, protegiéndola frente a expresiones o mensajes que la hagan desmerecer en la consideración ajena, al ir en su descrédito o menosprecio. La mera crítica a las cualidades personales o profesionales de una persona no constituye *per se* un ataque al honor (ADR 2806/2012: 27).⁸

La SCJN ha sostenido que existen expresiones protegidas por la libertad de expresión (o el derecho a la información) y expresiones que no están protegidas constitucionalmente, pero ha afirmado además que: “podrá darse el caso de que las críticas a la actividad profesional de una persona resulten molestas e hirientes o que las mismas carezcan de cobertura constitucional en los derechos a la información y la libre expresión e incluso que resulten ilícitas y, sin embargo, no menoscaben el honor de las personas” (ADR 2806/2012: 27). La SCJN no desarrolla esta afirmación y cuesta trabajo entenderla en relación con la distinción que hace entre expresiones protegidas y no-protegidas. Quizá la idea es

propia dignidad, y b) En el aspecto objetivo, externo o social, como la estimación interpersonal que la persona tiene por sus cualidades morales y profesionales dentro de la comunidad (comprendiendo en esta forma el prestigio y la credibilidad), siendo lesionado por todo aquello que afecta a la reputación que la persona merece. En este segundo sentido, el derecho al honor bien puede definirse como el derecho a que otros no condicionen negativamente la opinión que los demás hayan de formarse de nosotros (*Cfr.* Tesis aislada XX/2011 de esta Primera Sala, publicada en el *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, Libro IV, Tomo 3, enero de 2012, página 2906).

⁸ El daño al honor es una cuestión compleja lo mismo que calificar una expresión o comunicación de difamatoria o calumniosa. Muchas de las cosas que se le pueden decir a alguien pueden dañar su reputación y afectar su honor, pero muchas de esas cosas que se pueden decir de alguien pueden ser falsas o verdaderas. Respecto a expresiones falsas que causan daño a la reputación de una persona, se podría decir que no pueden estar amparadas por el derecho a la libertad de expresión y que —hasta cierto punto y con ciertas cualificaciones— son situaciones sencillas de determinar. Y digo hasta cierto punto, pues sabemos que una expresión o información falsa sobre alguien podría quedar amparada por la libertad de expresión cuando él o la afectado/a sea un personaje público y quien haya proporcionado la información —un/a periodista por ejemplo— se hubiera conducido de manera profesionalmente correcta y diligente, aunque al final la información que publique termine reconociéndose como falsa.

que incluso cuando una expresión sea ofensiva o vejatoria de la persona, la afectación del honor de tal persona podría no ocurrir, esto es, la afectación al honor no es algo que resulte en automático del uso de expresiones no protegidas constitucionalmente o incluso ilícitas. Se me ocurre que hay personas cuya reputación u honor están ya muy afectadas —por la razón que sea— y que esta situación puede ser, por tanto, un hecho previo a la situación donde alguien profiere una crítica injustificada o ilícita. Pero entonces sería necesario que se nos explicara qué otras condiciones se requieren para que se lesione el honor. El desarrollo que hace la SCJN no es suficiente para determinar cuándo se vulnera el honor de una persona y cuándo la expresión o comunicación que genera esa vulneración no está protegida.

Las expresiones absolutamente vejatorias y el lenguaje discriminatorio

Existen dos requisitos para que las expresiones resulten absolutamente vejatorias y, por ende, no protegidas por la Constitución:

- a) Las expresiones deben ser ofensivas u oprobiosas, según el contexto. Estas expresiones no deben confundirse con críticas que se realicen con calificativos o afirmaciones fuertes, sino que se pueden calificar como ofensivas u oprobiosas por conllevar un menosprecio personal o una vejación injustificada, que contengan un desprecio personal.
- b) Las expresiones deben ser impertinentes para expresar opiniones e informaciones. Que sean impertinentes implica que sean innecesarias para transmitir el mensaje. La falta de pertinencia reflejaría su carácter injustificado. Las expresiones para ser constitucionales, aunque sean fuertes y desagradables, deberán tener una *utilidad funcional*, es decir, ser necesarias para reforzar el mensaje.

Además de estos dos requisitos, la Corte considera que:

- a) Las expresiones vejatorias pueden dirigirse a una persona o a un colectivo.
- b) Si el grupo o colectivo determinado al que se refiere la expresión vejatoria es un grupo que por rasgos históricos, sociológicos, étnicos o religiosos, ha sido ofendido a título colectivo por el resto de la comunidad, el estándar de protección se eleva.
- c) En estos casos se considera que el lenguaje usado para ofender a estos grupos es un lenguaje discriminatorio. “El lenguaje discriminatorio se caracteriza por destacar categorías de las señaladas en el artículo 1º constitucional para clasificar a determinadas personas, tales como el origen étnico o nacional, el género, las discapacidades, la condición social, la religión y las preferencias sexuales, ello mediante elecciones lingüísticas que denotan un rechazo social” (ADR 2806/2012: 41).

La SCJN concluye que: “el lenguaje discriminatorio constituye una categoría de expresiones ofensivas u oprobiosas, las cuales al ser impertinentes en un mensaje determinado, actualizan la presencia de expresiones absolutamente vejatorias, mismas que se encuentran excluidas de la protección que la Constitución brinda al ejercicio de la libertad de expresión” (ADR 2806/2012: 42).

Las expresiones homófobas

Para la SCJN

la homofobia es el rechazo de la homosexualidad, teniendo como componente primordial la repulsa irracional hacia la misma, o la manifestación arbitraria en su contra, por ende, implica un desdén, rechazo o agresión, a cualquier variación en la apariencia, acti-

tudes, roles o prácticas sexuales, mediante el empleo de los estereotipos de la masculinidad y la feminidad [...] La homofobia constituye un tratamiento discriminatorio, toda vez que implica una forma de inferiorización, mediante una asignación de jerarquía a las preferencias sexuales, confiriendo a la heterosexualidad un rango superior (ADR 2806/2012: 43).

Y continúa:

El discurso homóforo consiste en la emisión de una serie de calificativos y valoraciones críticas relativas a la condición homosexual y a su conducta sexual. Tal discurso suele actualizarse en los espacios de la cotidianidad, por lo tanto, generalmente se caracteriza por insinuaciones de homosexualidad en un sentido denigrante, burlesco y ofensivo, ello mediante el empleo de un lenguaje que se encuentra fuertemente arraigado en la sociedad (ADR 2806/2012: 43).

La SCJN concluye que aquellas expresiones en las cuales exista una referencia a la homosexualidad (no como una opción sexual personal, sino como una condición de inferioridad o de exclusión) constituyen manifestaciones discriminatorias, toda vez que una categoría como la preferencia sexual, respecto a la cual la Constitución expresamente veda cualquier discriminación, no puede ser válidamente empleada como un aspecto de diferenciación peyorativa. Pero añade un punto importante: que las expresiones homóforas que impliquen una incitación, promoción o justificación de la intolerancia hacia la homosexualidad, ya sea mediante términos abiertamente hostiles o de rechazo, o bien, a través de palabras burlescas, deben considerarse como una categoría de las manifestaciones discriminatorias (ADR 2806/2012: 44).

La SCJN introduce el tema de los *discursos de odio*, que desde luego constituyen un límite claro y radical a la libertad de expresión y que han sido considerados así a nivel internacional. Y

sostiene en seguida que las manifestaciones homófobas pueden llegar a ser una categoría de discursos de odio. La Corte reconoce que los discursos de odio son aquellos que se encuentran encaminados a un fin práctico, consistente en generar un clima de hostilidad y violencia contra determinados grupos (ADR 2806/2012: 46).

La SCJN concluye que las expresiones homófobas constituyen manifestaciones discriminatorias y, en ocasiones, discursos de odio, y se encuentran excluidas de la protección constitucional (ADR 2806/2012: 47).

La decisión del caso

Habiendo pues asentado que el uso de expresiones homófobas constituyen expresiones discriminatorias, la Primera Sala de la Corte pasó a analizar si en el caso específico se estaba ante expresiones absolutamente vejatorias, para lo cual deben ser ofensivas u oprobiosas, impertinentes para expresar las opiniones o informaciones.

Dos expresiones, *columnistas maricones* y *puñal*, obviamente usadas en el contexto de la nota periodística se consideraron constituían un discurso homóforo:

Tanto el término “maricones” así como el diverso de “puñal”, desgraciadamente son utilizados en nuestro país como referencias burlescas hacia la homosexualidad generalmente en relación a los hombres, por medio de los cuales, mediante la construcción de estereotipos se hace referencia a la falta de virilidad por una parte, y a una acentuación de actitudes y rasgos femeninos por la otra (ADR 2806/2012: 49).

Para la Primera Sala las expresiones que el director del diario *Intolerancia* hacía en su crítica al director del diario *Síntesis* se

usaban con un sentido peyorativo; a la idea de la falta de pericia y profesionalismo de los periodistas se añadía el calificativo de *maricones*. Y a una lista de defectos que atribuía a uno de los columnistas del diario *Síntesis* —ser inútil y lambiscón— se añadía el de ser *puñal*. Para la Primera Sala ésta es una referencia a su carácter de homosexual. Afirmó entonces que la preferencia sexual no puede ser un elemento válido para la crítica de la labor periodística, por ende, es impertinente (ADR 2806/2012: 51). De no resultar prohibidas, “se vincularía la preferencia sexual a la falta de pericia profesional, generándose así una clara referencia a las personas homosexuales como integrantes de un plano de inferioridad, no sólo personal, sino incluso profesional” (ADR 2806/2012: 51). Y añade:

Así, a pesar de que las expresiones antes indicadas no son, en abstracto, abiertamente hostiles o agresivas, lo cierto es que su formulación en tono denigrante, burlesco o jocoso, conlleva un fomento de rechazo social hacia las personas homosexuales, situación que implica en última instancia una postura discriminatoria (ADR 2806/2012: 52).

Para la Primera Sala no puede aceptarse que el carácter general o cotidiano de una conducta, como en este caso el uso de expresiones homófobas, convalide a la misma y la extraiga del control de constitucionalidad. Los derechos humanos y fundamentales son el criterio bajo el cual se tendrán que evaluar tales prácticas (ADR 2806/2012: 52-53).

Continuando con el análisis de dichas expresiones, la Primera Sala las encuentra también impertinentes pues afirma:

resulta claro que las expresiones homófobas previamente referidas, carecían de cualquier utilidad funcional dentro de la nota periodística cuestionada, pues como ya se indicó, en la misma se pretendía plasmar una serie de cuestionamientos en torno al ejercicio

profesional del señor Prida Huerta, por lo que no se puede considerar que la inferencia de que sus colaboradores sean homosexuales, implique un reforzamiento de la tesis crítica contenida en la nota, ante lo cual, las expresiones homófobas fueron impertinentes para expresar las opiniones del autor (ADR 2806/2012: 57).

Una vez mostrado que las expresiones son homófobas, ofensivas, oprobiosas e impertinentes, se llega a la conclusión de que son expresiones absolutamente vejatorias y, por ende, expresiones que no pueden tener protección constitucional bajo el derecho a la libertad de expresión. La Primera Sala revocó entonces la decisión del Tribunal Colegiado y le ordenó dictar una nueva sentencia y emprender el estudio del concepto de violación para determinar si ha dado lugar o no a una condena por daño moral.

Observaciones críticas sobre la resolución

Como hemos dicho antes, esta resolución ha sido objeto de polémicas y discusiones. Las críticas que se han realizado podríamos enfocarlas en tres temas principales.⁹

- a) El tipo de función que llevó a cabo la Suprema Corte, donde la discusión se centra en si la Corte rebasó o no sus funciones constitucionales tratándose de un caso de amparo directo.
- b) Si la sentencia establece de manera correcta los criterios que usará para tomar la decisión, es decir, si logra una caracterización adecuada del lenguaje discriminatorio y determina reglas y criterios adecuados.

⁹ Baso esta distinción en la hecha por Francisca Pou (2014: 588-589). Quizá la forma en que la presento aquí no coincida del todo con la que ella hace pero me parece que, en general, es muy similar.

- c) Si el caso fue correctamente subsumido bajo las reglas y criterios que se establecieron como relevantes.

La función que llevó a cabo la Suprema Corte

Respecto del primer tema Francisca Pou afirma que muchas de las críticas que se han hecho a esta resolución dependen de la idea acerca del ejercicio que la Corte debe desplegar cuando revisa la constitucionalidad de las sentencias. Esto a su juicio tiene que ver con las funciones del amparo directo y de la revisión del amparo directo. Luego de recordarnos algunos datos sobre la historia del amparo en México —que aquí no referiré—, Pou sostiene que este recurso legal ha dado un giro decisivo en tiempos recientes a partir de que se acepta que puede servir para que los tribunales federales revisen si los juzgados ordinarios (locales) han resuelto las controversias entre particulares respetando la Constitución y si han hecho valer exigencias derivadas de los derechos fundamentales (y humanos) involucrados (Pou, 2014: 597).

Esta “función renovada” del amparo directo, nos dice Pou, puede ser entendida de dos formas: una robusta o maximizadora y otra acotada. Según la función robusta, la tarea de la Corte “consiste en revisar si la lectura constitucional que los tribunales anteriores han hecho del caso concreto es adecuada y, sobre todo, completa. Y si no lo es, debe identificar y desarrollar del modo más exhaustivo posible todas sus potenciales aristas constitucionales” (Pou, 2014: 598).

En contraste, desde la concepción de la función acotada, “la Corte no debe entrar en cuestiones que no estaban claramente planteadas en la demanda o en cuestiones que, siendo relevantes *ex ante*, no van a tener —a juicio de la Corte— peso suficiente para determinar la dirección fundamental de la decisión final. La Corte debe evitar referirse a principios que no crea que prevalecerán en la construcción de la regla de decisión final” (Pou, 2014: 598-599).

Para Pou es claro que los ministros que votaron el caso en mayoría se adhirieron a la versión robusta, mientras que quienes

votaron en contra¹⁰ se adhirieron a la versión acotada. Esta autora piensa que la versión robusta es la correcta porque, en primer término, en un país con problemas de acceso a la justicia se justifica que la Corte maximice las oportunidades de desarrollar el contenido de los derechos, lo cual resulta una guía muy importante hacia los jueces y tribunales inferiores que ahora están llamados a abordar temas de constitucionalidad por medio del control difuso. En segundo término, la versión robusta es congruente con las obligaciones de respetar, proteger, promover y garantizar los derechos humanos que se derivan del artículo 1º constitucional. Y finalmente, las sentencias de la Corte tienen efectos más allá de los casos que resuelven, colocan temas y problemas en la agenda pública, obligan a las autoridades competentes a crear políticas públicas que no existen o a transformar las que ya existen (Pou, 2014: 599-600).

En este caso, considera Pou, la sentencia de la Corte ha cumplido con el objetivo de visibilizar un problema y propiciar un debate vigoroso sobre un tema hasta ahora intocado por el derecho constitucional. Pone el tema de la homofobia en discusión y aporta elementos sociales, políticos y jurídicos para evaluarla (Pou, 2014: 600-601).

Comparto con Pou la idea de que la Corte está ahora exigida por la misma Constitución para llevar a cabo funciones que antes no tenía o para realizarlas de una forma diferente a como las había entendido. El cambio conceptual y normativo que implicó la reforma constitucional de 2011, donde se contempló en el artículo primero un compromiso de defensa y reconocimiento de los derechos humanos, es un cambio que ha requerido de los juzgadores, comenzando por la misma Corte, replantearse sus funciones a fin de lograr una genuina garantía de los derechos humanos. No obstante esto, aun para quienes compartimos una visión robusta de la función de la Corte, el caso que estamos discutiendo todavía podría plantear el problema de si daba o no

¹⁰ Votaron en contra los ministros José Ramón Cossío y Alfredo Gutiérrez Ortiz Mena, quienes presentaron votos particulares.

para el desarrollo que se hizo. Una concepción robusta no puede ser sinónimo de una concepción voluntarista o arbitraria de la función judicial, hay una diferencia entre una Corte *activa* y una *activista*. Tratándose de cuestiones judiciales, la competencia y/o la decisión de un caso particular no puede justificarse sólo por las consecuencias de visibilizar un problema importante.

La crítica muy extendida de que “el caso no daba” para que la Corte se metiera a desarrollar una doctrina sobre los discursos discriminatorios no es una crítica que se haga necesariamente, como parece suponer Pou, desde una concepción *acotada* de la función de la Corte. Uno podría sentirse contento porque el tema alcanzó resonancia y se está discutiendo —porque la Corte hizo suyo este caso—, y a su vez sostener sin contradicción que no está justificada la forma en que lo resolvió. Este punto de cómo entender la función de la Corte, como bien dice Pou, está relacionado con los otros dos, pero no sólo porque suponga que una visión acotada condicionará las respuestas a las otras cuestiones, sino porque también una falta de justificación adecuada en las otras cuestiones, particularmente en la cuestión tercera (si se actualizan los criterios detectados como relevantes en el caso), determinará no si la visión robusta es correcta o no, sino si el caso era relevante. Si, como algunos sospechamos, el caso se forzó para poder desarrollar la doctrina sobre los discursos homófobos, esto no tiene que ver con sostener una visión robusta o acotada. Mi crítica en este punto sería entonces que el caso no justificaba el que la Primera Sala se hubiera metido a analizar los temas relacionados con los discursos discriminatorios, y que para justificar el haber desarrollado una serie de criterios sobre este tema se hubiera forzado a decidir el caso como una cuestión de discriminación.

Los criterios desarrollados en la sentencia

Este punto es muy importante. Más allá de si fue correcto o no que la Corte conociera del caso y desarrollara una doctrina sobre

los discursos discriminatorios, lo importante ahora es analizar esta doctrina. Más allá de la discusión sobre si la decisión del caso concreto fue correcta o no, misma que abordaremos en el siguiente apartado, la función robusta o maximizadora llevó a la adopción de diez tesis aisladas que eventualmente podrían convertirse —si llegan a reiterarse— en tesis jurisprudenciales. Por lo pronto estas tesis serán orientadoras.

Las tesis¹¹ consisten en sostener lo siguiente:

- i. Las expresiones ofensivas u oprobiosas son aquellas que conllevan un menosprecio personal o una vejación injustificada (Tesis aislada CXLIV/2013 (10^a)).
- ii. Las expresiones impertinentes son aquellas que carecen de utilidad funcional en la emisión de un mensaje (Tesis aislada CXLV/2013 (10^a)).
- iii. Las expresiones absolutamente vejatorias se actualizan no sólo mediante referencias a personas en concreto, sino incluso al hacer inferencias sobre colectividades o grupos reconocibles (Tesis aislada CXLVI/2013 (10^a)).
- iv. El lenguaje discriminatorio se caracteriza por destacar categorías de las señaladas en el artículo 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, mediante elecciones lingüísticas que denotan un rechazo social (Tesis aislada CXLVII/2013 (10^a)).
- v. El discurso homóforo constituye una categoría de lenguaje discriminatorio y, en ocasiones, de discursos del odio (Tesis aislada CXLVIII/2013 (10^a)).
- vi. El discurso homóforo no se actualiza cuando las expresiones se utilizan para fines científicos, literarios o artísticos (Tesis aislada CXLIX/2013 (10^a)).
- vii. Actualización, características y alcances de los discursos del odio (Tesis aislada CL/2013 (10^a)).

¹¹ Todas estas tesis pueden consultarse en https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/tesis/documento/201610/TESIS%20AISLADAS%202013_PRIMERA%20SALA.pdf (Consulta: 28 de febrero, 2018).

- viii. Preferencia sexual. No es un aspecto pertinente para la calificación de la pericia profesional (Tesis aislada CLX-II/2013 (10^a)).
- ix. Los medios de comunicación juegan un papel fundamental para la disminución y erradicación del lenguaje discriminatorio (Tesis aislada CLXIII/2013 (10^a)).
- x. El uso difundido de expresiones habituales de una sociedad no las excluye del control de constitucionalidad (Tesis aislada CLXXXVIII/2013 (10^a)).

No pretendo hacer una revisión crítica de todos estos criterios, esa tarea si bien es importante no la podemos hacer aquí. Me referiré solamente de manera selectiva a algunos problemas referidos a las tesis presentadas en i, ii, iv, v y vi.

El derecho al insulto, las expresiones ofensivas u oprobiosas y las expresiones impertinentes

Las tesis i y ii hacen referencia a otra tesis que había aparecido en 2011¹² que sostenía que si bien la Constitución no reconoce un derecho al insulto, lo cierto es que no prohíbe tampoco expresiones que pueden resultar fuertes, desmedidas, provocativas, indecentes, etc., en cuyo caso prevalecerá la libertad de expresión. Pero cuando se utilicen *expresiones absolutamente vejatorias* prevalecerá el derecho al honor. La Corte entiende por expresiones absolutamente vejatorias aquellas que sean: a) *ofensivas u oprobiosas*, según el contexto; b) *impertinentes* para expresar opiniones o informaciones, según tengan o no relación con lo manifestado. Sin embargo, en esta tesis de 2011 se dejaba sin precisar lo que se entiende por expresiones “ofensivas u oprobiosas”, y parecía entonces que cualquier expresión provocativa, fuerte, indecente, si resulta impertinente constituirá una expresión absolutamente vejatoria prohibida por la Constitución.

¹² Tesis aislada XXV/2011 (10^a).

Con las tesis referidas en i y ii se precisan los dos componentes de las expresiones absolutamente vejatorias. De este modo se dirá que una expresión es ofensiva u oprobiosa cuando conlleve “un menosprecio personal o una vejación injustificada, en virtud de realizar inferencias crueles que inciten una respuesta en el mismo sentido, al contener un desprecio personal”. Y serán impertinentes cuando en el mensaje que se emite las mismas no se encuentran vinculadas al mensaje, lo que pone en evidencia su uso injustificado y, por tanto, su impertinencia en el mensaje cuestionado. En la tesis ii se afirma que para arribar a la anterior conclusión, en cada caso en concreto deben analizarse las manifestaciones de forma integral, así como el contexto en el cual las mismas fueron emitidas, a efecto de determinar si las expresiones tenían alguna *utilidad funcional*, esto es, si su inclusión en el mensaje era necesaria para reforzar la tesis crítica sostenida por las ideas y opiniones correspondientes, pues, en caso contrario, las mismas resultarían impertinentes.

Respecto a estos criterios, las críticas se enfocan en que las precisiones siguen siendo vagas y permiten, como dijera José Ramón Cossío en su voto particular,¹³ una intromisión fuerte en los contenidos de los discursos. Cossío se aparta de la decisión mayoritaria porque no comparte la afirmación de que la Constitución no protege el derecho al insulto, para él la misma Corte ha reconocido en algunos casos que algunas expresiones terriblemente descalificadoras y ofensivas encuentran amparo constitucional bajo la libertad de expresión cuando tienen relevancia pública. Lo relevante a su juicio no es que la expresión sea injuriosa u ofensiva, sino que, por una parte, no se viole un derecho humano y, por la otra, que exista un interés público en la expresión particular. Mientras que la difamación es un límite claro y objetivo que impone el derecho al honor, sostiene Cossío, la ofensa y la vejación parecieran depender del sentimiento del

¹³ El voto se puede consultar en <http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=143425> (Consulta: 28 de febrero, 2018).

sujeto referido en la expresión o —peor aún— del propio juzgador, lo cual no puede constituir un criterio aceptable.

Hay algo de razón a mi parecer en la crítica de Cossío. Coincido con él en que es inexacto que se diga que el (derecho al) insulto no esté protegido en la Constitución. Evidentemente, la Constitución no dice explícitamente que lo esté, pero, como nos muestra Cossío, el insulto puede estar protegido cuando forma parte de un discurso o manifestación de ideas que pueden tener interés público, por ejemplo, por referirse a un personaje público en algún tema de relevancia. En ciertas circunstancias tenemos derecho a insultar a otros, y ese derecho tendría que estar protegido y garantizado.¹⁴

El problema con la crítica de Cossío lo encuentro cuando nos dice que lo relevante no es la ofensa sino que se viole un derecho humano. Este criterio no nos ayuda a resolver la cuestión, pues precisamente lo que queremos hacer es determinar si el derecho (humano) al honor —o el derecho a no ser discriminado o algún otro— resultó violado. Se incurre, pues, en una especie de petición de principio donde para determinar si una expresión se excede y afecta de modo injustificado el derecho al honor de otra persona (o algún otro derecho) debemos probar que viola un derecho humano.

La idea de que una expresión absolutamente vejatoria es el límite a la libertad de expresión parece quedar todavía sin aclarar aun cuando se haya tratado de precisar que éstas han de implicar un menosprecio personal o una vejación injustificada. Menospreciar a alguien puede ser algo que quizá no debemos hacer con nuestros semejantes, es decir, no tendríamos que considerar a alguien menos a lo que se merece,¹⁵ tampoco deberíamos vejarnos (maltratarlos, hacerles padecer, molestarlos¹⁶), pero parece que

¹⁴ En el amparo 4436/2015 la Suprema Corte resolvió, respecto del artículo 287 del Código Penal del Distrito Federal, que el delito de injurias contra la autoridad no era constitucional y que debido a la vaguedad de la formulación de ese artículo se podría vulnerar la libertad de expresión.

¹⁵ Véase el significado de *menospreciar* en el *Diccionario de la Lengua Española*.

¹⁶ Igualmente véase el significado de *vejar* en el *Diccionario de la Lengua Española*.

estas ideas son poco claras para determinar cuándo el considerar a alguien menos o molestarlo y maltratarlo (de palabra claro) implicaría que usamos expresiones absolutamente vejatorias (suponiendo que además son impertinentes) y que deberían estar prohibidas (y en ciertos casos, incluso, merecer alguna sanción).

La idea de la utilidad funcional es también complicada, parecería que si las expresiones oprobiosas (que menosprecian o vejan a la persona) se inscriben en un discurso donde no son gratuitas, las mismas estarían protegidas, mientras que si fuesen innecesarias estarían protegidas. La cuestión aquí sería preguntarse ¿necesarias para qué? Si el discurso pretende, por ejemplo, el menosprecio de la persona, tratar de mostrar que alguien vale menos o merece ser molestado por alguna razón, entonces ese discurso no podría ser considerado absolutamente vejatorio, pues los insultos tendrían obviamente una utilidad funcional, lo cual parece absurdo. Parecería entonces que sólo cuando las expresiones oprobiosas se inserten en discursos que pretendan otra cosa (otro tipo de crítica que no fuera contra la persona, aunque sí podría ser contra sus actos o sus creencias) y no el menosprecio de la persona o su descalificación, serían consideradas como prohibidas. Lo que es extraño es que si el discurso fuese en sí mismo contra la persona, la expresión oprobiosa no puede carecer de funcionalidad y esto haría, paradójicamente, que no fuese una expresión absolutamente vejatoria.

En ocasiones determinar con precisión algún criterio es bastante complicado, nuestro lenguaje es esencialmente vago y nuestras precisiones introducen a menudo más confusión a la que había. Lo importante en todo caso es entender que muchas veces nos las vemos con conceptos que no podemos definir con precisión, en estos casos habría que tratar al menos de entender que estos criterios por su vaguedad son sólo orientadores y no deberíamos tomarlos como criterios precisos. Lo que acabo de hacer justo en líneas anteriores es mostrar que tomárselos literalmente nos lleva a resultados absurdos.

El lenguaje discriminatorio se caracteriza por destacar categorías de las señaladas en el artículo 1º de la Constitución, mediante elecciones lingüísticas que denotan un rechazo social

En esta tesis iv se sostiene lo siguiente:

El respeto al honor de las personas, como límite al ejercicio de la libertad de expresión cuando las manifestaciones se refieran a grupos sociales determinados, alcanza un mayor estándar de protección cuando las mismas se refieran a colectividades que por rasgos dominantes históricos, sociológicos, étnicos o religiosos, han sido ofendidos a título colectivo por el resto de la comunidad. En efecto, esta protección al honor de los grupos sociales se intensifica cuando en una sociedad determinada ha existido un constante rechazo a las personas que los integran, ante lo cual, el lenguaje que se utilice para ofender o descalificar a las mismas adquiere la calificativa de discriminatorio. En consecuencia, el lenguaje discriminatorio se caracteriza por destacar categorías de las señaladas en el artículo 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, mediante elecciones lingüísticas que denotan un rechazo social, en torno a aspectos tales como el origen étnico o nacional, el género, las discapacidades, la condición social, la religión y las preferencias sexuales. Debido a lo anterior, el lenguaje discriminatorio constituye una categoría de expresiones ofensivas u oprobiosas, las cuales al ser impertinentes en un mensaje determinado, actualizan la presencia de expresiones absolutamente vejatorias (véase Tesis aislada CXLVII/2013 (10ª)).

Aquí se define lo que sería el lenguaje discriminatorio como aquel que refiere a grupos sociales o colectividades que forman

parte de las llamadas categorías prohibidas por la Constitución a efectos de diferenciar a las personas o discriminarlas injustificadamente. En este caso el lenguaje discriminatorio consiste en utilizar expresiones que denotan un rechazo social. Decirle a alguien en ciertos contextos, por ejemplo, *naco*, *joto*, *maricón*, *retrasado mental*, *imbécil*, *tullido*, *jobado* o tantas otras expresiones que se nos pueden ocurrir y que a diario las escuchamos, por tratarse de expresiones oprobiosas podrían (de ser también impertinentes) convertirse en expresiones prohibidas (absolutamente vejatorias).

Pero, nuevamente, tomarnos al pie de la letra lo que nos dice este criterio vago nos conduciría a resultados absurdos. Si yo al manifestarme en contra de alguien y de sus opiniones le digo que parece —él o sus opiniones— un retrasado mental. ¿Estoy o no usando (eligiendo) un lenguaje discriminatorio?, ¿mi expresión discrimina a quienes padecen un retraso mental? Tomarse al pie de la letra el criterio llevaría a sostener que lo que diga debería prohibirse y/o sancionarse. Pero, como vimos antes, si nuestra expresión resulta con cierta pertinencia, entonces sí estaría permitida.

Y de nuevo aquí se nos aparece otro problema de vaguedad: ¿qué es la pertinencia (o la impertinencia)? Podemos ofrecer sinónimos (o antónimos) de la palabra pero ello no ayudaría mucho a resolver el problema de lo que ha de considerarse una expresión impertinente. La idea de “utilidad funcional” no puede ser sino un sinónimo de pertinencia, la cuestión es que quien aplica el criterio debe determinar cuál es la función principal o si hay alguna otra función que no sea principal, habría que distinguir y calificar la misma función como justificada o injustificada (legítima o ilegítima), pues ya vimos que de otro modo si la función misma del discurso fuese menospreciar o vejar esto nos llevaría al absurdo de decir que tales expresiones tienen utilidad funcional y, por ende, considerarlas permitidas.

Una vez más, el lenguaje discriminatorio no podría consistir única, ni necesariamente, en la utilización de expresiones que denoten un rechazo social por usar categorías prohibidas en la Constitución. El lenguaje discriminatorio suele usar expresiones

homóforas, sexistas, clasistas..., esto es, como dice el criterio que estamos comentando, destaca algunas de las categorías de las prohibidas en el artículo 1º de la Constitución. Pero hay que entender que *destacar* es algo más amplio que usar expresiones oprobiosas o injuriosas. Al igual que puede existir un discurso discriminatorio que no use expresiones injuriosas, puede haber un discurso que las use y no sea, ni pretenda ser, discriminatorio. En muchos contextos podemos y solemos usar expresiones homóforas, sexistas, clasistas, etc., sin estar haciendo un discurso discriminatorio. Habría que tener cuidado con este tipo de discursos, por más odiosos¹⁷ que resulten o de mal gusto no son ni pretenden discriminar a nadie.

El discurso homóforo constituye una categoría de lenguaje discriminatorio y, en ocasiones, de discursos del odio. El discurso homóforo no se actualiza cuando las expresiones se utilizan para fines científicos, literarios o artísticos

La Primera Sala aprovechó la ocasión para extender su doctrina sobre la libertad de expresión y sus límites, llegando a considerar el tema de los discursos de odio, tema que por supuesto ya tenía poco o nada que ver con el caso que se estaba decidiendo. Pero ya vimos que más allá de si pecó de activista o no, la forma en que delineó lo que son los discursos de odio se amolda muy bien a los criterios usados a nivel internacional.

La homofobia es el rechazo irracional a la homosexualidad que implica un desdén (menosprecio) o agresión y que conlleva el empleo de estereotipos de género. Implica una forma de

¹⁷ Retomo la idea de Luz Helena Orozco y Villa, quien ha distinguido entre discursos de odio y discursos odiosos. La finalidad de un discurso de odio que pretende generar condiciones para que un grupo pueda ser dañado. Los discursos odiosos no tienen esta finalidad (Orozco y Villa 2018).

“inferiorización” de la persona. La aversión usualmente recurre a expresiones en un sentido burlesco y ofensivo que están fuertemente arraigadas en la sociedad. Estas expresiones constituyen manifestaciones discriminatorias. Y continúa afirmando el criterio de esta tesis (v) lo siguiente:

Así, tomando en consideración la protección constitucional expresa a la preferencia sexual de los individuos, es que la misma no puede constituir un dato pertinente para la calificación social de una persona. Por tanto, al tratarse la homosexualidad de una forma de sexualidad tan legítima como la heterosexualidad, puede concluirse que aquellas expresiones homófobas, esto es, que impliquen una incitación, promoción o justificación de la intolerancia hacia la homosexualidad, ya sea mediante términos abiertamente hostiles o de rechazo, o bien, a través de palabras burlescas, deben considerarse como una categoría de lenguaje discriminatorio y, en ocasiones, de discursos del odio.

¿Cuándo se considera que el empleo de una expresión burlesca de éstas a que refiere la Corte se utiliza para incitar, promover o justificar la intolerancia hacia la homosexualidad? El argumento de la Corte parece circular, pues considera que el uso de los “términos hostiles o de rechazo” o bien “burlescos” son precisamente *el* indicio de que se está promoviendo la intolerancia hacia la homosexualidad.

En los debates sobre este punto no ha faltado traer a cuento los gritos que en el fútbol mexicano hace el público cuando un portero del equipo rival va a despejar. El grito de “¡eeeeeh, puuuto!” podría considerarse bajo este criterio como un lenguaje discriminatorio, por el uso de expresiones homófobas; podría considerarse, por su mero uso, como una promoción de la intolerancia hacia la homosexualidad. Más allá de que ciertas expresiones resulten odiosas y que quizá por ello deban ser desalentadas,

podría ser un exceso considerarlas como absolutamente vejatorias y, por ello, como prohibidas constitucionalmente.

En el criterio vi se sostiene que el discurso homófobo no se actualiza cuando las expresiones se utilizan para fines científicos, literarios o artísticos. Aquí se le da a estos tres tipos de discurso o formas de expresión una protección más amplia. Esto puede estar bien, pero nuevamente se nos presentan problemas de vaguedad. La tesis sostiene lo siguiente:

Si bien es cierto que a juicio de esta Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, las expresiones homófobas son una categoría de lenguaje discriminatorio y, en ocasiones pueden actualizar discursos del odio, lo cierto es que resulta posible que se presenten escenarios en los cuales determinadas expresiones que en otro contexto podrían conformar un discurso homófobo, válidamente pueden ser empleadas, atendiendo a situaciones como estudios y análisis científicos, u obras literarias o de naturaleza artística, sin que por tal motivo impliquen la actualización de manifestaciones discriminatorias o de discursos del odio, gozando por tanto de protección constitucional (véase Tesis aislada CXLIX/2013 (10^a)).

La forma en que se presenta la justificación del criterio es muy problemática. Primero, la Primera Sala acepta que las expresiones homófobas podría ser válidamente empleadas en determinadas situaciones como en estudios o análisis científicos, obras literarias o artísticas, sin embargo pareciera que el rubro del criterio nos dice algo más fuerte: “Libertad de expresión. El discurso homófobo no se actualiza cuando las expresiones se utilizan para fines científicos, literarios o artísticos”. Se podría interpretar que el discurso homófobo cuando esté presente en discursos científicos, literarios o artísticos no constituye por ese hecho un discurso discriminatorio. Hay dos formas entonces de entender este criterio, una forma débil y una fuerte. La forma

débil sugiere que pueden existir contextos en que el uso de expresiones homófobas no implique un discurso discriminatorio y sólo como ejemplo se alude a los discursos científicos, literarios y artísticos. Por ende, no implica que en estos discursos un científico, un artista, un poeta o novelista, etc., no puedan incurrir en discursos discriminatorios homofóbicos, discursos que podrían llegar incluso a prohibirse.

Recientemente se ha puesto mucha atención sobre el rol que ciertos grupos académicos han jugado en universidades norteamericanas y de Europa para el resurgimiento del racismo, la xenofobia y la homofobia.¹⁸ Los discursos académicos en ocasiones —al igual que la literatura o el arte— podrían estar cargados ideológicamente y ser un vehículo bastante eficaz para promover la intolerancia e incluso la violencia contra ciertos grupos (es decir, ser discursos de odio). Una forma fuerte en que se podría interpretar el criterio de la Primera Sala implicaría que por el mero hecho de pretender ser discursos científicos o académicos, literarios o artísticos nunca se podría actualizar la hipótesis de ser un discurso discriminatorio y absolutamente vejatorio prohibido por la Constitución. Esta lectura fuerte, sugerida por el rubro de la tesis, me parece insostenible.

Termino esta sección advirtiendo sobre la forma en que hemos de utilizar estos diez criterios que establece la Suprema Corte y que podrían devenir en tesis jurisprudenciales obligatorias. He intentado presentar argumentos para sostener que permiten varias interpretaciones y que lo mejor sería rechazar algunas de ellas por conducirnos a resultados insostenibles o muy problemáticos.

El caso de los insultos *maricón* y *puñal* y la decisión de la Primera Sala

Mucho de lo que se ha escrito críticamente en torno al caso que estamos discutiendo tiene que ver con que se considera que no

¹⁸ Remito al trabajo doctoral de Carlos Alberto Galindo López (2017).

encaja bien en el tema de ser un discurso discriminatorio y absolutamente vejatorio.

La Primera Sala terminó considerando que los términos *maricones* y *puñal*, aunque por sí mismos no son hostiles contra los homosexuales, en el contexto que se analizó (la nota periodística) sí conllevan la conformación de un discurso dominante, mediante el cual la heterosexualidad se identifica con un calificativo de “normalidad”, mientras que la homosexualidad, caracterizada por la referencia a la misma por medio de burlas y estereotipos, se constituye en una categoría de inferioridad, lo cual justificaría la existencia de una intolerancia hacia las personas homosexuales basada solamente en razón de su preferencia sexual, situación que resulta inadmisibles acorde al texto constitucional. Las consideró, pues, expresiones discriminatorias. Pero fue más allá al estimar que “su empleo genera una incitación o promoción de intolerancia hacia la homosexualidad”.

La ambigüedad y vaguedad de los criterios a los que arribó la Primera Sala permitieron que el caso se pudiera subsumir bajo tales criterios. Sin embargo, el caso presentaba algunos aspectos que no fueron debidamente considerados. Cossío señaló en su voto particular que la nota periodística tenía la intención de criticar de manera ofensiva el ejercicio profesional de los periodistas aludidos, la intención de ofenderlo era clara, pero no se pretendía discriminarlos. De hecho quien demandó lo hizo por sentirse ofendido y no por sentirse discriminado. Si esto es así, las expresiones sí tenían una utilidad funcional, la de ofender, pues la nota tenía tal función. Referir a uno de los periodistas como “lambiscón, inútil y puñal”, puedo haber implicado el uso del término *puñal* en el sentido de cobarde y no en el de homosexual, pues los otros términos refieren a características que aluden a su servilismo.¹⁹

Otro aspecto criticado fue que la decisión no tomó en consideración la intención del discurso. Podríamos distinguir entre a) las *actitudes o conductas* homófobas, b) los *discursos* homófobos

¹⁹ Véase el punto 29 del voto particular de José Ramón Cossío.

y c) las *expresiones* homófobas. Parece que para la Primera Sala estas tres cosas están necesariamente conectadas. Quien utiliza una expresión homófoba, lo hace dentro de un discurso homófobo y tiene por ende una actitud o conducta homófoba. Pero ciertamente eso no es necesariamente así. Si entendemos que una actitud o conducta homófoba es intencional (no sé si quepa considerar que alguien pueda tener una conducta homófoba no intencional, pero ahora no me ocuparé de esto), seguramente quien tiene tal conducta la reflejará no sólo en actos homófobos, sino también en discursos homófobos, incluso discursos de odio (aunque no necesariamente), y tenderá quizá a usar expresiones homófobas, aunque ello desde luego no es necesario.

Sin embargo, no siempre quienes utilizan expresiones o palabras homófobas, dada la polisemia del lenguaje, las usarán dentro de discursos homófobos, esto es, las usarán como expresiones cotidianas que pueden ser rudas o jocosas, pero quizá no peyorativas; podrán incluso en ocasiones perder su carga negativa y usarse en términos opuestos a los usos peyorativos comunes (como cuando entre homosexuales se llaman de broma o de cariño *maricas*).²⁰ Incluso no siempre quien puede manifestar discursos homófobos tendrá actitudes intencionales homófobas. La calificación de actitud intencional es importante, dado que en una sociedad donde existen estereotipos y discursos dominantes, donde éstos son por ejemplo machistas, sexistas, homófobos, etc., y donde los niños desde pequeños aprenden a usar ciertas expresiones y pueden reproducir actitudes, no necesariamente implicará que se tiene la intención de discriminar. Me parece que habrá que distinguir entre los discursos homófobos que agregan intencionalidad de discriminar y llevan aparejada la actitud correspondiente y los discursos homófobos que reflejan ciertos valores dominantes en una sociedad, pero donde quien los emite puede no ser consciente de lo que implican.

²⁰ Hay muchos ejemplos de cómo expresiones como *indio*, *queer* (en los Estados Unidos), *negro*, *puta*, etc., pueden llegar a tener un uso reivindicativo cuando han tenido o se han usado comúnmente como expresiones peyorativas.

Tendríamos que distinguir el tipo de reproche que hacemos al uso inconsciente, automático (aunque en cierto aspecto pueda ser intencional), de expresiones homófobas, propio de un tipo de cultura dominante, al reproche hacia un uso consciente e intencional que conlleve una actitud también homofóbica.

La discriminación implica no sólo considerar y tratar a otro como inferior, sino que además habría que incorporar las consecuencias que se producen, el tipo de daño que se genera. La libre expresión deja de serlo cuando incita, conduce o estimula acciones contra los derechos de otras personas (véase Rodríguez Zepeda, 2007). Esta vinculación con el daño es un elemento que en el análisis de la Suprema Corte se asume en automático por el mero uso de expresiones homófobas.

Bibliografía

- ARTÍCULO 19 (2013). Los puñales de la Suprema Corte. *Animal Político*, 24 de abril. Recuperado de <http://www.animalpolitico.com/blogueros-altoparlante/2013/04/24/los-punales-de-la-suprema-corte/> (Consulta: 20 de septiembre, 2017).
- GALINDO LÓPEZ, CARLOS ALBERTO (2017). *Divide et impera: la demografía racial de Estados Unidos*. México, UNAM, Doctorado en Filosofía de la Ciencia.
- MIJANGOS Y GONZÁLEZ, JAVIER (2015). Discursos de odio, homofobia y libertad de expresión en la jurisprudencia de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la nación. En Valeria López Vela y Adán Baltazar García Fajardo (coords.), *El poder de la palabra: discursos de odio* (pp. 77-91). . México: Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal / Universidad Anáhuac México Sur.
- NARVÁEZ, ALFREDO (2016). El honor colectivo como límite a la libertad de expresión en México: aproximación crítica al amparo directo en revisión 2806/2012 relacionado con el uso de expresiones homófobas en medios de comunicación impresa. *Revista Juez. Cuadernos de Investigación*, 5, 287-316.
- OROZCO Y VILLA, LUZ HELENA (2018). “¿Debe tolerarse la intolerancia? La diferencia entre discurso de odio y los discursos odiosos” en López Vela, Valeria (comp.), *Discursos de odio, los lenguajes del totalitarismo*, México, Copred, en prensa.
- POU GIMÉNEZ, FRANCISCA (2014). Libertad de expresión y discurso homofóbico en México: ¿Es correcta la teoría constitucional de la Suprema Corte? *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 52(140), 585-616.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, JESÚS (2007). ¿Qué es la discriminación y cómo combatirla? México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- VELA, ESTEFANÍA (2013). La Corte y sus tropiezos ante las expresiones insultantes. *Nexos*, 22 de abril. Recuperado de

<http://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/?p=2591> (Consulta: 20 de septiembre, 2017).

VELA, ESTEFANÍA, Y NIEMBRO, ROBERTO (2013). La Corte ante las expresiones insultantes y discriminatorias. Un debate. *Nexos*, 30 de abril. Recuperado de <http://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/?p=2624> (Consulta: 20 de septiembre, 2017).

Libre expresión, universidad pública y mundo digital: reflexiones a propósito de los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló

Pedro Salazar Ugarte
Mayra Ortiz Ocaña

Introducción

Los derechos humanos, de forma inevitable, en diversas circunstancias, colisionan entre ellos. Esta situación es el resultado de diferentes causas pero un factor determinante es la manera en la que los derechos han sido recogidos en los textos legales. Esto es, mediante fórmulas de principios que capturan el núcleo de los derechos pero dejan un margen abierto para su interpretación y optimización. Uno de los ámbitos en los que se verifican tensiones entre derechos es el que involucra a la libertad de expresión y a la no discriminación. En virtud de la existencia de estructuras y prácticas profundamente discriminatorias, el ejercicio de la libertad de expresión se traduce en ocasiones en un discurso discriminatorio.

En México, en los años recientes —los casos que ocuparán nuestra atención son de 2017— han tenido lugar algunos casos interesantes y emblemáticos. Se trata de dos eventos en los que determinadas expresiones causaron polémica debido a que fueron consideradas, al menos por amplios sectores de la opinión

pública, como discriminatorias. Los dos casos referidos pueden identificarse con los nombres de sus principales protagonistas: Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló.

Además, a pesar de las diferencias que subrayaremos más adelante, en ambos casos se presentan algunas circunstancias similares. Por ejemplo, los casos comparten el hecho que se dieron a través de medios de comunicación y los dos personajes eran funcionarios de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) cuando los eventos tuvieron lugar. Además fueron objeto de una profusa cobertura sobre todo por las llamadas redes sociales. Por lo mismo resulta pertinente analizarlos en un mismo espacio y bajo un mismo aparato crítico.

Pero, para poder analizarlos, primero conviene reconstruirlos. A continuación se exponen los hechos que suscitaron la tensión entre los derechos a la libertad de expresión y no discriminación.

Caso Nicolás Alvarado

Después de la muerte del cantante popular mexicano, Juan Gabriel, el 30 de agosto de 2016, Nicolás Alvarado, en ese entonces Director de TV UNAM, escribió en su columna semanal “Fuera de registro” del periódico *Milenio* el artículo intitulado “No me gusta ‘Juanga’ (lo que le viene guango)”. En el escrito, Alvarado esgrime con un tono irónico y provocador las razones por las cuales no le gustaba Juan Gabriel. El cierre de su texto fue el centro del debate: “Mi rechazo al trabajo por Juan Gabriel es, pues, clasista: me irritan sus lentejuelas no por jotas sino por nacas” (Alvarado, 2016).

La columna desató una fuerte reacción crítica en contra de Alvarado, principalmente a través de redes sociales. Lo paradójico del rechazo fue que, al menos en Twitter, estuvo lleno de comentarios discriminatorios en su contra. A continuación, presentamos dos botones de muestra elegidos por su talante ofensivo: “Nicolás Alvarado tiene envidia de que a Juan Gabriel le perdonen ser joto, y a él no”, “Le iba a mentar su madre al América, pero me acordé que Nicolás Alvarado es más puto todavía”.

Además de esa clase de expresiones homófobas, también existieron otras tildándolo de clasista.

El 1 de septiembre, Nicolás Alvarado renunció a su cargo como director de TV UNAM. En el texto de su renuncia, Alvarado agradeció la oportunidad de estar al frente del canal de televisión y afirmó lo siguiente: “Agradezco profundamente lo que me ha dado la UNAM en estos meses: la oportunidad de crear, desarrollar y ver cristalizado y fuerte, el proyecto más importante hasta ahora en mi vida profesional, y muchos amigos que seguiré cultivando y con los que seguiré discutiendo y compartiendo ideas” (UNAM-DGCS, 2016).

Hasta ahí, entonces, el asunto parecía zanjado después de una serie de dichos desafortunados pero, al menos desde la perspectiva institucional, con buenas maneras. Sin embargo, el 2 de septiembre, después de recibir algunas quejas por los dichos escritos por Alvarado, para sorpresa de muchos, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) solicitó medidas precautorias en contra del autor, bajo el argumento de que sus expresiones podían considerarse manifestaciones clasistas y discriminatorias contra la diversidad sexual.

En consecuencia, esa autoridad administrativa solicitó a Alvarado que evitara manifestaciones que puedan contrariar a la diversidad sexual o que fueran clasistas. Asimismo, le pidió emitir una disculpa por el agravio que pudo haber ocasionado y refrendar su compromiso por realizar esfuerzos en su quehacer público para que se respeten los derechos de las personas de la diversidad sexual y de quienes se hayan podido sentir agraviadas (Conapred, 2016).

En febrero de 2017, el Conapred, después de mucha polémica, algunas columnas del propio Alvarado cuestionando las razones y sustentos de la postura de la autoridad y una audiencia de conciliación entre el autor y el representante legal de los 13 quejosos, cerró el caso (Conapred, 2017).

Ante esta relación de hechos, vale la pena analizar si la intervención del Conapred, en aras de salvaguardar el derecho a la no discriminación para las personas de la diversidad sexual,

constituyó una restricción legítima a la libertad de expresión de Nicolás Alvarado.

Caso Marcelino Perelló

Marcelino Perelló era un profesor de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y estaba contratado por el Museo Universitario del Chopo, comisionado en Radio UNAM. En esta emisora, Perelló tenía un programa llamado *Sentido Contrario*. En ese espacio, durante la transmisión del 28 de marzo de 2017, opinando sobre un caso que había generado mucha polémica e indignación en la opinión pública —el caso Daphne Fernández y los Porkys¹—, afirmó, entre otras cosas, lo siguiente:

Tampoco eso de que te metan los dedos es para armar un desmadre estrepitoso [...] O sea, la violación implica necesariamente verga, si no hay verga, no hay violación. O sea con palos de escoba, dedos o vibradores no hay violaciones; hay una violación a la dignidad si tú quieres, pero de esas hay de muchos tipos, igual que si te embarran la cara con mierda de caballo.²

Los dichos de Perelló desataron una serie de protestas a través de redes sociales (Redacción Milenio Digital, 2017). Dentro de la UNAM se hicieron escuchar fuerte las quejas y reclamos de diversos universitarios y, en particular, de colectivos feministas.

¹ Daphne Fernández fue abusada sexualmente y posteriormente violada por un grupo de cuatro hombres en Veracruz. Este caso fue visibilizado ya que los hombres, apodados “Porkys”, eran miembros de la clase alta de Veracruz y no cumplieron con un acuerdo privado que habían realizado con el padre de Daphne para pedirle disculpas. Todos fueron procesados penalmente y sus casos, en amparo, aún se encuentran pendientes de resolución.

² Transcripción del programa de radio *Sentido Contrario*, Ivoox, 28 de marzo de 2017. Recuperado de https://mx.ivoox.com/es/2017-03-28-bouleau-7-germinal-audios-mp3_rf_17889167_1.html (Consulta: 1 de agosto, 2017).

El rechazo llegó al grado que un grupo de académicas y profesoras denunciaron penalmente al conductor del programa (Redacción Proceso, 2017). Ante esta situación, el 7 de abril de ese mismo año, la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM ordenó la cancelación del programa por las siguientes razones:

Ante los comentarios vertidos por Marcelino Perelló en el programa *Sentido Contrario*, el día martes 28 de marzo de 2017, Radio UNAM comunica lo siguiente: De forma inmediata se cancela el programa *Sentido Contrario* debido a que las expresiones del conductor titular de este espacio en Radio UNAM atentan contra el espíritu de esta emisora y de la Universidad Nacional Autónoma de México, al normalizar la violencia y oponerse al concepto de equidad e igualdad de género. Además del lenguaje misógino y sexista utilizado, el discurso de Marcelino Perelló se opone a los valores promovidos por esta casa de estudios. Radio UNAM promueve los valores universitarios y reitera su compromiso con la libertad de expresión a favor de la equidad y contra la violencia de género (Coordinación de Difusión Cultural, 2017).

Por su parte, el Museo Universitario, a partir de denuncias presentadas por académicas y alumnas por el lenguaje sexista empleado, solicitó a la Dirección General de Asuntos Jurídicos determinar las consecuencias laborales del caso. Esta autoridad universitaria concluyó que existían “elementos suficientes para proceder a la rescisión del contrato de trabajo de Marcelino Perelló Valls”. Sin embargo, la rescisión no fue necesaria porque Perelló renunció el 26 de abril a la Universidad Nacional Autónoma de México (Redacción Animal Político, 2017).

Ante esta relación de hechos, vale la pena cuestionarnos si la medida adoptada por la Coordinación de Difusión Cultural constituyó una restricción ilegítima a la libertad de expresión en pos de garantizar el derecho a la no discriminación de las mujeres.

Derechos humanos

En las sociedades modernas —como prueba de dicha modernidad— todas las personas son titulares de derechos (ONU, 1948) humanos o fundamentales que tienen algunas características especiales —universalidad, indivisibilidad, complementariedad, etc.— y que, por lo mismo, no pueden ser sustraídos a sus titulares y, en caso de entrar en conflicto con otros derechos, se debe procurar armonizarlos.

En efecto, a partir del principio de *indivisibilidad* —que, en México está establecido en el artículo 1º de la Constitución— los derechos humanos no guardan una relación jerárquica entre ellos. Esto significa que el derecho humano “x” de la persona “y” no vale más que el derecho “z” de la persona “w”. Por eso, en los casos de conflicto entre derechos es necesario adoptar una postura relativa en su aplicación que permita, con flexibilidad, armonizarlos. Esto implica que cada caso de conflicto debe valorarse por sus méritos y que las decisiones nunca serán idénticas.

Sólo de esta manera es posible lograr que ambos derechos, una vez que han entrado en conflicto, puedan ser garantizados. El grado de garantía posible se logrará con medidas orientadas a su cumplimiento y el grado de cumplimiento dependerá, en cada caso concreto, de las necesidades y fines que se pretenden salvaguardar. Los teóricos del derecho han llamado *ponderación* a la técnica necesaria para lograr este complejo objetivo.

Esto es necesario porque, dado que —como ya se ha advertido— ningún derecho es más importante que otro, es imposible que exista una sola regla inamovible para resolver los distintos casos de conflicto posibles. Por ejemplo, cuando se presenta un conflicto entre la libertad de expresión y el derecho al honor, no es posible determinar *ex ante* que la libertad de expresión siempre prevalecerá. Probablemente muchas veces sucederá así, pero en otras —dependiendo de las particularidades de cada caso (Corte IDH, 2011)— se impondrá el derecho al honor. Lo único posible es lograr una suerte de relación condicionada siempre y cuando —precisamente— existan condiciones similares en dos casos muy similares.

Como ya se adelantó, la teoría ha desarrollado múltiples mecanismos para lograr la armonización de derechos y, dentro de ellos, la llamada ponderación se ha vuelto la técnica más recurrida. Los elementos —o sub principios— que se utilizan para realizar un ejercicio ponderativo son: la identificación de los derechos, la idoneidad, la necesidad y la proporcionalidad estricta. Es decir, primero debemos saber cuáles son los derechos en colisión; después debemos garantizar que cualquier intervención en la materia sea idónea para alcanzar un fin constitucional; acto seguido, debe garantizarse que la intervención sobre un derecho sea la más favorable posible para la realización del mismo, y, finalmente, debe procurarse que las ventajas de la intervención sobre el derecho compensen los sacrificios que la misma conlleve para el titular del derecho y para la sociedad en su conjunto.

Así las cosas, para analizar los casos de Alvarado y Perelló primero es necesario identificar cuáles son los derechos en conflicto. En principio sabemos que están involucrados la libertad de expresión y el derecho a la no discriminación, pero también proponemos considerar un tercer derecho —la libertad académica— que es una manifestación específica de la libertad de expresión.

Libertad de expresión

Es ampliamente reconocido que —por su valor propio y por su relación con otros derechos— la libertad de expresión es un derecho que merece una protección especial en las democracias constitucionales. De hecho, diversos tribunales y teóricos coinciden en que la libertad de expresión tiene una especie de prioridad axiológica respecto a otras libertades y derechos humanos debido a la importancia que tiene para el funcionamiento de las democracias (véase Atienza, 2007; Carbonell, 2004: 348). Desde esta perspectiva, el valor especial de la libertad de expresión depende del papel que tiene para el desarrollo del proceso político democrático. Incluso, algunos autores advierten —pensamos que con razón— que existe una relación indisoluble entre la libertad

de expresión y la democracia. Así las cosas, la garantía de la libertad de expresión es una precondition para la existencia de una democracia (Bobbio, 1989: 48).

La razón es sencilla de entender: la discusión pública, que es el ejercicio de la libertad de expresión, es fundamental para que la ciudadanía pueda comprender los sucesos y problemáticas sociales e incidir en las decisiones públicas. Sólo así es posible cumplir con el proyecto democrático que supone que el poder se estructure de forma ascendente, desde la base, para que las decisiones colectivas sean producto de la voluntad ciudadana (Salazar, 2011: 124). Esta tesis ha sido muchas veces reiterada —por ejemplo— por las instituciones del sistema interamericano de derechos humanos en sus informes y sentencias (Corte IDH, 2015; CIDH y RELE, 2017).

No obstante lo anterior, la libertad de expresión también tiene límites. Este hecho ha sido reconocido en diversos tratados internacionales de protección a derechos humanos. Por ejemplo, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención Americana sobre Derechos Humanos contemplan que estos límites pueden ser el respeto a los derechos y la reputación de los demás, la seguridad nacional, el orden público o la salud y moral públicas.³

Desde estos instrumentos internacionales es posible deducir que los derechos de los demás —de “los terceros” diría la teoría liberal clásica— también pueden imponer límites a la libertad de expresión. Sólo bajo esta premisa es posible asumir una posición garantista, congruente con un Estado constitucional democrático en el que se brinda protección y garantía a los derechos de todas y todos.

De hecho, mientras esta tesis ha venido ganando fuerza, la teoría, pero sobre todo la práctica jurisdiccional constitucional, han venido desestimando las limitaciones provenientes de

³ La Constitución mexicana —por ejemplo— contempla como límites a la libertad de expresión la moral, la vida privada, los derechos de terceros o los dichos que puedan provocar algún delito.

conceptos como la *seguridad nacional* y la *moral públicas*. Estos últimos han sido cada vez más descartados porque constituyen una categoría que se ha clasificado como *conceptos jurídicos indeterminados*.⁴ Estos conceptos abren la puerta para decisiones discrecionales que podrían imponer restricciones injustificadas —en este caso— a la libertad de expresión (Corte IDH, 2001; TEDH, 2013).

Igualdad y no discriminación

La igualdad ha sido entendida de distintas formas a lo largo de la historia. De hecho, como advertía Norberto Bobbio, cuando abordamos el tema es importante preguntar: ¿igualdad entre quiénes y en qué cosa?

En un primer momento, en el ámbito del debate sobre los derechos humanos, la igualdad era entendida en un sentido formal como la garantía de universalidad de derechos para todas y todos (Ferrajoli, en Cruz y Vázquez, 2010: 13–14). Ese principio de universalidad implica garantías efectivas para remediar discriminaciones acarreadas históricamente. Por eso la igualdad formal se fue complementando con nociones más robustas orientadas hacia lo que algunos denominan igualdad sustantiva.

La igualdad como no discriminación parte del reconocimiento de la existencia de grupos que han sido históricamente discriminados y del hecho de que esta discriminación persiste hasta nuestros días. La concepción de grupo, de acuerdo con Owen Fiss, “tiene una existencia de las de sus miembros, que tienen una identidad propia. Asimismo, existe una condición de interdependencia donde la identidad y bienestar del grupo y la identidad y bienestar del grupo están conectados” (Fiss, 1976: 148; traducción propia). En este sentido, el rasgo de identificación del grupo es el que ha servido como razón para que el grupo haya sido discriminado históricamente (Giménez, 2004: 170–176).

⁴ García de Enterría los concibe como nociones jurídicas imprecisas.

La discriminación ha sido regulada en el ámbito internacional en diversos tratados internacionales enfocados en la protección de grupos históricamente discriminados.⁵ Por ejemplo, la discriminación en contra de la mujer se ha positivizado como: “toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera” (ONU, 1979).

El tipo de discriminación al que se refiere la mayoría de los tratados internacionales es la discriminación directa. No obstante, en los años recientes se ha venido consolidando la idea de que este concepto de discriminación no es suficiente para abarcar el complejo problema de la desigualdad de trato. A partir de ellos, han surgido conceptos como los de *discriminación indirecta* y *estructural*. Nosotros centraremos nuestra atención en la discriminación estructural porque es la que nos permite analizar de mejor manera nuestros casos.

El concepto de *discriminación estructural* ofrece una aproximación distinta a la noción liberal e individual de la discriminación a la que nos hemos referido y que se orienta hacia el reconocimiento de la situación colectiva de ciertos grupos históricamente oprimidos (Barrère y Morondo, 2011: 18). La discriminación estructural, en cambio, se refiere a una forma de trato que reproduce y proviene de situaciones de desigualdad en las que existe subordinación y dominación de un grupo sobre otro y en la que resulta muy complicado individualizar conductas específicas. En efecto, una característica de la discriminación estructural es la dificultad para individualizarla. De esta manera, como

⁵ Véase, por ejemplo, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad o la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer.

señala Añón:

los rasgos característicos de la discriminación estructural muestran que se trata de procesos sociales difusos, sistémicos —al margen de la intencionalidad o voluntad de las personas individualmente consideradas— que se reproducen institucionalmente por cuanto atraviesan o se proyectan en todas las dimensiones de la existencia, tanto en el ámbito público y social como privado (Añón, 2013: 148).

Lo anterior dificulta las aproximaciones jurídicas a la discriminación estructural, porque es difícil probarla en un sistema jurídico basado en la individualización de las afectaciones.

Esta dificultad es particularmente relevante para nosotros porque en los casos en los que colisionan la libertad de expresión y la no discriminación no suele existir una discriminación directa, sencilla de demostrar e incluso de sancionar. Más bien, las consecuencias negativas que derivan de ciertos ejercicios de la libertad de expresión se explican y dependen de la existencia de sistemas desiguales característicos de la discriminación estructural.

Libertad académica

Para analizar los casos que nos interesan es relevante notar que las personas protagonistas eran funcionarios de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este hecho nos invita a pensar sobre el papel de la Universidad y la libertad académica que caracteriza —como derecho fundamental— a las tareas que realizan sus integrantes.

En el caso de Marcelino Perelló la situación es muy clara. Él, en el momento de los dichos, era académico y profesor de la Universidad por lo que realizaba sus actividades universitarias en ejercicio de su libertad académica. En el caso de Nicolás Alvarado las cosas son menos claras porque no impartía cátedra en

la Universidad sino que era un funcionario administrativo de la UNAM.

No obstante, dicha Universidad tiene como vocación y obligación legal el ejercicio de la docencia, la investigación y la difusión de la cultura (UNAM, 1945). Desde esta perspectiva, parece atinado sostener que Nicolás Alvarado, al ser director de TV UNAM, dirigía uno de los mecanismos más importantes para la difusión de la cultura desde la Universidad. A través de ese canal se transmiten contenidos académicos, y el director tiene mucha injerencia en lo que se transmite. En este sentido, es necesario el ejercicio de la libertad académica para la elección y transmisión de contenidos en la televisión universitaria.

La libertad académica, de hecho, tiene una relación intrínseca con la libertad de expresión. En cierta medida, la primera es una especie de la segunda y supone la posibilidad de emitir opiniones a pesar de que éstas resulten chocantes y opuestas a las posiciones mayoritarias en el ámbito académico. En particular, las universidades, al ser centros del conocimiento, deben tener libertad para opinar sobre temas y problemas nacionales e internacionales de manera abierta y plural.

En el ámbito internacional de protección de derechos humanos, este tema no ha sido desarrollado con amplitud. No obstante, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC), en atención a la relación inseparable que existe entre el derecho a la educación y la libertad académica, en su Observación General sobre el derecho a la educación, señaló que: “El disfrute de la libertad académica conlleva obligaciones, como el deber de respetar la libertad académica de los demás, velar por la discusión ecuaníme de las opiniones contrarias y tratar a todos sin discriminación por ninguno de los motivos prohibidos” (CDESC, 1999: párr. 39).

De hecho, los estándares empleados para la libertad académica son casi los mismos que se usan para la libertad de expresión. Para el ejercicio de la libertad académica es necesario que quienes la ejercen sean libres de buscar, desarrollar y transmitir conocimiento a través de las distintas formas mediante las cua-

les lo hacen como son la docencia, la investigación, el debate, la creación artística, entre otras.

En contrapartida, el Estado debe generar los mecanismos que garanticen que las voces de las y los académicos no serán acalladas, incluso cuando se trata de las impopulares. Así las cosas, los estándares empleados para la libertad de las y los académicos se asemejan a la protección especial que tiene la libertad de expresión del gremio periodístico (*cf.* Corte IDH, 1985). En el sistema interamericano, por ejemplo, se ha llegado a la conclusión de que la labor periodística está imbricada con la libertad de expresión, tanto que “el ejercicio profesional del periodismo no puede diferenciarse del ejercicio de la libertad de expresión” (CIDH y RELE, 2009: párr. 168).

En razón de las similitudes y los argumentos que serán sostenidos a continuación, es posible afirmar que libertad académica debería contar con una protección similar a las obligaciones reforzadas que el Estado tiene respecto de las y los periodistas. Bajo este orden de ideas, el ejercicio de la labor académica debe entenderse como un ejercicio especial de la libertad de expresión pues el quehacer universitario implica la constante transmisión y difusión de ideas. Además, el trabajo de las y los académicos contribuye al debate público de manera relevante porque desarrolla y difunde ideas orientadas a enriquecer la deliberación colectiva. Esto nos remonta a la vinculación que existe entre la libertad de expresión y la democracia y nos previene del rol especial que tiene la libertad académica en dicha imbricación.

Sin embargo, como se señala en la Observación del CDESC, la libertad académica conlleva la obligación de tratar a todas las personas sin discriminación. Esto no quiere decir que la titularidad del derecho dependa del cumplimiento de una obligación pero sí nos recuerda la existencia de los límites al ejercicio de los derechos.

Análisis de los casos

Conviene recordar que los derechos no son absolutos. También es importante dejar sentado que la mejor forma para erradicar las expresiones discriminatorias no son la censura ni la sanción punitiva. En este sentido, en un contexto ideal, la mejor manera de combatir expresiones discriminatorias es a través de otras expresiones. De ahí la relevancia de la deliberación y el debate en una sociedad democrática. Esto es particularmente significativo en el ámbito universitario, en el que la libertad de expresión merece una protección reforzada (como en el caso del periodismo).

Sin embargo, no siempre las cosas son diáfanas ni los casos fáciles. Por eso proponemos una metodología para ver cuál es la situación de los casos que hemos elegido. Por lo pronto sabemos que, además de la libertad de expresión, en ambos eventos está involucrado el derecho a no ser discriminado y la libertad académica.

Metodología propuesta

El examen debe, primero, orientarse al análisis de las palabras y el contexto discursivo que pudieron tener efectos discriminatorios. Esto servirá para determinar si existe un verdadero conflicto entre derechos. Podría suceder que las palabras expresadas no sean discriminatorias en sí mismas pero sí lo sean cuando se ubican en el contexto de todo un discurso o, por el contrario, podría suceder que una palabra que —en principio— estigmatiza y/o discrimina no tuviera ese efecto en un contexto discursivo determinado. Por ejemplo, sería equivocado que un texto en el que se denuncie la situación en la que viven las mujeres y se reivindique su derecho a una vida sexual plena, sea tachado de discriminatorio porque se emplea la palabra *puta*. Por el contrario, conceptos como *maternidad* o *familia* pueden ser usados con fines discriminatorios en discursos que rechacen el matrimonio igualitario. Por eso, más allá de la intención del emisor del mensaje es necesario analizar la obra o discurso en su conjunto.

Una vez analizadas las palabras y su contexto discursivo procederemos a determinar si su expresión conllevó una lesión al principio de igualdad y al derecho a la no discriminación. Esto es necesario para determinar si existe una afectación real a un derecho (Vázquez, 2016: 99-114) y, en su caso, para saber de cuál derecho se trata. Por ejemplo, podría parecer que se vulnera el derecho a la igualdad y no discriminación cuando en realidad el derecho mermado fuera el derecho al honor, como puede observarse en una decisión muy polémica de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn) (Amparo 2806/2012), donde el promotor solicitó la protección de la justicia porque consideró que un discurso en el que se le adosaba el adjetivo de *puñal* lesionaba su derecho al honor. Sin embargo, la scjn abordó el asunto valorando si se trataba de una violación al derecho a la no discriminación. Como muestra este ejemplo, lo importante es justificar por qué se opta por un derecho sobre otro.

En caso de que exista una vulneración al derecho de igualdad y no discriminación, entonces, es necesario valorar la proporcionalidad de las medidas empleadas que se usaron o propusieron para lograr la salvaguarda del derecho. La proporcionalidad, como sabemos, implica el análisis del grado en el que la medida adoptada vulnera al derecho restringido. Esa medición suele realizarse con la escala triádica propuesta por Robert Alexy (en Carbonell, 2008: 37), según la cual la restricción puede ser grave, moderada o leve.

Es muy relevante analizar el contexto social y político en el que se emiten las expresiones. Este criterio parte de la tesis de que el contexto sociopolítico donde se vierten las opiniones hace la diferencia en el impacto que éstas tienen. Por ejemplo, la organización Artículo 19 ha sostenido que en el caso de los discursos de odio es menester considerar la historia del lugar en el que las expresiones se emiten y verificar la existencia de discriminación institucional.⁶ Por ejemplo, parecería sensato suponer que no es

⁶ Otros elementos a considerar son: historia de discriminación institucional, historia de conflictos, marco legal y paisaje mediático.

lo mismo decirle a una persona que “sus rasgos indígenas determinarán su futuro” en un contexto social en el que el colonialismo no ha estado históricamente presente que en un país como Perú o México que han tenido periodos coloniales grávidos de consecuencias culturales y sociales. Por ejemplo, en el caso de *Perinçek v. Switzerland* (TEDH, 2015), el Tribunal Europeo de Derechos Humanos determinó que existió una violación a la libertad de expresión porque se persiguió penalmente al señor Perinçek por haber sostenido que los hechos que había padecido la etnia armenia en Turquía no habían sido un genocidio. La decisión ponderó que, en el contexto en el que emitió esa opinión —Suiza—, no existía una historia de tensiones o discriminación en contra de esa etnia.

Por último, proponemos valorar si la medida propuesta/adoptada cumple con los estándares interamericanos. Por ejemplo, la medida no podría aceptarse si implicara el procesamiento penal de una persona por expresar ciertas ideas. Esto es así porque, las instituciones del sistema interamericano de derechos humanos han proscrito la vía penal para esta clase de asuntos y han establecido la necesidad de encontrar medidas alternas que protejan a la libertad de expresión sin reprimir a las personas cuyas opiniones resultan chocantes e incluso discriminatorias.

Veamos estos cinco pasos aplicados a los casos de Nicolás Alvarado y Marcelino Perelló.

Caso Nicolás Alvarado

En primer lugar se analizarán las expresiones principales de la columna de Nicolás Alvarado. Ya lo dijimos: la columna que escribió fue una disertación sobre el porqué no le gustaba Juan Gabriel. En su discurso aclara: “no necesito acreditar el respeto que me inspiran ciertos productos de la televisión comercial ni mi afinidad por la cultura gay” (Alvarado, 2016). Sin embargo, remata con la ahora famosa expresión: “no por jotas sino por nacas”.

Como es posible advertir de la lectura en conjunto del artículo, Alvarado se manifiesta respetuoso hacia la comunidad gay. El uso de la palabra *jota* —que suele emplearse con una noción peyorativa hacia la comunidad gay— al final del texto tiene una finalidad irónica y no discriminatoria. En todo caso el problema está en el uso de la expresión *nacas* después de declararse *clasista* en el mismo artículo periodístico.

Desde este punto de vista, para sostener un efecto discriminatorio sobre las personas de la diversidad sexual, las expresiones requieren sacarse contexto. Sancionar a Alvarado por el uso de la palabra *jotas* equivaldría a sostener que existen palabras que no pueden ser empleadas nunca —en aras de una errada corrección política— y que no es posible una reapropiación —para un uso discursivo distinto— de ciertos términos asociados con grupos históricamente discriminados.

Si se entiende a la discriminación como un menoscabo o menosprecio hacia una persona que forma parte de un grupo históricamente discriminado, las expresiones de Alvarado no pueden ser consideradas discriminatorias en contra de las personas de la diversidad sexual. El autor usó una palabra como una descripción y para fines irónicos y no hay otros elementos en el texto que permitan sostener que pretendía usarla como insulto.

Así las cosas, en el caso Alvarado no es necesario continuar con los demás pasos de la metodología propuesta. Una vez identificados los derechos en liza y analizados los conceptos y su contexto discursivo es posible afirmar que existe un falso conflicto entre derechos pues, en realidad, a nuestro juicio, Alvarado no discriminó a nadie.

Caso Marcelino Perelló

Es relevante advertir que el programa de radio conducido por Marcelino Perelló hacía alusión constante a temáticas relacionadas con las mujeres. En la emisión que ocupa nuestra atención, por ejemplo, no sólo se habló del caso Daphne y los Porkys, sino

también de Tamara de Anda “Lady Guapa” (Daen, 2017) y del colectivo de las mujeres en general. A continuación se reproducen algunas de las expresiones que emitió aquel día en vivo y en directo:

- › “Estamos construyendo un infierno porque ya no se puede piropear.”
- › “Supongo que [el juez] consideró que la chava estaba muy buena y era metible”.
- › “Si perdemos el piropo, perderemos uno de los componentes de la cultura popular. Si te molesta un piropo, no quiere decir que el hombre deba ser fusilado.”
- › “La de la Condesa que lleva una falda corta, pues de qué se quejan si llevas una falda para que se vean las piernas. Se pone la falda para levantar la libido de los hombres.”⁷

Esos comentarios antecedieron a la expresión que desató la mayor polémica y que dio pie a las denuncias en contra de Pirelló: “O sea, la violación implica necesariamente verga, si no hay verga, no es violación”. Así las cosas, esta última no fue una expresión aislada sino que se encontraba inserta en un discurso más amplio sobre la violación, la violencia en contra de las mujeres y su minusvaloración.

No es relevante si el emisor del discurso piensa que sus expresiones son meras alocuciones a los diversos tipos de violencia que padecen las mujeres; lo relevante es que su discurso tiene como referente casuístico un caso de violación sexual, explora excusas para el abuso —“la chava estaba buena”— y argumenta que el

⁷ Cfr. Transcripción del programa de radio *Sentido Contrario*, Ivoox, 28 de marzo de 2017. Recuperado de https://mx.ivoox.com/es/2017-03-28-bouleau-7-germinal-audios-mp3_rf_17889167_1.html (Consulta: 1 de agosto, 2017).

tocamiento —sin permiso— del cuerpo de una mujer no es un asunto grave.

Además de la grave expresión que define erróneamente a los hechos que configuran un acto de violación, se emiten otras expresiones que contribuyen a normalizar la violencia en contra de la mujer. Por lo mismo, es procedente desahogar el siguiente paso de nuestra metodología para analizar si existe una vulneración al derecho a la igualdad y no discriminación.

Los dichos de Marcelino Perelló aluden al conjunto de las mujeres que han sido un colectivo discriminado históricamente. Aunque las expresiones no implican un menoscabo directo a los derechos de una persona (lo que sería discriminación directa), contribuyen a la normalización de acciones que se sustentan en una cultura profundamente misógina. De esta manera apuntan hacia un tipo de discriminación estructural porque merman el principio de igualdad en detrimento de un colectivo que ha sido objeto de prejuicios y discriminaciones históricas. Esa clase de discriminación indirecta no debe afectar directamente a una persona en concreto para verificarse porque basta la perpetuación de la subordinación de un grupo frente a otro para que esto suceda.

Por todo lo anterior nos parece que es posible sostener que el derecho a la igualdad y no discriminación sí ha sido vulnerado porque las expresiones de Perelló reproducen un sistema desigual que vulnera a las mujeres.

Así las cosas, procederemos a analizar la proporcionalidad de la medida aplicada. La acción que nos interesa es el cierre del programa de radio porque puede considerarse una restricción indirecta y grave a la libertad de expresión. Indirecta, porque no se ordenó silenciar a una persona pero se le privó de los medios a través de los cuales transmitía su mensaje. Como sostiene la Corte Interamericana, cuando se utilizan medios encaminados a impedir la comunicación y circulación de las ideas y opiniones, se puede materializar una violación al derecho a la libertad de expresión (Corte IDH, 2015). Por lo mismo, la restricción puede considerarse grave, ya que se clausuró el espacio a través del cual se difundían las ideas. Las medidas indirectas son una forma a

través de la cual se acallan discursos sin ordenar directamente al emisor que no transmita su mensaje. La gravedad reside en que esa decisión puede constituir una vulneración indirecta a la libertad de expresión.

Si consideramos los estándares sobre la libertad de expresión —que la reconocen como un pilar fundamental de una sociedad democrática—, una medida que acalla la difusión de ideas es una intervención a un derecho humano de manera grave.

Además, es necesario valorar si Perelló merecía una protección especial por ser una persona dedicada a la vida académica que emitió su (desafortunado) mensaje a través de un medio universitario. Ello sin olvidar que la libertad académica viene acompañada con el deber de no discriminar. De esta manera reaparece la tensión entre el derecho a la igualdad y a la no discriminación con la libertad de expresión en su especie de libertad académica. Para valorar los alcances de esta tensión conviene realizar el análisis del contexto en el que las expresiones tienen lugar a través del siguiente paso de nuestra metodología.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), una de cada dos mujeres en México ha sufrido algún tipo de violencia durante una relación sentimental. Seis de cada diez mujeres han sufrido algún incidente de violencia durante su vida. El tipo de violencia que las mujeres sufren principalmente es de tipo sexual, que representa la mitad de los casos (se incluyen incidentes de intimidación, acoso, abuso y violación). Además, se estima que de 2013 a 2015 fueron asesinadas siete mujeres a diario en el país. El Estado de México es la entidad en la que ocurrió el mayor número de homicidios de mujeres (en 2015 este delito representó 17% de las muertes de mujeres) (INEGI, 2016).

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), se ha declarado alerta de género en diversos municipios de siete estados de la república: Estado de México, Morelos, Michoacán, Chiapas, Nuevo León, Veracruz y Sinaloa (Inmujeres, 2017). En ese contexto, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer

(CEDAW), en su informe sobre *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2014*, afirma sobre México que:

La violencia contra las mujeres y las niñas —cuyo resultado puede llegar a ser la muerte— es perpetrada, la mayoría de las veces, para conservar y reproducir situaciones de subordinación. Los asesinatos de mujeres y niñas perpetrados por razones de género, es decir, aquellos que se realizan con dolo misógino, son la expresión de la violencia extrema que se comete contra ellas por el hecho de ser mujeres. Una constante en los asesinatos de mujeres es la brutalidad y la impunidad que los acompañan. Estos crímenes constituyen la negación del derecho a la vida (CEDAW, 2016: 5).

Al indagar el origen de la violencia en contra de las mujeres en México, la propia CEDAW afirma que:

la suma de impunidad, insensibilidad y ausencia en la rendición de cuentas por parte de un sector considerable de las autoridades encargadas de procurar justicia en los crímenes que privan de la vida a las mujeres, termina haciendo sinergia con la violencia y la discriminación sistemática hacia ellas, derivada de estructuras patriarcales y machistas todavía muy asentadas en prácticas, valores, normas y aun disposiciones jurídicas del país (CEDAW, 2012: 12).

En conclusión, es posible sostener que existe un contexto desfavorable, desigual y violento en contra de las mujeres en México. Es en este contexto en el que tuvieron lugar las expresiones de Perelló que, por lo mismo, reafirman las estructuras que subordinan a las mujeres. Esto conlleva darle un peso especial al derecho a la igualdad y no discriminación en los casos como el que nos ocupa. En una situación como ésta ciertas restricciones a la libertad de expresión —incluso graves como la cancelación

del programa de radio— podrían justificarse como una medida afirmativa en aras de la igualdad.

Esto no supone que estemos a favor de otra clase de medidas como la persecución penal —que no superaría ningún estándar internacional— pero sí implica una toma de postura en pro de la igualdad en contextos de violencia estructural aunque ello conlleve una restricción indirecta —pero grave— a la libertad de expresión incluso en contextos académicos.

Bibliografía

Fuentes académicas

- ALEXY, ROBERT (2008). La fórmula del peso. En Miguel Carbonell (ed), *El principio de proporcionalidad y la interpretación constitucional* (pp. 13-42). Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- AÑÓN, MARÍA JOSÉ (2013). Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja. *Isonomía*, 39, 127-159..
- ATIENZA, MANUEL (2007). Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expresión”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 30, 65-72.
- BARRÈRE UNZUETA, MA. ÁNGELES, Y MORONDO TARAMUNDI, DOLORES (2011). Subordiscriminación y discriminación interseccional: elementos para una teoría del derecho antidiscriminatorio. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45, 15-42.
- BOBBIO, NORBERTO (1989). *Liberalismo y democracia*. . México: Fondo de Cultura Económica.
- CARBONELL, MIGUEL (2004). Notas sobre la libertad de expresión en México. En Miguel Carbonell (comp.), *Problemas contemporáneos de la libertad de expresión*. México: Porrúa / CNDH.
- FERRAJOLI, LUIGI (2010). El principio de igualdad y la diferencia de género. En Juan A. Cruz Parceroy Rodolfo Vázquez (coords.), *Debates constitucionales sobre derechos humanos de las mujeres* (pp. 13-14). México: Fontamara / SCJN.
- FISS, OWEN (1976). Groups and the equal protection clause”. *Philosophy and Public Affairs*, 5(2), 107-177.
- GIMÉNEZ GLUCK, DAVID (2004). *Juicio de igualdad y tribunal constitucional*. Barcelona: Bosch.
- SALAZAR, PEDRO (2011). *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*. 2ª. reimp. México: Fondo de Cultura Económica.

VÁZQUEZ, DANIEL (2016). *Test de razonabilidad y derechos humanos: instrucciones para armar. Restricción, igualdad y no discriminación, ponderación, contenido esencial de derechos, progresividad, prohibición de regresión y máximo de recursos disponibles*. México: UNAM-IHJ.

Artículos periodísticos

ALVARADO, NICOLÁS (2016). No me gusta “Juanga” (lo que le viene guango). *Milenio*, 30 de agosto. Recuperado de http://www.milenio.com/firmas/nicolas_alvarado_fueraderegistro1/Soy_uno_de_los_poquisimos_mexicanos_que_no_asumen_a_Juan_Gabriel_como_un_idolo_18_802299773.html (Consulta: 1 de agosto, 2017).

DAEN, ARTURO (2017). Una mujer denunció a quien le gritó guapa en la CDMX. Estas son sus razones”. *Animal Político*, 17 de marzo. Recuperado de <http://www.animalpolitico.com/2017/03/plaqueta-guapa-denuncia-acoso/> (Consulta: 1 de agosto, 2017).

REDACCIÓN ANIMAL POLÍTICO (2017). La UNAM oficializa la salida de Marcelino Perelló como catedrático y conductor de radio. *Animal Político*, 6 de mayo. Recuperado de <http://www.animalpolitico.com/2017/05/marcelino-perello-unam-contrato/> (Consulta: 1 de agosto, 2017).

REDACCIÓN MILENIO DIGITAL (2017). Comentarios misóginos de Marcelino Perelló indignan a Twitter. *Milenio Digital*, 7 de abril. Recuperado de http://www.milenio.com/cultura/marcelino_perello-radio_unam-twitter-machismo-violacion-milenio-noticias_0_934106746.html (Consulta: 1 de agosto, 2017).

REDACCIÓN PROCESO (2017). Académicas y trabajadoras de la UNAM denuncian a Marcelino Perelló ante la PGR y Fevimtra. *Proceso*, 25 de abril. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/483798/academicas-trabajadoras-la-unam-denuncian-a-marcelino-perello-ante-la-pgr-fevimtra> (Consulta: 1 de agosto, 2017).

Decisiones judiciales

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CORTE IDH) (1985). *La colegiación obligatoria de periodistas (Arts. 13 y 29 Convención Americana sobre Derechos Humanos). Opinión Consultiva OC-5/85*, de 13 de noviembre de 1985. Serie A No. 5.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CORTE IDH) (2001). *Caso "La última tentación de Cristo" (Olmedo Bustos y otros) vs. Chile*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 5 de febrero de 2001. Serie C No. 73.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CORTE IDH) (2011). *Caso Fontevecchia y D'Amico vs. Argentina*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de noviembre de 2011. Serie C No. 238.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CORTE IDH) (2015). *Caso Granier y otros (Radio Caracas Televisión) vs. Venezuela*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 22 de junio de 2015. Serie C No. 293.

TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS (TEDH) (2013). *Asunto Ahmet Yildirim vs Turquía*. Demanda no. 3111/10, Sentencia de 18 de marzo de 2013.

TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS (TEDH) (2015). *Case Perinçek v. Switzerland*, Application no. 27510/08, Judgement, 15 October.

Comunicados institucionales

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) (2016). *Boletín de prensa 036 / 2016, Conapred emite medidas precautorias a Nicolás Alvarado*. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=898&id_opcion=103&op=213 (Consulta: 1 de agosto, 2017).

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) (2017). *Boletín de prensa 05 / 2017, Conapred*

concluye el caso Nicolás Alvarado con criterio orientador. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=925&id_opcion=103&op=213 (Consulta: 1 de agosto, 2017).

COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL (2017). Comunicado sobre Marcelino Perelló. *Cultura UNAM*. Recuperado de <http://www.saladeprensacdc.unam.mx/index.php/coordinacion-de-difusion-cultural/item/3469-comunicado-sobre-marcelino-perello> (Consulta: 1 de agosto, 2017).

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-DIRECCIÓN GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL (UNAM-DGCS) (2016). “Renuncia Nicolás Alvarado a la dirección de Tv UNAM”, *Boletín UNAM-DGCS-589*, 1 de septiembre. Recuperado de http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdbole-tin/2016_589.html (Consulta: 1 de agosto, 2017).

Legislación nacional

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM) (1945). Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Documentos de derecho internacional

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH) Y RELATORÍA ESPECIAL PARA LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN (RELE) (2009). *Marco jurídico interamericano del derecho a la libertad de expresión*. OEA documentos oficiales; OEA Ser.L/V/II CIDH/RELE/INF.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH) Y RELATORÍA ESPECIAL PARA LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN (RELE) (2017). *Zonas silenciadas: regiones de alta peligrosidad para ejercer la libertad de expresión*. OEA/Ser.L/V/II, CIDH/RELE/INF.16/17, Marzo 15 de 2017.

- COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES (CDESC) (1999). *Observación general núm. 13, El derecho a la educación (artículo 13 del Pacto)*. (21º periodo de sesiones), U. N. Doc. E/C.12/1999/10 (1999).
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU) (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU) (1979). *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*. Adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General en su resolución 34/180, de 18 de diciembre de 1979.

Otras fuentes

- CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER (CEDAW) (2016). *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2014. Resumen Ejecutivo*. México: CEDAW.
- CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER (CEDAW) (2016): CEDAW.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2016). Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (25 de noviembre). *Datos Nacionales*, 23 de noviembre de 2016. Recuperado de http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/violencia2016_0.pdf (Consulta: 1 de agosto, 2017).
- INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (INMUJERES) (2017). Alerta de violencia de género contra las mujeres, 24 de mayo. Recuperado de <http://www.gob.mx/inmujeres/acciones-y-programas/alerta-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-80739> (Consulta: 1 de agosto, 2017).

Libertad de expresión y no discriminación¹

José Woldenberg

Quiero empezar con referencias históricas en relación con la libertad de expresión y la discriminación.

Episodios sobre la precaria libertad de expresión

Inicio con dos episodios del pasado reciente.

Era 1974 o 1975. Los años del ascenso del sindicalismo universitario. Formaba parte de la Comisión de Prensa y Propaganda del Sindicato del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cuando deseábamos publicar algún comunicado invariablemente lo hacíamos en *Excelsior*, único diario que los aceptaba, previo pago. Pues bien, en alguna ocasión me tocó ser parte de una comisión que se dirigió a Reforma, donde se encontraban las instalaciones del diario, para gestionar la publicación de un desplegado. Llegamos, lo entregamos, nos dijeron que esperaríamos unos minutos, luego de los cuales volvió el responsable y nos dijo que con gusto publicarían nuestro texto, siempre y cuando le modificáramos unas cuantas líneas. Por supuesto le dijimos que no; tomamos nuestro texto y jamás pudo ver la luz pública (bueno, lo publicamos en volantes). Así era el asunto. El diario más abierto y profesional de entonces, por miedo o precaución, ejercía una especie de censura previa incluso sobre textos que eran inserciones pagadas.

En 1993, en medio de la discusión de una nueva reforma política, se abrió paso una idea: que al inicio de los procesos

¹ El presente texto retoma argumentos presentados en diferentes artículos míos publicados en revistas, libros colectivos y el diario *Reforma*.

electorales, el Instituto Federal Electoral (IFE) solicitara a los radiodifusores y las televisoras la entrega de un catálogo de los tiempos y tarifas que tenían disponibles para la venta a fin de que fueran conocidas por los partidos políticos. Ese año, esa fórmula se convirtió en ley. Establecía que previo a las campañas electorales, los integrantes de la Cámara Nacional de la Industria de Radio y Televisión (CIRT) tenían que dar al IFE una especie de menú donde aparecieran la disposición de los espacios y los costos para que los partidos pudieran colocar sus promocionales. ¿A qué se debió tal reglamentación? A que los partidos opositores denunciaban sistemáticamente que ni pagando los concesionarios aceptaban venderles espacios para hacer sus campañas. O éstos temían a la posible reacción del gobierno o lo hacían convencidos de que la única voz autorizada para explotar dichos espacios era el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Pero a ello se puede agregar la existencia de una sola televisoras, la censura previa en el cine, las ocho columnas iguales en los principales diarios del país que presuntamente se dictaban desde la Secretaría de Gobernación, el monopolio del papel por parte del Estado que lo condicionaba a los diarios y revistas.

De ahí venimos. Y vale la pena no olvidarlo. Sobre todo porque la libertad de expresión es una construcción, un producto histórico, sujeto a los vaivenes de la vida pública y siempre sujeta a relaciones de poder y tramas institucionales y normativas que pueden modificarse.

Discriminación

Han pasado cien años, pero la historia de la discriminación es más añeja y llega hasta nuestros días.

Rogelio Agrasánchez Jr. cuenta lo siguiente: eran los tiempos del cine mudo. Los inicios de un fenómeno que no haría más que expandirse a lo largo del siglo xx. Se construían las primeras salas para ver las películas que por lo pronto se exhibían en “carpas, clubes, escuelas e iglesias” y teatros. Y los mexicanos

en los Estados Unidos acudían a ver cintas realizadas en México. *El tren fantasma* y *El Cristo de oro* se estrenaron en un teatro de Corona, California. En ocasiones, los exhibidores le cambiaban el título a las películas para hacerlas más atractivas. *En la hacienda* se convirtió en *Las tragedias de los pobres* o *Carmen* fue rebautizada como *La hija abandonada*. También se traducía el título al inglés de tal forma que *El automóvil gris* se anunció como *The Automobile Bandits*. Incluso los empresarios del cine en no pocas ocasiones se permitieron la libertad de proclamar como mexicanas cintas que no lo eran, como *The Woman God Forgot*, “una hija de Cuauhtémoc, hermosa película histórica en 8 partes, de origen mexicano, que recordará a su patria” (Agrasánchez Jr., 2017: 5).

Las carteleras se anunciaban en los periódicos pero también se pegaban carteles en los muros. Se prometían programas novedosos, precios bajos, regalos y rifas. Las películas se mezclaban con variedades y las salas presumían su ventilación, comodidad, elegancia. Las corridas de toros filmadas y estampas de la Revolución reunían a públicos masivos. “El cine además de negocio y entretenimiento, se convirtió en un vehículo de reafirmación de la nacionalidad. Los mexicanos llenaban las salas cinematográficas para divertirse, asomarse a lo extraordinario o conocer paisajes y sucesos de la patria” (Agrasánchez Jr., 2017: 9). Se explotaba la nostalgia y los cuadros históricos, el paisaje, la arquitectura y cualquier alusión a lo mexicano convocaba a los cines a los residentes en los Estados Unidos. Escenas de la Revolución, la Decena Trágica, los funerales de Madero o los de Bernardo Reyes, actividades de Venustiano Carranza y otras fueron vistas en los cines estadounidenses por un público de origen mexicano. Por lo menos en 236 locales “se ofrecieron películas al público de habla hispana [...] 108 en Texas, 48 en California, 26 en Arizona, 21 en Nuevo México y 33 más repartidos en varios estados” (Agrasánchez Jr., 2017: 38).

Pero en las cintas “gringas” se empezó a forjar un estereotipo de lo mexicano. Se trataba “normalmente” del malo, el ladrón o el asesino, el cobarde o el traidor. Muchos mexicanos se quejaban

en privado y en ocasiones se realizaron sabotajes a esas películas. Pero, nos dice e ilustra Agrasánchez, fue en la prensa donde se libró “un intenso combate contra las películas anti-mexicanas” (Agrasánchez Jr., 2017: 13). Hubo quejas consulares, prohibición para que esas cintas entraran a México, pero los prejuicios raciales no pudieron ser frenados. Y esas representaciones denigrantes fueron acompañadas de prácticas discriminatorias hacia los mexicanos que asistían a los cines. “Se les sentaba en un rincón y separados de los anglosajones” (Agrasánchez Jr., 2017: 15). Un lector de *La Crónica* mandó una carta al periódico en 1911 para denunciar que en Roswell, Nuevo México, “no importa que tan pulcro concurra un mexicano, al presentarse en la puerta tropezará con un ‘primo’ que le indica a la izquierda, departamento destinado a los mexicanos; y preséntese un ‘gringo’ de esos vaqueros con espuelas y chaparreras [...] echando grandes y amarillentos salivazos a diestra y siniestra [...] y para él no habrá reparos ningunos” (Agrasánchez Jr., 2017: 15). Esa discriminación, esa segregación, fue enfrentada con argumentaciones, demandas y boicots, pero la fórmula de ese *apartheid* no desaparecería sino pasados muchos años.

Cien años después reaparece el lenguaje y las prácticas discriminatorias. Pero ahora encabezadas por el presidente Trump. ¿Por qué resulta tan difícil erradicarlos? La discriminación supone una relación asimétrica que cincela la peregrina idea de que existen hombres superiores e inferiores. Y los primeros tienen “derecho” a dominar, someter, apartar o maltratar a los “otros”. Se trata de la derivación de prejuicios bien arraigados pero que cumplen con una función: la de satisfacer las pasiones y apetitos de capas importantes de la población. Esos prejuicios alimentan el sentido de pertenencia y crean dos universos escindidos, el de nosotros y el de los otros, en el que unos se sienten superiores a aquellos que excluyen de su círculo. La discriminación es la triste recompensa que recibe la persona que se siente superior por pertenecer a una colectividad supuestamente mejor. El misógino puede ser un bueno para nada y además estúpido, pero se cree, por definición, por encima de las mujeres. Igual que el racista que

puede ser un imbécil consumado pero, eso sí, blanco y perteneciente a la comunidad dominante.

La discriminación acompaña nuestra historia desde siempre. La Colonia como una sociedad de castas y a pesar de las guerras de Independencia, Reforma y Revolución, el triste fenómeno sigue alimentándose.

De tal suerte que la libertad de expresión es una novedad entre nosotros y la discriminación, ancestral. Para lo segundo tenemos una larga y deleznable tradición, con relación a lo primero de alguna manera somos primerizos.

Libertad de expresión, hoy

En materia de libertad de expresión los avances están a la vista. En la televisión, la radio y las publicaciones se recrea ese abigarrado mundo de diagnósticos, propuestas, alineamientos políticos, pasiones, iniciativas, que emergen de la diversidad de sensibilidades e ideologías que cruzan a la sociedad mexicana. Si lo comparamos contra nuestro pasado inmediato las transformaciones en sentido positivo son innegables.

Los medios en general trabajan hoy en México en un contexto diferente al del pasado inmediato (digamos a hace 30 o 40 años). Bastaría con asomarse a la Hemeroteca Nacional y solicitar los periódicos de los ochenta del siglo pasado y compararlos con los de ahora para corroborar que hoy se realiza una crítica a personas e instituciones que entonces resultaba impensable. En aquellos años el oficialismo —como lente para observar la vida pública— era el pan de todos los días y no era casual que en los principales diarios las ocho columnas fueran similares. El Presidente, la Iglesia, el Ejército eran prácticamente intocables y la falta de libertad hacía que las “filtraciones” fueran los mecanismos a través de los cuales alguna “verdad incómoda” aparecía a la luz pública. Por supuesto existieron periodistas y medios excepcionales, pero eran eso, excepcionales. Había una voz dominante y ésa era la del gobierno en turno. Y, sin embargo, paulatinamente

la diversidad, la crítica, el debate empezaron a infiltrar a los medios. Primero a la prensa escrita, luego a la radio y finalmente a la televisión (aunque en mucho menor grado).

El proceso democratizador que vivió el país reclamó la existencia de medios de comunicación donde la diversidad de corrientes político-ideológicas pudiera reconocerse y recrearse. Y la apertura de los medios impulsó y naturalizó la coexistencia de la pluralidad. Se trató de una mecánica virtuosa. Los medios fueron beneficiarios de los tiempos de apertura y democratización y al mismo tiempo fueron acicate —motor— de esas transformaciones. El nuevo equilibrio de fuerzas políticas sería impensable sin medios abiertos a la diversidad y esa nueva realidad en los medios no existiría si no se hubiese desmontado la pirámide autoritaria bajo la cual se procesaba la vida pública. Hoy la crítica se despliega (casi) sin taxativas (salvo la que en muchos casos imponen los propios dueños de los medios o los gobiernos) y las opiniones —estridentes, agudas, sarcásticas e incluso groseras— se reproducen de manera rutinaria. Se trata de una auténtica conquista social que hace realidad las disposiciones constitucionales. Recordemos: “La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa” (CPEUM, 2018 [1917]: art. 6), dice el artículo sexto y “es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura [...] ni coartar la libertad de imprenta” (CPEUM, 2018 [1917]: art. 7), subraya el séptimo.

No obstante, perviven problemas importantes. El asesinato de periodistas se ha expandido en el país y en la inmensa mayoría de los casos esos crímenes han quedado impunes. Los gobiernos siguen utilizando la publicidad como un medio de coacción a los medios. Muchos de ellos —por temor o precaución— siguen invariablemente las directrices oficiales. Se han clausurado importantes espacios de expresión presuntamente por presiones gubernamentales hacia los usufructuarios de las concesiones. Persiste, sobre todo en la televisión y en menor medida en la radio, una concentración que riñe con uno de los pilares que sostienen el

edificio democrático: la posibilidad de que los emisores expresen la pluralidad de sensibilidades, ideologías, proyectos que cruzan una sociedad determinada. Ése es quizá uno de los rezagos de nuestra incipiente democracia, aunque la aparición de la televisión de paga y sus cientos de canales y las redes sociales empiezan a acotar y alimentar a los medios de comunicación tradicionales. En materia de telecomunicaciones se puede prever una constelación diversa de emisores, que ojalá estuviera acompañada de una cadena pública que ofrezca contenidos no sólo variados sino también expresivos del multi México que somos y que ningún exorcista va a poder homogenizar. Por supuesto, no estamos en jauja pero los márgenes de libertad sí se han ampliado en las últimas décadas.

Quizá valga la pena recordarlo: la libertad de expresión es la piedra de toque de cualquier edificio democrático. Es la libertad que permite el ejercicio del resto de las libertades. En sociedades masivas, modernizadas, contradictorias —como la nuestra— se trata de que las distintas sensibilidades, diagnósticos, propuestas, ideologías, etc., puedan aparecer y reaparecer en el espacio público. Sin esa posibilidad simple y sencillamente no se puede hablar de democracia.

La libertad de expresión se ha fortalecido (aunque ciertamente los grandes medios tienen su sesgo y sus filtros y siguen ejerciendo un enorme poder en la modulación de eso que llamamos la agenda pública), pero vale la pena detenerse, aunque sea a vuelo de pájaro, en el comportamiento de los medios. Será un acercamiento grueso —quizá injusto— pero que pretende llamar la atención a una dimensión rutinariamente olvidada: la de la responsabilidad de los medios.

Espacio público y futuro de la democracia

Creo que hay que repetirlo: México construyó, en las últimas décadas, una germinal democracia. El equilibrio de poderes, los fenómenos de alternancia, la expansión de las libertades, las

elecciones competidas son algunas de sus manifestaciones. Pero lo edificado no tiene por qué pervivir. No sería el primer caso de una democracia fallida, abortada. Y ello a pesar de que retóricamente no tiene contrincantes. No existe una sola corriente de opinión medianamente significativa que no se reivindique como democrática.

¿Qué es lo que más puede erosionar a una democracia inicial? Tenemos respuestas sólidas, acreditadas, dignas de tomarse en cuenta. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha insistido en que la pobreza y la desigualdad, el déficit en el Estado de derecho y en el ejercicio de la ciudadanía y el imperio de los poderes fácticos, pueden corroer el edificio democrático y la estima que debe generar. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), por su parte, ha subrayado que la débil cohesión social que existe en las sociedades latinoamericanas puede ser fuente de tensiones y conflictos. En efecto, una sociedad escindida, polarizada, fragmentada, no es el mejor hábitat para la reproducción de un sistema de gobierno cuya premisa fundadora es la de la igualdad de ciudadanos y ciudadanas.

Pero también pueden erosionarla un cierto espíritu público, unas anteojeras para ver y evaluar las “cosas”. Políticos e intelectuales, opinadores y periodistas, pueden apuntalar las normas, las instituciones y las rutinas democráticas o pueden reblandecerlas. Ejemplos históricos sobran. El desprecio por la insípida democracia fue el preludio del desplome de la república de Weimar.

Peter Gay, en su libro *La cultura de Weimar* (Gay, 2011), recrea un clima cultural, unos humores públicos desencantados, irreverentes, proclives a la innovación en todos los campos de la cultura, capaces de incorporar voces hasta entonces marginadas, vitales, cargados de emoción y proyectos, pero en materia política intensamente irresponsables. Un ambiente proclive a la irracionalidad que cobijó en buena medida el ascenso del movimiento nazi. Lejos, muy lejos, estamos de aquel ambiente. Pero en eso que llamamos el espíritu público no dejan de aparecer síntomas de un comportamiento atolondrado hacia lo apenas construido. Comento sólo cuatro facetas que me preocupan: a) la retórica

estridente, b) la visión del Estado como un monolito, c) la confusión entre antiautoritarismo y antiautoridad y d) los profundos resortes discriminatorios.

Conforme la libertad de expresión se abrió paso en los medios y venturosamente se convirtió en parte de nuestro paisaje, apareció un lenguaje desenfadado, más suelto e ingenioso, emancipado de los usos y costumbres del añejo autoritarismo solemne y cuadrado. Ello ayudó a inyectar aire fresco al ambiente, a aclimatar la diversidad de opiniones, a recrear diferentes sensibilidades y “formas de ver el mundo”; no obstante, como una de sus derivaciones apareció también un lenguaje plagado de calificativos que —se cree— permite darle la vuelta al análisis, a la ponderación de la complejidad, a la valoración de lo alcanzado, para acuñar una serie de juicios sumarios que se piensan a sí mismos audaces y contundentes y que no son más que fórmulas destempladas, incapaces de recrear el laberinto político dentro del cual estamos obligados a vivir. Una retórica estridente.

Nuestro pasado autoritario también nos sigue modelando. El clima cultural de los años sesenta y setenta del siglo pasado alimentó —¡cómo no!— una actitud crítica hacia el Estado... así en bloque. En aquel entonces, dentro de un marco autoritario resultaba difícil ponderar las virtudes del poder político. Vertical, hiperpresidencialista, sin espacios institucionales para las oposiciones, resultaba impropio tratar de distinguir la cal de la arena. El Estado, como un bloque indiferenciado, aparecía como incapaz de absorber las diversas sensibilidades que existían en la sociedad y por ello se hacía cada vez más rígido, más autoritario. No había espacio para matices. Hoy, sin embargo, el Estado se encuentra colonizado por diferentes fuerzas políticas. No es más un monolito. Lo que reclama análisis que pongan sobre la mesa los claros y los oscuros e incluso los grises, pero da la impresión de que mental y discursivamente seguimos instalados en los sesenta.

Hay además una especie de reflejo que confunde antiautoritarismo con antiautoridad. Se piensa que la autoridad, por el simple hecho de serlo, es invariablemente el manantial de nuestros males. Confiar en ella sería signo de cretinismo o de

subordinación o de falta de espíritu crítico. La pulsión antiautoritaria que ofreció sentido al movimiento estudiantil de 1968, en una cierta vertiente se convirtió en un resorte elemental e incluso primitivo, antiautoridad.

Y por si lo anterior fuera poco, los medios reproducen estereotipos denigratorios de muy diferentes minorías: indígenas y homosexuales de manera recurrente aparecen ridiculizados, son pasto de burlas y escarnios de diferente intensidad, y difícilmente aparecen como lo que son: comunidades complejas y diversas en donde seguramente palpitan todas las virtudes y todos los defectos propios de los seres humanos. Mujeres, extranjeros y pobres son recreados con prejuicios discriminatorios que tienden a caricaturizarlos, sobajarlos. Es decir, desde los grandes medios se alimentan, sin rubor alguno, no pocos resortes discriminatorios.

Bienvenido el ejercicio de las libertades, entre ellas la de expresión, sin ello cualquier proyecto democrático está condenado al fracaso. Pero no debemos omitir la necesidad de apuntalar los valores y principios que la hacen posible.

Función social de los medios

Al final, lo que se encuentra en juego es si los medios van a servir para ilustrar e informar o para degradar y enajenar, para reproducir inercialmente fórmulas discriminatorias o para construir un país de iguales. Por supuesto que es vergonzoso que las leyes fomenten el monopolio y vulneren la competencia; por supuesto que es injustificable que los medios públicos o comunitarios sean despreciados y maltratados; por supuesto que es preocupante que las personas afectadas por los medios no tengan fórmulas legales para ejercer la réplica, y por supuesto que es alarmante que poderes privados puedan más que los poderes públicos. Todo ello debe ser corregido. Pero la responsabilidad de los medios es la asignatura central que debe presidir la agenda.

¿Medios para qué? ¿Que fomenten qué actitudes y qué valores? ¿Para recrear supercherías de todo tipo o para intentar elevar

el nivel de comprensión y conocimiento? ¿Para avivar la estulticia o la sensibilidad? ¿Para retroalimentar el mínimo común denominador —bajísimo entre nosotros— o para ofrecer una diversidad de opciones culturales? ¿Para reproducir estereotipos discriminatorios o para coadyuvar a sentar las bases de una sociedad de derechos?

El sólo enunciado de esos temas tiene que trascender una serie de obstáculos contruidos para omitir la importante función social de los medios: a) la peregrina idea de que los medios sólo son para el divertimento como si este último (legítimo) estuviera exento de contenidos culturales y marcos valorativos, b) la noción de que cualquier regla en ese sentido sería violatoria de la libertad de expresión, como si se tratara de un derecho absoluto, c) la reducción de todo debate al terreno tecnológico que por derivación excluye los contenidos.

Vale la pena repetirlo: el espacio público es en buena medida modulado y modelado por los grandes medios de comunicación masiva y ahora también por el impacto de las redes. Y en ese sentido nada de lo que hagan o dejen de hacer resulta anodino. Si a través de ellos se reproducen supersticiones, consejos estúpidas, comportamientos degradantes, desprecio por los “otros”, viviremos en un espacio público repleto de los mismos. No se trata entonces sólo de un asunto de negocios (que por supuesto es importante), ni de tecnologías (imprescindibles), sino de un tema del que dependerá en buena medida la calidad de nuestra convivencia social, de nuestra vida pública.

¿Y en torno a la discriminación? Déjenme de nuevo ilustrar con un caso.

Discriminación, hoy

El episodio es más que conocido. El 8 de julio de 2011, en la Torre Altus en Paseo de Las Lomas, un hombre enfebrecido, fuera de sí, insulta y golpea a un empleado. Gracias a YouTube, miles de personas pudimos observar como Miguel Sacal, empresario

textil, arremetía contra el señor Hugo Enrique Vega, empleado del conjunto residencial. Al parecer, el embate se desata porque Hugo Enrique Vega no puede resolver una solicitud de Miguel Sacal por la imposibilidad de abandonar su puesto de trabajo, tras lo cual el empresario le grita: “Pendejo, hijo de tu puta madre, no sabes con quién te metes, pinche gato, pinches indios”. Y de la agresión verbal pasa a la física. Golpea a Hugo Enrique hasta que le tumba dos dientes y le sangra la boca.

El primer desenlace de esa agresión alevosa fue que el empleado perdió su trabajo y además requirió de dos férulas dentales por los golpes recibidos.

El segundo episodio es el de una denuncia de carácter penal contra Miguel Sacal.

El episodio es tristemente inmejorable porque ilustra los resortes discriminatorios que palpitan en más de uno. No se trata sólo de una riña, no es muestra solamente de un carácter exaltado, es sobre todo expresión de un racismo y un clasismo profundamente arraigados. No sé si el agresor tenga además agudos trastornos psicológicos, pero lo que no cabe duda es que se siente por encima de un trabajador, al que desprecia de manera inercial. Se trata de una relación que el agresor sólo puede vivir de manera asimétrica, como de mando y obediencia, porque no reconoce en el empleado a un semejante, sino que, para él, *empleado* es sinónimo de inferioridad, de servidumbre.

Los epítetos *gato* e *indio* denotan la idea de una superioridad, la que supuestamente deriva del dinero, por un lado, y de una presunta adscripción “racial”, por el otro. Son insultos marcados por un prejuicio: el que postula que unos hombres son superiores por su estatus o ingreso y los otros no son más que sirvientes, *gatos*.

Cualquier observador distraído de la vida social sabe que la superioridad se reproduce en medio de marcadas diferencias: físicas, educativas, religiosas, de ingreso, sexuales, de edades, etcétera. Pero constatar que ellas existen no necesariamente genera discriminación. Incluso, es posible que a partir de esas diferencias, algunos se revelen contra las mismas —cuando no son innatas— o por lo menos traten de auxiliar a los más débiles.

Las diferencias se vuelven discriminación cuando a partir de ellas se establece una relación de superior/inferior, y se cree que los “superiores” tienen derecho a “dominar, someter, utilizar, maltratar y hasta exterminar a los pretendidamente inferiores” (Salazar, 2010: 45).

Y no es fácil saber por qué un grupo de personas, una comunidad o incluso constelaciones más grandes generan discursos y actitudes abiertamente discriminatorios. ¿Cómo llegan a la convicción de que ellos son superiores? ¿Qué los lleva a tratar con desprecio a los diferentes? ¿De dónde proviene la fuerza de la pulsión discriminatoria?

Luis Salazar nos ofrece una respuesta a la persistencia de prejuicios más que arraigados. Escribe: “Los prejuicios se caracterizan por oponer una fuerte resistencia no sólo a ser reconocidos como tales sino a modificarse cuando se muestra, con argumentos o con datos empíricos, su falsedad o su irracionalidad. Se trata en verdad de creencias bien atrincheradas, derivadas de las opiniones generalizadas en nuestro entorno, de experiencias singulares falazmente generalizadas o, en el peor de los casos, del impacto de ideologías políticas y/o religiosas que apelan a la irracionalidad de los individuos para promover visiones maniqueas y explicaciones simplistas de los problemas. En todos los casos, sin embargo, su tenacidad —como señala Bobbio— sólo puede entenderse como consecuencia de los deseos, pasiones e intereses que satisfacen” (Salazar, 2010: 47).

Es decir, los prejuicios son tales porque cumplen varias funciones. Alimentan el sentido de pertenencia, la adscripción a un grupo que supuestamente es superior a los otros. Nutren también “el orgullo, la vanidad”, “el dudoso aunque generalizado placer de sentirnos mejores, superiores, y el perverso goce de utilizar, humillar y ofender a los débiles”. Pero además de las pasiones, los prejuicios esconden y recrean intereses. “El machismo, la intolerancia religiosa, la homofobia, etc., también son sentidos por interesados en sacar ventaja, en términos de poder o riqueza” (Salazar, 2010: 48). Pero, concluye Salazar, “la condición de posibilidad última de todas las prácticas y actitudes discrimina-

torias son las desigualdades que de hecho existen en todas las sociedades. Desigualdades económicas, políticas, culturales que permiten a los fuertes, los poderosos, oprimir y/o discriminar a los débiles e impotentes” (Salazar, 2010: 49).

De tal suerte que cuando una sociedad está profundamente marcada por desigualdades, la discriminación, por desgracia, tiende a aparecer como su correlato. Desigualdades abismales y prejuicios discriminatorios parecen alimentarse mutuamente.

Al conocerse el video, en las redes sociales se expandió una ola de indignación en contra de la conducta del empresario textil. Con absoluta razón, decenas de personas no sólo expresaron su repudio a los epítetos y golpes lanzados por Sacal, sino externaron su solidaridad con el joven agredido injustamente. Hubo quien llamó a boicotear los productos de las empresas del energético, también quien reflexionó sobre la impunidad que rodea a esas conductas, e incluso quien llamó a unir fuerzas contra la prepotencia y la corrupción no sólo en ese caso, sino contra cualquier manifestación discriminatoria (León, 2012).

Se trató de los resortes solidarios y anti-discriminatorios que afortunadamente existen en nuestra sociedad. Se trata de la indignación que es fruto de contemplar cómo una persona que se cree superior a otra asume que tiene derecho a maltratarla, ofenderla, injuriarla, golpearla. Una reserva moral, que sin duda está presente en nuestra comunidad, reacciona indignada, ofendida, contra esa conducta y lenguaje racista y clasista. Es, sin duda, una buena noticia.

Sin embargo, junto a esa sana indignación, se expresaron también agresiones, ofensas, injurias contra la comunidad judía, como si ésta hubiese sido responsable de los actos de uno de sus miembros.

Aparecieron en la red todos y cada uno de los tópicos clásicos del lenguaje antisemita, que ve o quiere ver en los judíos un bloque homogéneo portador de todos los males habidos y por haber. Raúl Trejo Delarbre, en un reflexivo y pertinente artículo, escribió que “una sociedad que es capaz de indignarse (ante agresiones como la descrita) demuestra vitalidad”, pero se lamentaba

que “en demasiados casos”, “las reacciones contra el abusivo personaje estuvieron”, acompañadas de “expresiones de intolerancia e ignorancia”.

Y con su habitual escrúpulo contó las veces que las reacciones portaban esa pulsión bárbara, que consiste en atribuir a una comunidad masiva, compleja, diferenciada, donde cabe de todo, los atributos de uno solo de sus componentes. Escribe: “los internautas que miraron el atropello de Miguel Moisés Sacal dejaron 1766 comentarios” (Trejo, 2012), en 441 de ellos se mencionaba la palabra *judío*, y “la mayoría se refirió a ‘el judío’, o incluso a ‘los judíos’ de manera despectiva. De las 441 menciones, 73 fueron en contra de tales descalificaciones pero 368 estaban teñidas de resentimiento y prejuicios racistas” (Trejo, 2012).

En este caso lo más preocupante es que quienes se sienten agredidos —justamente— por la conducta racista y violenta de un sujeto, sin el menor rubor se convierten también en racistas al atribuirle a un conjunto variado de personas características negativas que en todo caso trascienden las adscripciones religiosas. Como señala Raúl Trejo Delarbre, “la irritación contra el golpeador Sacal mostró el flanco virtuoso de una sociedad que se indigna ante la prepotencia. Las expresiones racistas nos obligan a no olvidar el rostro persecutorio y mentecato de esa misma sociedad” (Trejo, 2012). Y lo peor, agregó yo, es que una misma persona puede ser portadora de ambas pulsiones, como lo vimos en el multimencionado caso.

¿Cuándo entonces se construyen los resortes discriminatorios? Cuando a partir de una diferencia —racial, religiosa, sexual, etc.— se edifica un “nosotros” que no solamente se diferencia de los “otros”, sino que pregona la superioridad de unos sobre aquellos.

La sola existencia de “blancos” y “negros” en sí misma no debería ser fuente de prejuicios; es la creencia en la superioridad de unos u otros lo que introduce la discriminación. De igual forma la coexistencia de diferentes religiones, judía, católica, evangélica, etc., en sí misma puede verse como “natural”, pero es la construcción de un nosotros superior con relación a los otros lo que ha

desencadenado espirales de agresiones y estelas de sangre. Y lo mismo podría decirse entre hombres y mujeres; heterosexuales y homosexuales; indígenas y no indígenas, y súmele usted.

Estamos condenados a vivir con “los otros”. La diversidad es parte de la condición humana —aunque ésta sea una— y en ella radica la riqueza de la especie. Intentar que la diversidad no sea sinónimo de desigualdad y comprender que “los otros” tienen los mismos derechos que “nosotros” pueden ser los pilares de un programa estratégico para hacer del planeta un lugar medianamente habitable.

Tres por lo menos son los campos en los que se puede y debe intentar atajar y condenar los actos discriminatorios: a) la ética, b) el derecho de réplica y c) la ley.

La ética: un primer valladar contra la discriminación

Escribí lo siguiente cuando conocimos el atentado terrorista del que fueron víctimas los colaboradores de una revista satírica publicada en París.

1. Que una organización o persona se sienta legitimada para matar con todas las agravantes —premeditación, alevosía y ventaja— porque alguien “mancilló” su credo no deja de horrorizar. Las religiones —fruto de verdades reveladas— suelen incubar dogmas que no soportan su confrontación con otras formas de pensar. Se asume que existe una sola verdad, una sola fe, una sola manera de filtrar el mundo y que quienes no la comparten son infieles o renegados. Por supuesto, en casi todas las religiones (incluyendo el Islam), por la fuerza de los hechos, por la inescapable realidad de que hay que vivir con otros, hoy son hegemónicas —creo y quiero— las posiciones más o menos tolerantes, abiertas a los distintos o por lo menos resignadas a no ser exclusivas y menos a desatar guerras religiosas.

Pero la intolerancia de matriz religiosa nunca ha estado ausente. Y la matanza desatada en nombre de Mahoma contra los dibujantes de la revista satírica *Charlie Hebdo* es algo más que una muestra aterradora de ese resorte. Por cierto, la política vivida como religión no ha estado exenta de producir todo tipo de fanatismos y quienes se han sentido portadores de un proyecto de futuro irrecusable o, por el contrario, los que se han asumido como guardianes de valores eternos, también se han sentido legitimados para perseguir y acabar con sus enemigos. ¿Es necesario repetir que por ello la democracia es más que una fórmula de gobierno, es un horizonte civilizatorio que permite la competencia regulada de la diversidad de opciones políticas? ¿Es necesario insistir en la pertinencia de escindir —hasta donde esto es posible— los mundos de la religión y la política?

2. La marcha que congregó a varios millones de personas en París, encabezadas por muy distintos jefes de Estado y líderes de diversas fuerzas políticas, es un signo de que es posible y deseable fortalecer un piso común para la convivencia. Haciendo a un lado, por un momento, marcadas diferencias, todas ellas marcharon para preservar las libertades (la de expresión de manera destacada), la coexistencia de la diversidad y contra el terrorismo. A partir de ese basamento se pueden y deben recrear todas las diferencias tratando de construir un dique a la violencia. Es un signo esperanzador.
3. A pesar de ello, es probable que el triste acontecimiento sirva para avivar una tensión que recorre Europa: la migración masiva hacia esos países ha desatado no pocas reacciones xenófobas y chovinistas que en el extremo demandan impedir que esos flujos continúen y más al extremo que los migrantes sean repatriados a sus países de origen. Es de temer que los acontecimientos de París desaten una nueva espiral. Las corrientes de ultra derecha querrán presentar los acontecimientos como fruto

decantado de una religión y los terroristas tendrán en esas reacciones combustible suficiente para seguir alimentando sus pulsiones criminales. Es obligatorio reiterar la necesidad de distinguir entre una comunidad de cierta fe y actos criminales que realizan a nombre de esa fe. Porque a quienes perpetraron los atentados contra la revista o la tienda de productos *kosher* no se les persigue por ser musulmanes sino por ser criminales. Verdad elemental (creo), pero fundamental si es que no se quiere seguir avivando la hoguera.

4. El edificio democrático —que permite la convivencia de lo diverso— está construido sobre algunos pilares básicos. Uno de ellos es la libertad de expresión. Se trata de edificar las condiciones no sólo para la expresión de la diversidad, sino para su confrontación a través del debate y la exposición de las debilidades de los otros que pueden y deben tener muy distintos tonos e intensidades: desde la tesis doctoral hasta el chistorete, desde el análisis enterado hasta el sarcasmo.
5. Entro ahora en un terreno minado. Y en un momento que no es el más propicio porque estamos hablando de muertos inocentes a manos de terroristas. La libertad de expresión, como el resto de las libertades, no es absoluta. Y no lo es porque vivimos con otros que también tienen derechos. No se trata de legislar para cancelar posibilidades de expresión sino de asumir de manera responsable que esos otros tienen una sensibilidad que no parece prudente agredir. Por consideración y respeto al otro, no resulta atinado andar burlándose de lo que le es sagrado. Como un ejercicio de autocontención. Tiene que ver con la ética de la responsabilidad que implica pensar en las derivaciones de nuestros actos. La ética es un asunto intransferible: se trata de un mecanismo de autocontención que facilita vivir y convivir con “otros”. No es externa, no permite coacción, es un asunto de conciencia. Estaría absolutamente en contra de coartar legalmente

la posibilidad de que un escritor, un caricaturista o un ciudadano puedan hacer mofa de las creencias de sus vecinos. Pero ese escritor, ese caricaturista y ese ciudadano bien harían en pensar en las derivaciones de sus dichos y sus actos. De eso trata la ética de la responsabilidad. Un mecanismo para convivir con “otros” sin desatar conflictos sin fin, que quizá deriva del precepto antiguo de “no hacer a otro, lo que uno no quiere que le hagan”.

Contra los abusos (la discriminación), derecho de réplica

Para combatir la discriminación, por lo menos la que aparece en los medios, existe (o mejor dicho, podría existir) un poderoso mecanismo de respuesta: el derecho de réplica.

La discusión y la reglamentación del derecho de réplica tiene sentido (y mucho) si se reconocen tres realidades del tamaño del Océano Pacífico y que por desgracia muchos no parecen observar.

1. Que las libertades —incluyendo la de expresión— no son absolutas. Y no lo son porque vivimos con otros y el ejercicio de nuestra libertad puede afectarlos. Por supuesto que la de expresión es una libertad fundamental, sin ella la sociedad se convierte en una prisión, se cerceña la posibilidad del debate, la crítica, el intercambio de ideas y propuestas, y en una palabra, se edifican sistemas autoritarios refractarios a la disidencia y el desacuerdo. Toda democracia intenta expandir ese derecho, hacerlo realidad, protegerlo y fortalecerlo. Pero como todo, insisto, el ejercicio de la libertad puede lastimar (discriminar) a alguien y ese alguien debe tener el derecho a defenderse.
2. Que existe una asimetría de poder muy grande entre los medios y el común de la ciudadanía. Y cuando hablo de ciudadanos y ciudadanas incluyo, por supuesto, a quienes

tienen una enorme visibilidad pública (deportistas, gente de la farándula, políticos). Esa asimetría puede hacer (y los ejemplos sobran) que los primeros agredan y maltraten a los segundos, sin que éstos tengan herramientas efectivas para su defensa. Desde invasiones a su privacidad hasta señalamientos mentirosos e infundados, pasando por todo tipo de inexactitudes, imputaciones sin sustento, fórmulas discriminatorias, pueden causar un daño que resulta difícil resarcir, pero ante las cuales no debemos acuña y reproducir la noción de que nada o muy poco se puede hacer.

3. Que además de los daños físicos y patrimoniales existe algo que se llama daño moral o agresión a la fama pública. Porque en México si a usted lo golpean o peor aún lo matan, nadie esgrimirá el recurso de que el otro ejercía su libertad, es decir, existe un consenso en que nadie puede (sería mejor decir *debe*) infligir un daño físico sin consecuencias... incluso penales. De la misma manera, si a usted le roban o lo embaucan, tendrá recursos legales para defenderse, porque todo mundo entiende que no se vale robar ni hacer fraude. No obstante, si a usted lo calumnian o denigran o discriminan, muchas personas estarán dispuestas a reaccionar levantando los hombros, “no es para tanto”, “las palabras se las lleva el viento”. Porque entre franjas nada despreciables de la población ni siquiera cabe la suposición de que pueda existir algo así como un atentado contra la fama pública que, por cierto, para algunas personas puede ser más relevante y causar más daño que la pérdida de parte del patrimonio material.

De tal suerte que si usted piensa que la libertad de expresión no debe tener límites, que una agresión a la fama pública resulta irrelevante, que los medios jamás han causado un daño a la imagen de una persona, que jamás han discriminado a grupos o individuos, entonces, en efecto, el derecho de réplica sobra.

Es una amenaza. Pero si no, deben crearse las condiciones para que quienes se sientan agraviados —discriminados— puedan defenderse.

Porque ya se sabe —o deberíamos saberlo—: ahí donde existen poderes sin límites, las posibilidades de alimentar círculos de impunidad (en este caso para los medios) e indefensión (las personas agredidas) suelen multiplicarse.

La ley

Si la libertad de expresión —como ya se dijo— no es absoluta. Y no lo es porque siendo un derecho fundamental puede agredir a terceros. Entonces las expresiones discriminatorias y los discursos de odio deberían ser sancionados porque su estela causa y puede causar daños mayores.

Toda persona tiene derecho a no ser discriminada, se trata de uno de los puntales de toda convivencia civilizada. Dicen Pedro Salazar y Rodrigo Gutiérrez: “La discriminación es una relación social en la que un grupo, con capacidad de ejercer alguna o varias formas de dominio [...] minusvalora o repele a otro grupo social” (2008: 43).

Siguen los mismos autores: los discriminadores suelen construir estereotipos que suponen “inferioridad, inmoralidad o peligrosidad” y a partir de ellos se producen maltratos de muy diferente magnitud y alcances. “La xenofobia, el racismo, la misoginia, la homofobia, el clasismo” (Salazar y Gutiérrez, 2008: 43), etc. son expresiones que agreden a franjas importantes de la sociedad y que por ello deben ser combatidos. Afirman que a través del derecho a no ser discriminado lo que se protege es la igual dignidad que tienen todas las personas.

Por ello, la dimensión legal no puede ser omitida. Dado que la autocontención ética no es suficiente ni el derecho de réplica puede resolverlo todo, entonces el Estado, a través de una legislación adecuada, debe hacer realidad el importante derecho a la no discriminación. Tanto por la vía administrativa como incluso

por la penal (en caso de llamados reiterados al odio racial, religioso, misógino, homofóbico, etc.) debe intentar colocar diques a la expansión de actitudes discriminatorias.

Porque de lo que se trata, al final y al principio, es de armonizar dos derechos fundamentales: el de la más amplia libertad de expresión y el de no ser discriminado. Se trata de dos valores fundamentales para una convivencia democrática y que en ocasiones pueden aparecer en tensión. No tiene caso fingir que esa tensión no existe. Más vale asumirla y ofrecerle fórmulas de solución.

Bibliografía

- AGRASÁNCHEZ JR. ROGELIO (2017). El cine mudo mexicano en Estados Unidos”. En Aurelio de los Reyes (coord.), *Miradas al cine mexicano. Volumen 1*. México: Instituto Mexicano de Cinematografía.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) (2018 [1917]) Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf (Consulta: 23 de marzo, 2018).
- GAY, PETER (2011). *La cultura de Weimar: una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del s. XX*. Madrid: Paidós Ibérica.
- LEÓN, PABLO (2012). Promueven boicotear al golpeador del Bosque. *Reforma*, 12 de enero.
- SALAZAR CARRIÓN, LUIS (2007). Democracia y discriminación. En Luis Salazar Carrión, Héctor Islas Azaïs, Estela Serret Bravo y Pedro Salazar Ugarte, *Discriminación, democracia, lenguaje y género* (pp. 9–61). México: CDHDF / Conapred.
- SALAZAR UGALDE, PEDRO, Y GUTIÉRREZ RIVAS, RODRIGO (2008). *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM / Conapred.
- TREJO DELARBRE, RAÚL (2012). Sacal en YouTube. De la solidaridad, al racismo. *Sociedad y Poder*. Recuperado de <https://sociedad.wordpress.com/2012/01/12/sacal-en-youtube-de-la-solidaridad-al-racismo/> (Consulta: 17 de julio, 2017).

Cuando el combate a la discriminación es coartada del pensamiento único. Intolerancias, medios y redes sociodigitales

Raúl Trejo Delarbre

- › De acuerdo con una interpretación judicial que se ha puesto en práctica, en la Ciudad de México gritarle “¡gua-pa!” a una muchacha que va por la calle amerita una multa de 755 pesos o arresto de 6 a 12 horas.
- › Según la decisión que tomó un organismo del Estado mexicano, una persona que publique en la prensa un texto que pudiera ser discriminatorio está obligada a disculparse, a llevar un curso de reeducación y a comprometerse a no difundir nunca más tales expresiones.

Los dos ejemplos son recientes y fueron ampliamente conocidos gracias a las redes sociodigitales. En el primer caso, la imprevención de un funcionario judicial condujo a una condena que resultó injusta porque no está prevista en la ley. En el otro caso el sumario juicio en las redes, sensacionalistamente amplificado en los medios de comunicación, influyó para que en la Universidad pública más importante del país y en el organismo del Estado a cargo de enfrentar la discriminación se tomaran decisiones en contra de la libertad de expresión.

En ambos casos, el derecho de los ciudadanos a decir lo que piensan fue restringido a partir de consideraciones subjetivas y

debatibles. Con la intención de combatir conductas agresivas e intolerantes, se agredieron derechos y se incurrió en medidas señaladas por la intolerancia.

I. El 15 de marzo de 2017, por la tarde, el conductor del taxi rosa A16057 le gritó “¡Guapa!” a Tamara de Anda cuando la vio caminando en una calle de la Delegación Cuauhtémoc. La joven se consideró injuriada y logró que un policía remitiera al taxista a un Juzgado Cívico de Buenavista. El juez determinó que ese piropo era una forma de vejación o maltrato verbal prevista en la Ley de Cultura Cívica. Como el taxista no quiso pagar la multa, se quedó detenido por varias horas.¹ Tamara de Anda es autora de un blog muy leído en internet, en donde es conocida como “Plaqueta”.

Cuando estaban en el juzgado, uno de los policías le sugirió a De Anda que mejor presentara una denuncia por delito sexual. Ella no quiso “porque ese proceso ya se sabe que es complejísimo, desgastante y revictimizador. Además no había sido eso: acosar verbalmente en el espacio público es falta administrativa” (De Anda, 2017).

En realidad la Ley de Cultura Cívica no menciona el término *acoso*. Por eso el juez, para imponer una sanción, tuvo que hacer una debatible interpretación y considerar que el mencionado piropo fue una expresión de vejación o maltrato. La así afectada escribió más tarde que denunció al taxista como una forma de reivindicar a las mujeres:

Se trata de todas las mujeres que andan por la ciudad sintiéndose vulnerables por los hombres que insisten en marcar su territorio por medio del acoso, de comentarios que no están hechos para halagarte sino para hacerte sentir insegura. Y sólo poquito a poquito, respon-

¹ “Artículo 23. Son infracciones contra la dignidad de las personas; I. Vejar o maltratar verbalmente a cualquier persona [...] La infracción establecida en la fracción I se sancionará con multa por el equivalente de 1 a 10 veces la Unidad de Cuenta de la Ciudad de México vigente o con arresto de 6 a 12 horas” (Ley de Cultura Cívica de la Ciudad de México, 2004).

diendo de frente y, si se puede, institucionalmente, se les va a ir quitando la idea a los hombres (#NoTodosLosHombres) de que pueden ir por la vida intimidando mujeres. Tienen que saber que sí hay consecuencias (De Anda, 2017).

Es claro que la señorita De Anda considera que ese grito era una forma de acoso. Su decisión para hacer de esa denuncia un emblema de las causas de las mujeres resulta discutible y se puede calificar de varias maneras. Pero más que la apreciación subjetiva de esa ciudadana, resulta inquietante la decisión del juez que impuso una multa por un grito que en cualquier otra circunstancia habría resultado baladí. El taxista sorprendido en el piropo quiso revertir la acusación y, ya en el juzgado, dijo que el agraviado era él porque le habían llamado “acosador”. Posiblemente tenía razón. La acusación de De Anda y luego la sentencia del juez criminalizaron una conducta que en otras circunstancias no hubiese ofendido a nadie.

Por supuesto hay pretendidos piropos que constituyen claras ofensas y que incluso son amenazantes. Por otra parte, la desconfianza y el disgusto de esa denunciante y de quienes piensan como ella es entendible. En una ciudad violenta, en donde imperan el recelo y la agresividad, cualquier expresión que suscite algún sobresalto es incómoda y puede resultar alarmante.

Pero desde otro punto de vista se podría considerar que cuando no es ofensiva ni está acompañada por amago ni conminación alguna, una expresión como la que llevó a la cárcel al taxista de este episodio es manifestación de un derecho. ¿No tiene derecho una persona a interpelar a otra en el espacio público que constituye la calle? ¿Decirle a alguien una palabra que no es injuriosa, que no implica afrenta ni humillación alguna, no es una forma de ejercer la libertad de expresión?

Después de que hizo público ese episodio Tamara de Anda padeció, entonces sí, una catarata de agravios en las redes sociodigitales. En algunos casos escondidos en el anonimato y en otros con la agresividad e impunidad que son frecuentes en las

expresiones de misoginia, intimidación y discriminación que pululan en tales espacios, la denunciante recibió centenares de mensajes injuriosos. En algunos casos esos insultos encajarían perfectamente en conductas tipificadas por la legislación penal.

La defensa del derecho de las mujeres a transitar sin asedios y a ser plenamente respetadas ha sido un avance de la sociedad y forma parte del proceso civilizatorio que es necesario resguardar. Precisamente por su importancia, es pertinente que ése y otros derechos no sean trivializados ni tergiversados con denuncias y más aún con decisiones judiciales que exceden los parámetros legales.

II. La lid contra la discriminación es un eje irrenunciable de esas coordenadas civilizatorias. Una sociedad que reconoce su pluralidad al mismo tiempo que las libertades para ser, decir y creer como a cada quien le venga en gana siempre y cuando no afecte derechos de otros es una sociedad solidificada en la tolerancia. Sin embargo, en demasiadas ocasiones hay ciudadanos y, peor aún, instituciones públicas, empeñados en combatir a la discriminación con acciones de persecución y censura. A la discriminación se la enfrenta reivindicando la diversidad, no conteniendo con ella. Pero cuando con el pretexto de impugnar posiciones discriminatorias se pretende que todos actuemos y pensemos igual, se incurre en una intolerancia equidistante con las prácticas democráticas.

El episodio que comenzó con las opiniones que publicó el escritor Nicolás Alvarado y que ocasionaron su separación de la Dirección de TV UNAM, así como una reconvención pública del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), mostró los excesos a los que pueden llegar las posiciones que, para algunos, son políticamente correctas y que devienen en intentos para imponer comportamientos únicos.

Alvarado publicó el 30 de agosto de 2016, dos días después de la muerte del cantante Juan Gabriel, un texto sarcástico y crítico acerca de ese personaje (Alvarado, 2016). Después de advertir “bien saben mis allegados que nunca me ha gustado *Juanga*” y cuestionarlo “como uno de los letristas más torpes y chambones

en la historia de la música popular, todo sintaxis forzada, prosodia torturada y figuras de estilo que oscilan entre el lugar común y el absurdo”, Alvarado reconocía la popularidad de ese autor y narró las medidas que tomó para que TV UNAM transmitiera un programa especial sobre Juan Gabriel. En ese recuento citó una frase del músico José Luis Paredes Pacho sobre el compositor recién fallecido “Cuando lo despojemos de su aura Televisa y del *clasismo* podremos escucharlo”.

Alvarado, más adelante, recordó su acreditado respeto por “ciertos productos de la televisión comercial”, así como “mi afinidad por la cultura gay”. Además enfatizó que escribía en cursivas el término *clasismo* porque allí encontraba el origen de su discrepancia con ese cantautor: “Mi rechazo al trabajo de Juan Gabriel es, pues, clasista: me irritan sus lentejuelas no por jotas sino por nacas, su histeria no por melodramática sino por elemental, su sintaxis no por poco literaria sino por iletrada”.

Esas 37 palabras llevaron a Alvarado a la inquisición de las redes sociodigitales y, luego, a los juicios sumarios que emprendieron dos fundamentales instituciones públicas. De nada sirvió que a continuación de aquellas líneas el escritor explicara su opinión sobre Juan Gabriel: “sé que la pérdida es real y que es enteramente mía. Pero condicionado como estoy por mi circunstancia, no puedo evitar reaccionar como reacciono”.

La circunstancia que sobresalió entonces fue una oleada de reacciones disparatadas y furibundas. En Twitter y Facebook proliferaron injurias contra ese colaborador de *Milenio*. A Juan Gabriel no se le podía tocar con el pétalo de la ironía.

Esa reacción en las redes sociodigitales y la resonancia que alcanzó en los medios convencionales fueron sobredimensionadas, ocasionaron la salida de Alvarado de la responsabilidad que cumplía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y, sobre todo, fueron tomadas de manera irreflexiva en el Conapred. El jueves 1 de septiembre, a las 12.30 horas, la UNAM informó que Nicolás Alvarado Vale había presentado su renuncia como director general de TV UNAM. El boletín en donde se dio a conocer que el rector Enrique Graue aceptó esa renuncia termi-

naba con el siguiente párrafo: “La Universidad Nacional refrenda su compromiso con el esfuerzo y el talento de los miembros de su comunidad, así como con valores universitarios como la tolerancia, y el respeto a la pluralidad y a la diversidad” (UNAM-DGCS, 2016). Ésa aclaración aludía, evidentemente, a los cuestionamientos que recibieron los comentarios al artículo de Alvarado.

El mismo 1 de septiembre, por la tarde, el Conapred informó que había dispuesto la aplicación de “diversas medidas precautorias” contra Nicolás Alvarado debido a expresiones en su texto periodístico que “pudieran considerarse presuntamente clasistas y discriminatorias contrarias a la dignidad de las personas de la diversidad sexual”. La descuidada sintaxis no era la peor de las implicaciones de ese documento.

El Conapred no afirmaba que el artículo de Alvarado fuera discriminatorio, simplemente asumía esa presunción. A partir de tales suposiciones decidió imponerle las siguientes acciones (la numeración es nuestra): 1) “Evitar realizar manifestaciones que pudieran considerarse contrarias a la dignidad de las personas de la diversidad sexual y clasistas”; 2) “Que ofrezca una disculpa por el agravio que pudo haber ocasionado”; 3) Que “refrende su compromiso por realizar esfuerzos en su quehacer público para que se respeten los derechos de las personas de la diversidad sexual y de quienes se hayan podido sentir agraviadas”; 4) “Que refrende su compromiso para que en lo sucesivo, las publicaciones que realice en sus notas periodísticas se desarrollen en el marco del respeto a los derechos humanos de las personas, en particular de los grupos de población que históricamente se han encontrado en una situación de discriminación por estigmas y prejuicios socialmente construidos”; 5) “Que tome un curso de sensibilización sobre el derecho de las personas a la no discriminación con el compromiso de que en su quehacer público y privado observe su contenido”; 6) Que “se abstenga de utilizar un lenguaje que pueda ser considerado discriminatorio en sus notas o escritos periodísticos y en su quehacer como servidor público” (Conapred, 2016).

Así, en un juicio sumario, sin argumentos y sin posibilidad de que el imputado se hubiera defendido, las autoridades del

Conapred extendieron una de las sentencias más expresamente atentatorias de la libertad de expresión que se hayan formulado, en nuestro país, en las décadas recientes.

Al día siguiente, en un boletín también con fecha del 1 de septiembre, el Conapred anunció que esas “medidas precautorias” ya no tenían efecto porque Alvarado, al renunciar a TV UNAM, ya no era funcionario público. Sin embargo, como hemos apuntado, tales sanciones no se le impusieron por ser director de la televisora universitaria sino en su calidad de articulista de *Milenio*. A la confusión sobre sus atribuciones, los directivos del Conapred añadieron ese dislate en el intento para detener los cuestionamientos que, para entonces, ya se multiplicaban en diversos medios.

Las afirmaciones de ese escritor, y luego las decisiones que le afectaron, abrieron varios flancos en la discusión pública. Hemos distinguido cinco de ellos. Comentamos esos temas a partir de algunas opiniones difundidas en la prensa mexicana. 1) Por una parte, a Alvarado se le cuestionó porque, siendo funcionario de la Universidad Nacional, hacía afirmaciones que algunos consideraban ofensivas. Más allá de ese caso, pero junto con él, estuvo en cuestión el derecho de los funcionarios públicos a tener opiniones propias. 2) La libertad de expresión fue mencionada como un valor vulnerado debido a la exigencia de algunos, o de muchos, para que al articulista de *Milenio* se le sancionara por lo que había dicho. 3) En tercer lugar, y seguramente ésa fue la implicación más relevante y grave, estaban las medidas impuestas por el Conapred. 4) Las redes sociodigitales, nueva e inevitable presencia en el escenario público, en este caso sirvieron más para inhibir que para acicatear la discusión pública. 5) Frente a la existencia de opiniones discrepantes, lo cual sucede en todos los temas de interés público, la erradicación de opiniones o las sanciones a quienes las manifiestan jamás resuelve diferencia alguna; en cambio el debate público se fortalece cuando los puntos de vista distintos son contrastados y discutidos.

Otro asunto que estuvo a debate es el contenido del artículo de Nicolás Alvarado; las apreciaciones en ese campo son forzo-

samente subjetivas. En todo caso, acerca de las implicaciones de los términos que utilizó en aquel texto en este libro aparece una interesante contribución del propio Alvarado.

Funcionarios públicos, representatividad o libertad

Muchos de los cuestionamientos a Alvarado y su texto subrayaron, igual que el Conapred, su carácter de funcionario público. El directivo de una institución pública, se insistió, no puede tener expresiones de discriminación. Nunca se discutió con seriedad, y mucho menos se comprobó, que aquellas opiniones sobre el cantante Juan Gabriel fueran discriminatorias. Se trató de expresiones a partir de una posición estética y cultural —y desde luego, personal. La Universidad Nacional simplemente informó que Alvarado presentó su renuncia pero la letanía incluida en el comunicado de la UNAM acerca de la tolerancia y la diversidad indicó que la salida de ese funcionario se debió a sus puntos de vista sobre Juan Gabriel.

El dilema que se abre en este aspecto es si los funcionarios públicos, y específicamente los funcionarios de una Universidad pública, pueden manifestar puntos de vista propios acerca de temas polémicos. Varios de quienes escribieron acerca de esa disyuntiva consideraron que quienes ejercen responsabilidades públicas no tienen derecho a la plena libertad de expresión, o no lo tienen igual que el resto de los ciudadanos.

El 6 de septiembre Antonio Marvel, cuyo nombre completo es Antonio Martínez Velázquez y se especializa en temas de derechos digitales, sostuvo que los servidores públicos tienen derechos disminuidos:

La razón es simple: en su tarea pública la obligación principal es la protección de los derechos de las personas por encima de los propios. En este principio radica

la posibilidad de que quien ocupa un puesto público pueda ser responsable de sus actos, pues se puede evaluar si protege o no el interés general [...] Los funcionarios públicos en funciones no gozan de derechos, únicamente de obligaciones, y la principal es garantizar los derechos de las mayorías (Marvel, 2016).

Esa posición es harto discutible porque hay derechos que ninguna condición profesional, laboral o política tendría que anular. El hecho de que tengan obligaciones públicas no cancela tales derechos. Sin embargo, a partir de esa premisa “Marvel” consideró que la medida del Conapred fue “correcta pues, lejos de censurar, reconoce que quien ocupa un cargo público no puede decir lo que sea. La autorregulación entre entes públicos siempre será un respiro a favor de la libertad de expresión” (Marvel, 2016).

Una posición similar fue sostenida por la destacada antropóloga Marta Lamas, investigadora en la Universidad Nacional:

Cuando alguien acepta un cargo de alta responsabilidad en la UNAM se vuelve no sólo un servidor público sino también una de las caras públicas de dicha institución. Cuando habla un alto cargo universitario, la que habla es la UNAM. Y que un alto funcionario universitario muestre públicamente su rechazo ante cierta música o cierta apariencia del cantante con un término cargado de clasismo despreciativo es inaceptable. Las palabras expresan determinados valores y cierta perspectiva política (Lamas, 2016).

Desde luego las palabras expresan valores, siempre. Sin embargo, en el caso de las universidades resulta por lo menos paradójico que la libertad de expresión sea restringida para que existan posiciones homogéneas en torno a los principios de tales instituciones. En la opinión antes citada, como en muchas otras, se entremezcla el juicio adverso a lo que dijo Alvarado con el rechazo a que ese punto de vista sea sostenido por un funcionario

universitario. En un sentido similar, el escritor Oswaldo Zavala consideró:

Conapred no objetó el *pensamiento privado* del ciudadano Nicolás Alvarado, sino los *comentarios públicos* que utilizó para describir su posicionamiento abiertamente clasista y homofóbico contra Juan Gabriel en el mismo momento en que organizaba su homenaje en TV UNAM. No es un acto de censura que Conapred responsabilice a un funcionario de lo que escribe en la esfera pública. Exigirle a un servidor público que no utilice un lenguaje discriminatorio es una función primordial de la democracia” (Zavala, 2016).

De nuevo, es discutible que por el hecho de ser funcionario público un ciudadano pierda sus derechos como tal. Por supuesto es deseable que el lenguaje discriminatorio no domine en el discurso público y sería cuestionable que un funcionario lo utilizara. Sin embargo, las expresiones de Alvarado, como hemos señalado, fueron sorprendentes y, para algunos, incómodas pero no eran discriminatorias. Ése fue el sentido de la opinión de Darío Ramírez, ex director en México de la organización Artículo 19, quien consideró que la decisión de la UNAM al aceptar la renuncia fue incorrecta: “Obviamente si un servidor público hace aseveraciones a favor de la tortura contra homosexuales el escenario sería diferente”. Lo que Alvarado dijo en una columna periodística “no tergiversó en ningún sentido la responsabilidad de su trabajo” (Ramírez, 2016).

La Universidad pública es, o debiera ser, un territorio abierto al contraste de ideas, a la discrepancia en todos —insistimos, en todos— los temas, abierto a la deliberación. Hay puntos de vista que resultan impopulares e incómodos porque van a contracorriente del sentido común, o de las opiniones mayoritarias. Pero si la crítica tiene importancia es precisamente para poner en cuestión opiniones que algunos consideran incontestables.

El episodio que mencionamos abrió interrogantes y discre-

pancias acerca del desempeño del organismo estatal destinado a paliar la discriminación, pero también a propósito de los márgenes que hay en nuestras universidades e instituciones públicas para la discrepancia y la crítica. Los funcionarios universitarios, ¿tienen que abstenerse de expresar opiniones que puedan resultar polémicas y que no sean compartidas por todos los miembros de esta institución? Es (o debiera ser) evidente que no. El hecho de ocupar una posición administrativa, y/o de conducción académica, no los priva de la posibilidad, y del derecho, de tener opiniones como cualquier ciudadano.

Muchos directores de institutos, facultades y programas de la UNAM expresan puntos de vista, sobre los más variados temas, tanto en sus trabajos académicos como en medios de comunicación. Cuando uno de esos funcionarios difunde una opinión no lo hace a nombre de la Universidad porque no son voceros de ella. El único que habla en representación de la UNAM es el Rector.

Por supuesto es de esperarse que los funcionarios de la Universidad cumplan con las pautas éticas, con la tolerancia y el respeto que son exigibles a todos los universitarios y, de manera más amplia, a todos los ciudadanos. Esa condición no los priva del derecho a expresarse. Por eso no tuvieron razón quienes, fuera y dentro de la UNAM, cuestionaron las apreciaciones de Alvarado porque consideraban que un funcionario universitario no debe tener posiciones públicas sobre asuntos polémicos. Al contrario. El debate público se enriquece con todos los puntos de vista, mejor aún cuando los manifiestan especialistas como suelen ser quienes, además de examinar temas específicos desde la investigación o la discusión pública, ocupan posiciones de conducción en la Universidad.

La salida de Alvarado de TV UNAM, y sobre todo las prescripciones del Conapred, suscitaron numerosos comentarios. Ariel González Jiménez escribió que las opiniones de Alvarado fueron objeto de “una perversa utilización política para sacarlo de su puesto. Lo consiguieron, pero exhibiendo una intolerancia grotesca que simplemente debió ser rechazada por la UNAM” (González, 2016).

Sin embargo, las posturas iniciales del Conapred en este asunto, la reacción que un poco antes hubo en la UNAM ante las opiniones de Alvarado y la furia que aquellos comentarios sobre un artista popular suscitaron en las redes sociodigitales inhibieron la libertad de opinión en otros casos. Sin la notoriedad que tuvieron las medidas contra Alvarado, en Yucatán otro funcionario público fue despedido por expresar un juicio crítico acerca de Juan Gabriel.

La noche del domingo 28 de agosto, horas después de la muerte de ese compositor, el director de Cultura del Ayuntamiento de Mérida, Irving Berlín Villafaña, encontró en Facebook los comentarios de varios escritores amigos suyos que se pusieron a discutir si la obra de Juan Gabriel tenía o no calidad literaria. La métrica de sus versos, sus semejanzas con otras obras, las contribuciones a la cultura popular eran tema de intensos intercambios. Entonces Berlín, un antropólogo con posgrado en Comunicación que ha escrito acerca de medios universitarios entre otros temas, puntualizó su posición con un comentario personal: “Yo no voy a poner nada sobre Juanga. Me da como hueva. Lo siento”.

Esa frase, tomada fuera de la discusión con la que se inconformaba, desató la cólera en las redes digitales yucatecas. Los improperios a Berlín fueron reseñados en la prensa local que se refociló con ese episodio. El 2 de septiembre se anunció que el presidente municipal de Mérida, Mauricio Vila, había decidido cesar a ese funcionario (*Diario de Yucatán*, 2016). Una semana más tarde ese académico publicó un detallado recuento del episodio que lo dejó sin el cargo público que ocupaba y consideró:

El incidente me remite a muchas reflexiones, pero sólo diré algunas pocas: a) ¿El funcionario mexicano es ciudadano de esta República o cuando el ciudadano es funcionario deja de ser ciudadano y declina sus libertades públicas? b) El comentario personal en una red de amigos —digamos en el bar, en la calle o en redes privadas— que no es una declaración pública ni rele-

vante para la vida nacional, ¿puede ser tomado como una declaración oficial y boletínarse y replicarse sin verificación o contrastación de la fuente? (Berlín, 2016).

Igual que el caso de Alvarado en la UNAM, el de Berlín Villafaña en Mérida manifestó el temor o el rechazo a declaraciones incómodas formuladas por parte de funcionarios públicos. Hemos señalado ya que la opinión de quienes ocupan cargos de dirección en una universidad pública no tendría que ser reñada debido a esa condición ni a ninguna otra causa. Los ciudadanos no pierden derechos cuando desempeñan cargos públicos. Sus opiniones no tienen por qué mimetizarse con las posiciones de la institución en la cual trabajan. Cuando alguien accede a una posición de responsabilidad en el servicio público no se incorpora a una iglesia o a un partido político, e incluso en las instituciones religiosas o partidarias se reconocen algunas formas de disidencia. Al contrario de ellas, en una Universidad la diversidad ideológica y el disenso resultan necesarios y son, por eso, reivindicables.

En un cargo público como el que ocupaba Berlín Villafaña se puede considerar lo mismo. Un funcionario de cualquier área y rango tendría que mantener el derecho a expresarse de manera abierta. Desde luego, lo que dice adquiere una visibilidad peculiar porque se trata de un ciudadano que ejerce una responsabilidad pública. Si esa opinión es indicio de impericia en el área que tiene a su cargo, podría ser motivo para que fuera reconvenido o destituido. Por ejemplo, si un secretario de Salud asegura que las vacunas ocasionan autismo, su superior inmediato tendría que separarlo del cargo por manifiesta ignorancia en la materia sobre la cual debe tomar decisiones. Pero la de Irving Berlín no era una opinión especializada sino un juicio personal expresado, además, en una red en donde cada quien elige a los “amigos” que pueden leer sus mensajes.

Los márgenes de libertad que tienen los funcionarios públicos para expresar puntos de vista propios constituyen un tema de discusión que tampoco está resuelto. Dicho en otros términos,

¿la tolerancia que se considera pertinente garantizar para la expresión de los ciudadanos puede o debe restringirse cuando esos ciudadanos ocupan cargos de autoridad?

Libertad de expresión y derecho a la no discriminación

La mañana del viernes 2 de septiembre publiqué un comentario en donde entre otras cosas consideré que, con su declaración, lo que hacía el Conapred “es discriminar y vulnerar los derechos de Alvarado y, junto con él, los derechos de todos nosotros a la libertad de expresión y a la opinión crítica. Se trata de una declaración inaceptable” (Trejo, 2016). Por su parte Luis de la Barreda señaló:

No es que la libertad de expresión dé derecho a decir o escribir todo. Nadie puede lícitamente hacer apología de un delito o invitar a cometerlo, calumniar ni entrometerse en la vida privada si no es para poner al descubierto una conducta violatoria de la ley. Pero una opinión acerca de un personaje dedicado a actuar frente al público, aun la más provocadora, no actualiza ninguno de esos supuestos (De la Barreda, 2016).

Desde diversos puntos de vista se podía considerar que las instrucciones del Conapred y la decisión misma de las autoridades de ese organismo para reaccionar ante el caso Alvarado quebrantaban la libertad de expresión. Como hemos señalado, el Consejo se refirió a ese escritor como colaborador de un periódico. Es decir, lo hizo motivo de recriminaciones en su calidad de ciudadano que difunde una opinión en un medio de comunicación.

De la Barreda, que es director del Programa Universitario de Derechos Humanos en la UNAM, cuestionó a los censores de Alvarado con esta pregunta: “¿El Conapred amonestaría, si fueran nuestros contemporáneos, a Quevedo y a Góngora por las pullas que se lanzaban mutuamente en sus versos satíricos, o a

Orozco y a Rivera por la animadversión venenosa contra ciertas personalidades que se advierte en algunas de sus obras?” (De la Barreda, 2016).

Ya con distancia de esa discusión, como él mismo señaló, el 19 de septiembre, el investigador en asuntos jurídicos Sergio López Ayllón encontró que en el litigio sobre la columna de Nicolás Alvarado se reiteraba el dilema entre la libertad de expresión y el discurso discriminatorio y de odio. Ese dilema “es bien conocido, pero no tiene solución sencilla. En apretada síntesis, si el Estado censura el discurso de odio puede limitar la libertad de expresión, pero si no lo hace, entonces puede dejar sin protección a personas vulnerables. Este problema se ha hecho mucho más grave y complejo en el entorno de las redes sociales” (López Ayllón, 2016). Esa disyuntiva es frecuente y no existen fórmulas universales para resolverla. Una expresión que a una persona le parece discriminatoria para otra no lo es. La mejor manera de enfrentar esas diferencias radica en tener códigos de ética compartidos al menos por quienes participan en medios de comunicación pero las coincidencias en torno a ellos tienen que ser voluntarias. De otra manera la libertad de opinión sería mermada. En caso de desacuerdos, que son frecuentes, la reivindicación de esa libertad resulta más importante, en nuestra opinión, que el allanamiento a la incomodidad o la susceptibilidad de quienes se consideren contrariados por alguna expresión.

El Conapred, indeseable policía del pensamiento

Lo que más desconcertó, disgustó y alarmó de las instrucciones a Nicolás Alvarado, fue la pretensión del Conapred para juzgar cuáles ideas pueden circular en el espacio público y cuáles no. Escribí entonces que ese organismo se había

erigido en policía del pensamiento, para asegurarse de que no haya más que un pensamiento que las mayorías

en Twitter o los funcionarios en alguna oficina burocrática consideren políticamente correcto [...] Una institución del Estado le dice a un ciudadano qué lenguaje debe emplear, cuáles opiniones tiene que evitar y, por añadidura, lo manda a una escuela de readaptación que recuerda los cursos de reeducación que se imponían a los disidentes durante la revolución cultural en China (Trejo, 2016).

No hacía falta coincidir con las opiniones de Alvarado para defender su derecho a manifestarlas. Por eso, por encima de los juicios estéticos o personales del mencionado escritor, lo más relevante en ese diferendo fue el comportamiento del organismo estatal contra la discriminación. Aquel artículo también decía:

Alvarado publicó opiniones irritantes para muchos. Las dijo en términos que pueden resultar discutibles, en un texto iconoclasta y sarcástico. Se puede discrepar con esos puntos de vista. Aunque él mismo se declaró defensor de la “cultura gay”, allí hay apreciaciones duras hacia los modos que definían a Juan Gabriel. A esas posiciones, quienes discrepen con ellas tendrían que haberlas discutido de manera abierta. Pero no fue la deliberación, sino la persecución lo que prevaleció en las redes sociodigitales acerca de ese tema. En pocas horas la oleada indignada y agresiva se convirtió en *trending topic*. La congoja de muchos ante la muerte del *Divo de Juárez*, la puntillosidad de las críticas de Alvarado y la capacidad expansiva de Twitter se amalgamaron para que las injurias en línea se multiplicaran. Las redes digitales, como tanto hemos dicho desde hace tiempo, son espejos de la realidad. En estas ocasiones muestran la incivildad y el fanatismo que junto a otros rasgos existen en la sociedad (Trejo, 2016). La censura —escribí más adelante— jamás resuelve las diferencias de opinión. Peor aún, cuando son censura-

das las ideas así reprimidas son realizadas y mitificadas. Pero antes que nada, en una sociedad que quiere ser democrática y abierta tiene que garantizarse la libertad para expresar todas las opiniones, por desagradables que les puedan resultar a algunos (Trejo, 2016).

Román Revueltas Retes, se preguntaba y cuestionaba:

¿No hay espacio alguno para el ejercicio de la crítica y tampoco puede un escritor ofrecerse el derecho a la provocación? ¿Deben, los columnistas, autocensurarse en todo momento y no ir *nunca* en contra de los gustos y preferencias de la mayoría? Los insultos, las invectivas, las feroces reacciones en las redes sociales y las amenazas, ¿no vienen siendo ya una suerte de precio a pagar por el pecado de lanzar jubilosas bravatas y adjetivos fuera de tono para que el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) tenga, encima, que inmiscuirse y en un papel de Gran Inquisidor y Censor Absoluto, exigir disculpas públicas?” (Revueltas, 2016).

María Amparo Casar dijo de manera puntual: “Lamento profundamente la salida de Nicolás Alvarado. Perdemos un gran director de TV UNAM por ejercer la libertad de pensar diferente” (Casar, 2016). Fernando Mejía Barquera estimó que la columna de Alvarado, “dio lugar a un acto vergonzoso por parte del Conapred” (Mejía, 2016).

Para el ya citado Ramírez, además, “el papel del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) es una vergüenza. Ahí tenemos a una institución de estado, perdida e inútil, buscando regular y calificar el contenido de una opinión [...] Es un escándalo el actuar de esta institución”. Darío Ramírez apuntó también en ese texto una interesante fórmula para identificar cuándo estamos ante una expresión discriminatoria: “Las palabras en sí no discriminan. Para que una expresión constituya discriminación debe de haber un nexo causal con el impedimen-

to al goce de derechos. Es decir, que la expresión impida derecho a la salud, a la honra, a la educación, a una vida libre de violencia” (Ramírez, 2016).

Refiriéndose a la sentencia del Conapred, Mauricio I. Ibarra escribió:

Los mexicanos financiamos al equivalente de un comisario soviético que censura el trabajo de los comunicadores que usen palabras como jotos y nacos. El pronunciamiento del Consejo es tan absurdo que le demanda a Alvarado una disculpa pública por el agravio causado a: ¿Juan Gabriel?, ¿las lentejuelas?, ¿las buenas conciencias? Mostrando un tufo autoritario, en nombre de la corrección política, exige al comunicador que en sus siguientes notas deje de utilizar palabras consideradas discriminatorias (¿a juicio de quién?). Observamos así los primeros pasos para crear la versión mexicana de la Policía del Pensamiento imaginada por George Orwell en su obra clásica de 1984 (Ibarra, 2016).

Más aún, señaló Ibarra, la decisión de ese organismo público fue tomada al margen de sus propias normas y de los procedimientos necesarios para recabar el parecer del denunciado:

La inusitada celeridad estuvo acompañada de una violación elemental a las reglas del debido proceso. Alvarado señaló hace unos días que en ningún momento fue informado oficialmente acerca de las recomendaciones del Consejo ni recibió notificación alguna sobre quejas, sanciones o juicio alguno. A pesar de imputársele graves actos discriminatorios, se enteró de los mismos en los medios de comunicación. Casi sobra decir que, al desconocer los cargos formulados en su contra, el Consejo dejó al comunicador en un total estado de indefensión (Ibarra, 2016).

Apoyado igualmente en la repentina y desafortunada vigencia que alcanzó Orwell en México debido a la postura del Conapred, el politólogo José Antonio Aguilar Rivera escribió que, debido a declaraciones como aquella:

esta institución no representa un avance democrático, sino una regresión autoritaria. El Conapred revive prácticas y usos de nuestro pasado autoritario, como la censura estatal. De lo que hablamos no es de la problemática autocensura de autores y editores de la que hablaba Orwell en Inglaterra, sino de la añeja restricción de la libertad de expresión ejercida por el gobierno. La censura estatal es incompatible con una sociedad libre [...] La recomendación del Conapred implica la negación de la pluralidad de opiniones esencial en una sociedad democrática. Es hora de llamar a las cosas por su nombre (Aguilar, 2016).

Varios meses más tarde, en febrero de 2017, el Conapred anunció que había expedido “un acuerdo de conclusión” que cerraba el caso contra Nicolás Alvarado. De acuerdo con esa información hubo una “audiencia de conciliación” en donde “el apoderado legal de uno de los 13 quejosos” que, según se dijo entonces, habían presentado acusaciones debido al texto de Alvarado, “manifestó su conformidad con lo aclarado sobre del (sic) sentido y el contexto en el que se utilizaron los términos que utilizó el ex director de TV UNAM en su columna, con lo que las partes acordaron poner fin a su diferendo” (Conapred, 2017).

En otras palabras, de 13 personas que se querellaron por el texto de Alvarado solamente una se interesó en participar en la audiencia y no en persona sino a través de un representante. En esa sesión bastó que Alvarado explicara su texto para que ese único demandante estuviera de acuerdo en retirar la demanda. Pero, para entonces, el Conapred había estigmatizado públicamente a un ciudadano por algo que escribió en la prensa, lo instruyó para disculparse y lo remitió a un curso de reeducación.

Quienes encabezan esa institución del Estado mexicano nunca ofrecieron, al menos de manera pública, una explicación por tales excesos. Esos funcionarios son quienes tendrían que haber ofrecido una disculpa.

A partir de esa alarmante y bochornosa experiencia, el Conapred formuló además un “criterio orientador” para emitir medidas cautelares en situaciones de discriminación:

Conforme a este nuevo criterio, que habrá de regir la actuación del Conapred, el empleo de medidas cautelares se privilegiará solo en casos en que se presente una práctica discriminatoria que pueda ser considerada como de extrema gravedad y urgencia, y donde sea necesario evitar daños irreparables a las personas. De igual forma, Conapred concluyó que en aquellos casos en los que se vinculan el derecho a la libertad de expresión con el derecho a la no discriminación, la emisión de medidas cautelares, en principio, no procederá (Conapred, 2017).

Esa rectificación fue saludable, aunque tuvo poca repercusión pública. A diferencia del estruendo en torno a las decisiones de ese organismo el 1 de septiembre, el anuncio del 14 de febrero recibió pocas menciones en la prensa. En las nuevas dos disposiciones con las que se comprometió, el Conapred manifestó una medida que no tuvo menos de medio año antes. La garantía para que no establecer medidas cautelares salvo en casos muy graves y cuando esas acciones eviten “daños irreparables” acota la tentación de confundir el combate a la discriminación con la inquisición. La decisión para de ninguna manera imponer medidas de esa índole ante opiniones que se difundan en ejercicio de la libertad de expresión fortalece la pluralidad de posiciones en el espacio público.

Intolerancia e ira en las redes sociodigitales

Los medios de comunicación lucran con el escándalo. Ese principio es tan evidente que, reiterarlo, es una perogrullada. Pero no hay que olvidarlo porque la presencia pública que alcanzan hace de los medios referencias indispensables cuando se toman decisiones políticas. Los medios de comunicación constituyen indicadores fundamentales para conocer a la sociedad y especialmente a la opinión publicada, que no es lo mismo que la opinión pública. La opinión publicada es la de aquellos sectores y personas que se expresan en los medios de comunicación. Hasta hace poco ésas eran las opiniones que campeaban en el espacio público. Ahora, sin embargo, a los pareceres que se difunden en los medios convencionales se añaden los puntos de vista que circulan por las redes sociodigitales.

Twitter, Facebook, YouTube y otras redes instaladas en internet contribuyen a difundir hechos y datos, articulan las relaciones entre las personas de maneras que complementan y ocasionalmente reemplazan al trato presencial, ofrecen a grupos e instituciones de toda índole la posibilidad de difundir sus intereses y causas sin la mediación de los espacios de comunicación tradicionales. Pero como ya sabemos, además de todo eso las redes sociodigitales subrayan los aspectos más estridentes de cada asunto, inducen a la simplificación y propician apreciaciones polarizadas de temas que no necesariamente se pueden justipreciar con parámetros maniqueos. La brevedad de los mensajes que por lo general circulan allí favorece los dictámenes apresurados y los dicerios reemplazan al diálogo.

El acceso abierto, el empleo del anonimato, la ausencia de filtros para los mensajes que circulan en ellas son virtudes que afianzan la libertad de expresión en las redes sociodigitales. Pero esos atributos, al mismo tiempo, favorecen la propagación de banalidades y tonterías y, también, los mensajes de odio e intolerancia.

Las respuestas en las redes sociodigitales, sobre todo en episodios propicios a la emotividad, suelen ser intensas y arrebatadas. Una ocurrencia que parezca ingeniosa, un insulto especial-

mente lacerante, una calumnia capaz de interesar a muchos más, pueden volverse virales y expandirse con facilidad en el dúctil y reticular universo digital. Cuando así ocurre, independientemente de su veracidad o relevancia, el tuit o el *post* que llamaron la atención de muchos en línea con frecuencia son tomados por los medios de comunicación convencionales que, entonces, les dan mayor propagación. Si son mensajes triviales, su exposición mediática por lo general es efímera. Cuando se trata de acusaciones a personajes públicos o de mensajes de odio, entonces los medios amplifican la confusión o la descomposición en el debate público que esos contenidos habían propalado en las redes.

El *trolling*, como se le llama, en un término que no tiene traducción exacta, a la propagación en línea de insultos y amenazas, en esas ocasiones “hace metástasis” en los medios convencionales de acuerdo con la figura que emplea un especialista en esos temas. “Los promotores del odio (*haters*) tratan de disgustar y empuqueñecer a los otros expresando hostilidad extrema y atacando cualquier aspecto de una persona que le pueda causar angustia (como el género, la etnicidad, la sexualidad y la apariencia)” (Reagle, 2015: 99).

Reagle considera que a los *trolls* no hay que nutrirlos con la retroalimentación que significan respuestas y reenvíos en las redes, aunque no siempre es sencillo. Esa fórmula, que vale antes que nada para la autodefensa personal de los usuarios de las redes sociodigitales, tendría que ser considerada por quienes toman decisiones en instituciones públicas. No fue eso lo que ocurrió en el caso Alvarado. La reacción del Conapred fue agujoneada por millares de mensajes en tales redes, más que por una evaluación de lo que realmente había escrito ese autor y sus implicaciones.

El día que ese artículo apareció en *Milenio*, de inmediato la noticia de que había una crítica incómoda a Juan Gabriel se esparció por las redes sociodigitales. Aquel 30 de agosto de 2016 las adjetivaciones de Alvarado eran *trending topic* en el Twitter mexicano a las 11 de la mañana. Para las 19:30 horas los tuits sobre ese tema habían llegado a 30 mil (*Milenio Digital*, 2016).

Sin duda, muchos de los mensajes que denunciaron y denos-

taron ese texto sobre Juan Gabriel fueron escritos de buena fe por admiradores de ese cantante que consideraron que se le hacía un agravio inadmisibles. Es altamente posible que la mayoría de quienes reenviaron mensajes sobre ese tema no hayan leído el artículo en *Milenio* y se conformaron con la versión abreviada en 140 caracteres, o menos, que difundieron otros. En las redes sociodigitales las personas que comparten una postura ante cualquier asunto crean burbujas cerradas dentro de las cuales sólo circula un punto de vista sin contrastes capaces de modificarlo o cuestionarlo.

Que cada quien crea en Twitter lo que le dé la gana es una nueva expresión de la libertad de información. Pero que haya autoridades públicas capaces de tomar decisiones e imponer sanciones a partir de la murmuración en ésta y otras redes ha sido, por lo menos, preocupante. El caso que comentamos es significativo del allanamiento que puede experimentar una institución respetable como debería ser el Conapred ante el bullicio en las redes trasladado a los medios convencionales. Lo peor es que, en contraste con la severidad y diligencia para complacer a quienes aborrecieron la opinión de Alvarado, esa institución por lo general guarda silencio ante las campañas de odio en línea. Lo hizo, por ejemplo, ante las denostaciones que circularon en contra del propio Alvarado y de quienes defendieron su derecho a la libertad de expresión.

Opiniones incómodas. Ante discriminación, deliberación

El comportamiento del Conapred no fue adecuado. Tanto así que ese organismo, aunque con alguna tardanza y de manera más bien discreta, rectificó su decisión sobre Alvarado y se previno —al menos así dijo— contra errores semejantes. Sin embargo queda la inquietud de qué hacer ante las opiniones desagradables, o incómodas que circulan por doquier. Evidentemente no podemos ni quisiéramos pasarnos la vida colocando tapabocas a

quienes dicen algo que no nos gusta, pero tampoco poniéndonos orejeras para no escuchar (o leer) esas opiniones. La proliferación de los más variados juicios acerca de todos los temas es uno de los rasgos de la sociedad de la información en la que estamos inmersos.

En otras épocas pocos ciudadanos tenían la posibilidad de expresarse en el espacio público. El acceso a los medios de comunicación era difícil y en ocasiones imposible. Ahora, en cambio, cualquier interesado en decir cualquier cosa puede hacerlo en las redes sociodigitales. Por supuesto el alcance de una cuenta con pocos seguidores en Twitter es pequeño en comparación con las personas que miran un programa de televisión pero, aun así, hoy disponemos de recursos de expresión abiertos y que pueden tener difusión amplia. Desde los tiempos previos a esta era digital la censura jamás fue una alternativa para encarar las opiniones con las que tenemos desacuerdos. En primer lugar por una posición de principio: una sociedad que aspira a estar cimentada en la razón no ignora la discrepancia; el derecho a expresarse es una de las coordenadas esenciales de la democracia. Pero además desconocer opiniones divergentes no resuelve las diferencias que podamos tener con ellas. Al contrario, con frecuencia los intentos para excluirlas del espacio público acaban por favorecerlas.

Con razón, a propósito de la respuesta del Conapred al texto de Alvarado, Jesús Silva-Herzog Márquez escribió:

Las ideas se rechazan con ideas, las palabras se rebaten con palabras. El respeto no se promueve con la resurrección del Santo Oficio. Me parece una aberración entregarle a una institución estatal el permiso de vigilar nuestras expresiones. Aún teniendo los mejores propósitos, aún creyendo promover los valores más altos, me parece contrario a la función del poder público, el imponer límites a lo que decimos (Silva-Herzog, 2016).

Más allá de lo que escribió Alvarado (cuyo artículo, insistimos, no era discriminatorio aunque así lo leyeron muchos) hay

que preguntarnos cómo enfrentar los discursos de odio que abundan en el espacio público y que se reiteran con tanta facilidad a través de las redes digitales. El filósofo británico Roger Scruton ha cuestionado la tendencia a castigar discursos de esa índole. Decisiones como las que han tomado algunos países europeos al prohibir necedades como las que sostienen que el Holocausto no ocurrió, terminan haciéndolas más llamativas. “El control de la esfera pública con la idea de suprimir opiniones ‘racistas’ ha provocado una especie de psicosis pública, una sensación de tener que caminar de puntillas a través de un campo de minas y evitar todas aquellas áreas donde la bomba de indignación pueda explotarte en la cara [...] La autocensura es incluso más dañina que la censura estatal porque cierra completamente el debate” (Scruton, 2016).

Cuando alguien pretende excluir del discurso público una expresión o una idea porque son impopulares se incurre en un “totalitarismo moderno”, de acuerdo con el pensador esloveno Slavok Žižek. La fórmula de ese totalitarismo “no es ‘no me importa lo que pienses, sólo hazlo’. Ese es autoritarismo tradicional. La fórmula totalitaria es ‘yo sé mejor que tú lo que realmente quieres’” (Jones, 2015). Žižek aprovecha esa denominación para oponerse a la llamada cultura de los expertos que reiteradamente impone prohibiciones y pautas de conducta al resto de la sociedad con la coartada de que ellos sí saben lo que nos conviene. Pero en otros casos, especialmente cuando desde el Estado se intenta disponer qué podemos decir en la calle o qué opiniones personales son publicables o no, involucramos hacia el *totalitarismo moderno* que dice ese pensador.

En la sociedad abierta, interconectada y desbordada de mensajes que tenemos en nuestros días, las capacidades de censura del Estado son cada vez más difusas. Si una autoridad dispone erradicar de YouTube un video, es altamente posible que ese video circule después en otras redes, e incluso en esa misma, colocado por internautas que de esa manera rechazarán la exclusión forzosa de tal contenido. Pero no es por pragmatismo, o por reconocimiento a las nuevas dificultades técnicas para vetar men-

sajes, que el Estado tendría que renunciar a la censura en casi todos los casos. La autoridad del Estado no tiene por qué tutelar a los ciudadanos, que son personas adultas y con capacidad de raciocinio, para limitar y organizar lo que pueden mirar y leer, ni para sancionar aquello que pueden decir en las calles, en los medios o en los senderos digitales.

¿Cuál es, entonces, el límite entre la tolerancia ante expresiones o conductas que nos parecen agresivas e incluso discriminatorias y la acción del Estado para proteger a quienes pueden ser afectados por tales mensajes? ¿Cuál es o debe ser el lindero entre la libertad de expresión y su inhibición? Hay que reconocer que no existe libertad absoluta alguna y que la de expresión está ceñida por los derechos de terceros. La autoridad del Estado tendría que vetar o sancionar la propagación de mensajes solamente en casos de calumnia, de intromisión indeseada en la privacidad de las personas o cuando se promueve el delito. Más allá de esos casos de excepción, es pertinente no sólo tolerar sino además refutar con argumentos, hechos y razonamientos, las exclusiones, las supercherías, las animosidades, las falsedades. A las ideas que nos disgustan, incluyendo a las que pueden resultar ofensivas, es preciso combatirlas con otras ideas.

En otras palabras, la tolerancia es indispensable como fórmula de respeto y convivencia pero no resulta suficiente. En su fundamental estudio de la libertad de expresión el profesor Timothy Garton Ash recuerda una sentencia de Michel Walzer: “La tolerancia hace posible la diferencia, la diferencia hace necesaria la tolerancia”. Pero la tolerancia sin más puede ser una manera de ignorar los dichos de otros. Con tal de convivir pacíficamente, explica:

aceptamos la libre expresión de creencias, valores y estilos de vida que consideramos profundamente equivocados. Así que los aceptamos pero no los aceptamos. “Tolerar es insultar”, reflexionó Goethe en uno de sus cuadernos. Pero si vamos más allá al tolerar a aquellos que son intolerantes programáticamente, terminare-

mos destruyendo los cimientos de la tolerancia. Karl Popper llamó así a la paradoja de la tolerancia: “la tolerancia ilimitada conduce a la desaparición de la tolerancia” (Garton Ash, 2016: 209).

Ni tolerancia a todas las expresiones, ni indiferencia ante las desemejanzas. La intervención del poder público, o de cualquier autoridad, sólo es tolerable en situaciones muy peculiares y no cada vez que alguien se considere incómodo con lo que dicen otros. Seguimos con el autor de *Free speech*: “Si, en más países libres, se considera que la declaración de veto ‘estoy ofendido’ es suficiente para que las autoridades públicas o los poderes privados le digan a una persona que se calle, entonces la noción de ‘respeto’ ha sido inflada de una manera que refrena peligrosamente la libertad” (Garton Ash, 2016: 211).

Tolerancia no es necesariamente silencio, ni indiferencia. Si la tolerancia no basta, entonces es preciso que, en la discrepancia, se pueda desarrollar una intensa, extensa y enterada deliberación pública. Ésa, desde luego, no es una tarea que concierne sólo al Estado.

Granja de la Concepción, agosto de 2017.

Bibliografía

- AGUILAR RIVERA, JOSÉ ANTONIO (2016). Crítica de la inquisición vergonzante. *Nexos*, 466, octubre.
- ALVARADO, NICOLÁS (2016). No me gusta “Juanga” (lo que le viene guango). *Milenio*, 30 de agosto.
- BERLÍN, IRVING (2016). Toda la verdad sobre mi pereza. *La Jornada Maya*, 9 de septiembre. Recuperado de <https://www.lajornadamaya.mx/2016-09-09/Irving-Berlin-escribe-sobre-su-salida> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- CASAR, MARÍA AMPARO (2016). Una tras otra. *Excélsior*, 7 de septiembre. Recuperado de <http://www.excelsior.com.mx/opinion/maria-amparo-casar/2016/09/07/1115427> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) (2016). Conapred emite medidas precautorias a Nicolás Alvarado. *Boletín de prensa 036/2016*, 1 de septiembre. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=898&id_opcion=103&op=213 (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) (2017). Concluye caso del ex director general de TV UNAM con conciliación entre las partes. *Boletín de prensa 05/2017*, 14 de febrero. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=925&id_opcion=103&op=213 (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- DE ANDA, TAMARA (2017). Acosó, hoyó ¡y lo pescaron! *Más-pormás*, 16 de marzo. Recuperado de <https://www.maspor-mas.com/2017/03/16/tamara-huyo-lo-pescaron/> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- De la Barreda Solórzano, Luis (2016). Juicios irritantes. *Excélsior*, 8 de septiembre.
- Diario de Yucatán* (2016). Irving Berlín, separado de su cargo en el Ayuntamiento, 2 de septiembre. Recuperado de <http://yucatan.com.mx/merida/irving-berlin-separado-cargo-ayuntamiento> (Consulta: 8 de agosto, 2017).

- GARTON ASH, TIMOTHY (2016). *Free speech. Ten principles for a connected world*. New Haven: Yale University Press.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, ARIEL (2016). Reeducándonos con Juanga. *Milenio*, 3 de septiembre.
- IBARRA, MAURICIO I. (2016). Orwell en México. *La Razón*, 21 de septiembre.
- JONES, JOSH (2015). Slavok Žižek calls political correctness a form of “modern totalitarianism”. *Open Culture*, 22 de abril. Recuperado de <http://www.openculture.com/2015/04/slavoj-zizek-calls-political-correctness-a-form-of-modern-totalitarianism.html> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- LAMAS, MARTA (2016). La dimensión política de las palabras. *Proceso*, 18 de septiembre. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/455122/la-dimension-politica-las-palabras> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- Ley de Cultura Cívica de la Ciudad de México (2004). *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 31 de mayo.
- LÓPEZ AYLLÓN, SERGIO (2016). Los callejones de la libertad de expresión. *El Universal*, 19 de septiembre.
- MARVEL, ANTONIO (2016). Sobre el caso de Nicolás Alvarado. *Animal Político*, 6 de septiembre. Recuperado de <http://www.animalpolitico.com/blogueros-riguroso-remix/2016/09/06/caso-nicolas-alvarado/> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- MEJÍA BARQUERA, FERNANDO (2016). TV UNAM sin dirección. *Milenio*, 8 de septiembre.
- Milenio Digital* (2016). “Nicolás Alvarado alborota las redes sociales”, 30 de agosto. Recuperado de http://www.milenio.com/cultura/nicolas_alvarado-juan_gabriel-twitter-milenio-noticias_0_802120096.html (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- RAMÍREZ, DARÍO (2016). Jotas y nacas. *Sin embargo*, 8 de septiembre. <http://www.sinembargo.mx/08-09-2016/3089753> (consulta: 8 de agosto, 2017).
- REAGLE, JOSEPH M. (2015). *Reading the comments. Likers, haters and manipulators at the bottom of the web*. Cambridge: The MIT Press.

- REVUELTAS RETES, ROMÁN (2016). Conapred erigido en Gran Inquisidor. *Milenio*, 6 de septiembre de 2016.
- SCRUTON, ROGER (2016). La pérdida del debate razonado. *Letras Libres*, 208, abril.
- SILVA-HERZOG MÁRQUEZ, JESÚS (2016). Ecos de una diatriba. *Reforma*, 7 de septiembre.
- TREJO DELARBRE, RAÚL (2016). Guardianes del pensamiento único. *Nexos*, 2 de septiembre. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=29538> (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-DIRECCIÓN GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL (UNAM-DGCS) (2016). Renuncia Nicolás Alvarado a la Dirección de TV UNAM. *Boletín 589*, 1 de septiembre. Recuperado de http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2016_589.html (Consulta: 8 de agosto, 2017).
- ZAVALA, OSWALDO (2016). Clasismo, homofobia y racismo en la intelectualidad mexicana. *Proceso*, 10 de septiembre. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/455103/clasismo-homofobia-racismo-en-la-intelectualidad-mexicana> (Consulta: 8 de agosto, 2017).

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

Marta Lamas

“What’s in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet” (“¿Qué hay en un nombre? Eso que llamamos rosa tendría la misma fragancia con cualquier otro nombre”), declara Julieta, refiriéndose al obstáculo que representa el apellido de Romeo para su relación. Shakespeare (1962 [1593]) apunta así tanto a la arbitrariedad de un nombre como al hecho de que las cosas son en sí mismas, independientemente de cómo se las llame.

En estas páginas retomo la pregunta de Shakespeare para explorar el dilema de las palabras que nombran a las mujeres que se dedican al comercio sexual. En la primera parte recuerdo cómo en una época se las llamó *alegres* o *alegradoras* y reflexiono sobre el uso actual de los términos *puta* y *prostituta*, además de calificativos como *mujeres en situación de prostitución* y *víctimas*. En la segunda parte, analizo el comercio sexual como un *mercado nocivo* al que recurren cientos de miles de mujeres en México. Ante esa realidad laboral reviso las creencias de la doble moral sexual sobre quienes se dedican a intercambiar servicios sexuales por dinero y retomo una reflexión psicoanalítica sobre la transformación de las creencias en prejuicios para enmarcar la impunidad e invisibilización de los clientes que compran sus servicios. Por último, en la tercera sección exploro el uso —y el rechazo— relativos al lenguaje políticamente correcto que habla de *trabajadora sexual*. Las palabras moldean e impactan la subjetividad, pero ¿sustituir

el apelativo tradicional de *prostituta* por el de *trabajadora sexual* tiene un efecto antidiscriminatorio o es sólo usar un eufemismo? Prohibir el uso de la palabra *puta* ¿atenta contra la libertad de expresión? ¿Cuál es el sentido de impulsar el uso del término “políticamente correcto” de *trabajadora sexual*?

Los distintos nombres de las trabajadoras sexuales

Putas es la abreviación de prostituta. Las definiciones de diccionario dicen que prostituta es la “mujer que mantiene relaciones sexuales con hombres a cambio de dinero” (RAE, 1992: 1192) y la “mujer que ejerce la prostitución” (Seco, Olimpia y Ramos, 1999: 3714). *Prostituir* viene del latín *prostitūere*, que significa exponer para la venta. Para la Real Academia Española es la “Actividad a la que se dedica la persona que mantiene relaciones sexuales con otras, a cambio de dinero (1992: 1192) y para Seco *et al.* prostituir es: “Entregar a alguien, en especial a uno mismo, a los deseos sexuales de otro por dinero”; en la segunda acepción prostituir es: “Deshonrar o envilecer (algo o a alguien) por intereses indignos” (1999: 3714). Y no obstante también alude al hecho de hacer uso deshonesto de un cargo, autoridad o incluso de una capacidad personal, vendiéndola o sacando provecho ilícito de ella, la acepción más común es la que alude a “corromper a la mujer” (Moliner, 1983: 867).

Aunque prostituir tiene connotaciones negativas —deshonrar, corromper, denigrar— en México no siempre estuvo mal visto ser puta. En lo que fue el centro geográfico y político de Mesoamérica antes de la Conquista española,¹ la existencia del comercio sexual era un hecho común y corriente. Había distintos

¹ López Austin y López Luján establecen seis áreas dentro de Mesoamérica y señalan que el área del Centro de México comprende total o parcialmente los territorios de los actuales estados de Hidalgo, México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y la Ciudad de México (1996: 75).

nombres con que se designaba a las mujeres, siendo el más común *abuianime*, del verbo *abuia*, ‘alegrar’, por lo cual Moreno de los Arcos (1966), siguiendo a Miguel León-Portilla (1964), las llama “las alegradoras”. Alfredo López Austin (1998) discrepa de tal traducción y propone a su vez que se trata simplemente de “las alegres”. Al parecer, en la época prehispánica existieron varias formas de *prostitución*:² la hospitalaria (la sociedad azteca conoció la fórmula de recibimiento a los extranjeros); la religiosa o ritual (que alegraba el reposo del guerrero o las últimas horas de las víctimas destinadas al sacrificio), y la civil. Moreno de los Arcos subraya “los peligros para el esclarecimiento de los temas prehispánicos”, pues los datos, en su gran mayoría, “han pasado por el tamiz de la mentalidad europea, asimilando, en ocasiones, los conceptos prehispánicos con algunos occidentales afines” (1966: 15). Enrique Dávalos López (2002) revisa los textos que un grupo bastante homogéneo de frailes historiadores³ elaboró acerca de las culturas sexuales del México antiguo. Al analizar dichos textos y cotejarlos con otras fuentes, surgen elementos importantes que lo llevan a sugerir que “la cultura sexual de los indios mexicanos presentaba rasgos notablemente diferentes a los esbozados en el discurso de los frailes historiadores” (2002: 6). Por sus concepciones, creencias y valores religiosos, para los frailes era “inconcebible tratar el deseo, el placer y las prácticas sexuales sin condenarlas a la vez” (2002: 81). Eso explica la reserva con que manejaron ciertos temas o el silencio que guardaron sobre determinados aspectos.

En la *prostitución* “religiosa” en México, las *putas* aparecían no sólo como “una especie de premio para los guerreros destacados” (2002: 23), sino que además eran protagonistas de ceremonias

² De aquí en adelante pondré en cursivas los términos *prostitución* y *prostitutas*, pues tienen una connotación negativa, que solamente se aplica a quien vende y no a quien compra. Los dejaré tal cual cuando se trate de citas.

³ Los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio de Benavente *Motolinía*, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como los dominicos Bartolomé de las Casas y Diego Durán. Véase Dávalos (2002).

religiosas. Además, tal parece que “ciertas sacerdotisas o monjas de los templos escuelas cumplían funciones sexuales-religiosas” (2002: 23). Varios elementos le sugieren a este historiador que probablemente las sacerdotisas y las alegres no estaban tan diferenciadas como ocurría en España con las monjas y las prostitutas. Al cotejar las fuentes en náhuatl, Dávalos insiste en que la traducción castellana de Sahagún oscurece esa posible conjunción y cuestiona la división (que respondía al esquema ideológico hispano) entre prostitutas y sacerdotisas que los frailes quisieron remarcar a partir del modelo europeo: las rameras y las monjas. No es extraño que los frailes enaltecieran a las sacerdotisas tratando de distinguirlas de las alegres, sin embargo, la oposición entre *puta* y *decente* “no correspondía a las instituciones religiosas y educativas del México prehispánico” (2002: 25).

Tanto Dávalos como Moreno de los Arcos comparten una certeza: los textos permiten atisbar formas de intercambio sexual distintas, más libres, no marcadas por el estigma. Por eso Dávalos encuentra poco clara una dicotomía entre las putas y las demás mujeres, pues las alegres contaban con un singular reconocimiento social y religioso. Además, al igual que Moreno de los Arcos, Dávalos se interroga sobre el término que alude a la *puta honesta*, que consigna el padre Alonso de Molina (1992 [1555]) desde mediados del siglo xvi. Para los cronistas españoles que intentaban registrar una cultura tan distinta la existencia de una prostituta sin estigma les resultó incomprensible. Como los significados culturales no coincidían, los frailes resolvieron la contradicción eliminando las referencias, aunque algunas se les colaron. Los cronistas censuraron —consciente o inconscientemente— las relaciones sexuales distintas. Según Dávalos, el discurso de los frailes oscureció una realidad que desentonaba con la mentalidad europea, pues aunque los religiosos podían encontrar cierto paralelismo entre la prostitución indígena y la española, lo que no podían entender es que se pudiera ser al mismo tiempo puta y honesta. Les sorprendió que los indios no tuvieran a las rameras segregadas en barrios, calles y casas especiales y que se confundieran con las buenas mujeres. Todos los

estudiosos afirman algo significativo: no había espacios especiales para la prostitución, ni lugares particulares o casas específicas para su trabajo. Cada mujer vivía donde le apetecía. Sahagún es quien trata con más extensión el asunto, describiendo con todo detalle a la prostituta y sus actividades: “es andadora o andariega, callejera y placera, ándase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desasosegada” (1956: 3er tomo, 129–130).

Es evidente que con el impacto cultural de la Conquista, la *prostitución* religiosa o ritual se eclipsó, y desaparecieron las *alegres* o *alegradoras*. Con los españoles llegó una población principalmente masculina, que había dejado esposa e hijos en España, y esa situación favoreció la práctica de una *prostitución* con rasgos domésticos y arraigada frecuentemente en el medio familiar. Según Ana María Atondo, la *prostitución* que se extendió en México y que se practicó durante todo el periodo virreinal es parecida a la que se ejerció en los reinos hispánicos al final de la Edad Media (1992: 332). El comercio sexual que se practicaba en España en esos tiempos se ejercía con la doble moral sexual característica de la cultura mediterránea (Peristiany, 1968).⁴ Julian Pitt-Rivers (1968), quien estudia el asunto del honor en España, sostiene que es particularmente evidente la diferenciación de los sexos: “El honor de un hombre y de una mujer implican modos de conducta muy distintos [...] Una mujer se deshonra, pierde la vergüenza, cuando se mancha su pureza sexual, pero un hombre no” (1968: 42). Además, el honor de un hombre (padre, hermano o marido) depende de la “pureza sexual” de su madre, esposa, hijas, hermanas, y no de su propia pureza sexual. Julio Caro Baroja rastrea esta idea del “honor” en *Las Siete Partidas*, código castellano del siglo XIII, en cuyos ordenamientos medievales —en el que forman un todo las nociones morales y políticas— se hace explícita la doble moral. Este marco cultural se

⁴ En el trabajo coordinado por J. G. Peristiany varios autores estudian la continuidad y persistencia de ciertos modos de pensar mediterráneos en seis sociedades. Véase Peristiany (1968).

trasladó a la Nueva España y transformó los códigos de género de los antiguos mexicanos.

Ana María Atondo estudia el comercio sexual en la Nueva España desde finales del siglo xiv, cuando las autoridades españolas tenían ya cierto control sobre la *prostitución* que existía en las ciudades. Atondo encuentra que lo que tenían en común las mujeres “públicas” en los siglos xvi y xvii novohispanos es que todas contaban con la “protección” de proxenetas y alcahuetes, que incluso eran la madre o el marido. Ahora bien, en la Nueva España a las prostitutas dejó de llamárselas *alegradoras* y *alegres*, pues “en su oficio estaba implícita la idea de pecado en su triste secuela de remordimiento” (Muriel, 1974: 32). También se pasó de verlas como andariegas, callejeras y placeras, que andaban riéndose y buscando vicios, a concebirlas como una válvula de escape para los impulsos sexuales irrefrenables de los hombres. De la variante doméstica de comercio sexual, en los siglos xvi y xvii, se pasa a la que invade las calles y las tabernas en el xviii, y luego, a principios del xix hay otro giro. En ese momento la vanguardia de la modernidad es la francesa y en México se adoptará el modelo jurídico y legal de control de la *prostitución* que había en Francia: el higienismo (Núñez, 1996). Lo fundamentalmente nuevo es que la *prostitución* se empieza a ver como un “problema social”; es decir, ya no como una actividad entre personas libres de relacionarse sexualmente bajo una regla mínima, como había sido en los siglos anteriores (Núñez, 1996). El discurso médico higienista de finales del siglo xix califica a las trabajadoras sexuales de “necesarias pero peligrosas” (Núñez, 1996). Cuando en su estudio clásico sobre *La prostitución en México* (1908) el médico y periodista antiporfirista Luis Lara y Pardo se pregunta si estas mujeres son “¿anormales, degeneradas o simplemente inferiores física, social y moralmente?” (Lara *apud* Bailón, 2008: 347), tan sólo está expresando los prejuicios que se han ido desarrollando. Así, de nombrar a una actividad se pasa a calificar negativamente la subjetividad de quienes la realizan.

La obsesión higienista prosigue hasta el siglo xx e influye las políticas públicas y el discurso político posrevolucionario. La

movilización de los revolucionarios hizo que muchas mujeres (viudas, huérfanas o madres solteras) recurrieran al comercio sexual para sostenerse económicamente y mantener a sus hijos o familiares mayores (Bliss, 1996). Al terminarse la violencia revolucionaria la vida nocturna florece, y con ella las casas de citas. En 1940, en el gobierno del Gral. Cárdenas, entra en vigor un reglamento abolicionista en la Ciudad de México,⁵ que implica que el Estado se retira del registro, otorgamiento de permisos o inspección de las trabajadoras sexuales. Desde entonces, oficialmente termina el control sanitario en el Distrito Federal, hasta que la epidemia del sida plantea la necesidad de volver a instrumentarlo. Sin embargo, al “abolir” el gobierno su control sobre la *prostitución*, disminuyó el trabajo callejero y las mujeres tuvieron que recluirse en locales cerrados. En la Ciudad de México la “tolerancia” gubernamental permitió que se sostuvieran las casas de citas, y será en los años cincuenta cuando empiezan a venirse abajo, tanto por la necesidad de “privacidad” de los clientes como también porque el regente de la Ciudad de México, Ernesto P. Uruchurtu decide acabar con el comercio sexual. Pese a que Uruchurtu desmantela parte de la “zona roja” del DF, el comercio sexual permanecerá, hasta la fecha, tanto en la calle como en locales cerrados.

Desde los años setenta, en todo el mundo, las llamadas *prostitutas* se empezaron a organizar para que su milenarío oficio fuera considerado un trabajo legal y exigieron ser llamadas trabajadoras sexuales.⁶ Esto introduce una nueva perspectiva a una actividad que se asociaba con personas desviadas o pecaminosas. En México ese cambio se muestra en los años noventa y será Luis de la Barreda Solórzano que desde la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF) emita la *Recomendación 8/94* sobre el tema del trabajo sexual en la vía pública,

⁵ El *Diario Oficial de la Federación* del 31 de enero de 1940 publicó el ordenamiento jurídico que abolía la reglamentación de la prostitución en el territorio mexicano y que entró en vigor el 9 de abril del mismo año.

⁶ En 1971 el *Oxford English Dictionary* sustituye *prostitute* por *sex worker*, y la define como “persona que trabaja en la industria sexual” (Hughes, 2010: 182).

introduciendo un nuevo nombre: *sexoservidoras*. En 1997 grupos de trabajadoras y trabajadores sexuales crean la Red Mexicana de Trabajo Sexual e inician una serie de Encuentros Nacionales para reivindicar sus derechos laborales. Además, ganan un litigio jurídico para que la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo del Gobierno del Distrito Federal (GDF) les otorgue la licencia de “trabajadores no asalariados”, una forma de reconocimiento oficial a personas que trabajan en vía pública sin una relación patronal, ni un salario fijo, como los lustrabotas, los “cuidacoches”, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez categorías más (Madrid, Montejo y Madrid, 2014). Por otro lado, las neoabolicionistas⁷ usan la expresión “mujeres en situación de prostitución” para referirse a quienes siempre consideran víctimas.

Así, a lo largo de nuestra historia se han ido modificando distintas formas de nombrar a las trabajadoras sexuales: han pasado de ser las *alegres* o *alegradoras*, a ser llamadas *putas*, *rameras*, *meretrices*, *mujerzuelas*, hasta llegar a ser definidas como *sexoservidoras*, reconocidas como trabajadoras no asalariadas y calificadas como *mujeres en situación de prostitución y víctimas*.

La doble moral: sus creencias y sus prejuicios

En nuestra cultura, las personas son clasificadas según esquemas que valoran o estigmatizan ciertas prácticas y conductas. La comercialización de servicios sexuales tiene significados distintos, según se trate de una mujer o de un hombre.⁸ La actividad sexual comercial de las mujeres atenta contra el ideal cultural de castidad y recato de la feminidad (Leites, 1990). El aprecio al recato sexual de las mujeres tiene su contraparte en la denigración de

⁷ Así se llama a los grupos feministas que pretenden “abolir” el comercio sexual desde la concepción de que siempre es violencia hacia las mujeres y que conduce a la trata. Véase Weitzer (2014).

⁸ También tiene significados desiguales si se trata de una persona homosexual, trans o *queer*, pero ese análisis excede a esta reflexión.

aquellas que no se ajustan al modelo. No es extraño que en un sistema patriarcal donde la filiación se establece por el padre que requiere la fidelidad de la mujer para tener la garantía de que la criatura es suya, exista una ética sexual distinta para los hombres que para las mujeres. Y aunque en la actualidad ha despuntado un ejercicio de la sexualidad más libre (con sexo recreativo) y el mercado del sexo se ha constituido en un componente central de la cultura del ocio del capitalismo tardío (Beck y Beck-Gernsheim, 1995; Giddens, 1992; Simon, 1996; Weeks, 1998), todavía la *prostitución* es mal vista y condenada. Por eso las trabajadoras sexuales siguen siendo nombradas, cuando les va bien, *mujeres de la mala vida*, *mujeres de vida licenciosa*, *mujeres pecadoras* o *mujeres perdidas*, y con frecuencia también son calificadas de *indignas*, *despreciables*, *degradadas* y *sucias*. Por otra parte, los clientes siguen siendo vistos como hombres “normales”, que tienen necesidades fisiológicas que no pueden solventar con sus castas novias o sus dignas esposas, e incluso están totalmente invisibilizados.

Ahora bien, aunque el comercio sexual requiere de quién vende y de quién compra, es más que evidente que la doble moral solamente condena a una parte, y más si son mujeres.⁹ Los clientes no reciben un apelativo especial, ni tienen responsabilidad legal. Su invisibilidad simbólica está presente, en especial en el ámbito jurídico. Dicha invisibilización se pone en evidencia en el análisis que hace Gustavo Fondevila (2009) a partir de las sentencias relativas a la *prostitución* pronunciadas por el poder judicial federal de junio de 1917 hasta diciembre de 2006. Este investigador del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) trabajó con el sistema de consulta IUS de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn)¹⁰ y encontró que no hay *ninguna referencia*

⁹ El trabajo sexual que hacen los hombres para otros hombres es cuestionado por la homosexualidad. El trabajo de venta de servicios sexuales de hombres a mujeres está muy invisibilizado, o se inscribe en el modelo del *gigoló*.

¹⁰ Se analizaron alrededor de 215 000 criterios emitidos por la scjn y los Tribunales Colegiados de Circuito, publicados en el *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, desde la quinta a la novena épocas, y más de 35 000 criterios contenidos en apéndices y algunos informes de labores del mismo periodo.

en ese sistema a la responsabilidad de los clientes masculinos en la *prostitución*, por lo que la “responsabilidad” recae solamente en las mujeres. Eso habla de que a lo largo de 89 años los jueces han compartido la doble moral que considera que “lo natural” en los hombres es desfogarse sexualmente, mientras las mujeres que no son “naturalmente” recatadas deben ser castigadas.

Hoy en día, el peor insulto a una mujer es *puta* mientras que el peor insulto para un hombre es *hijo de puta*. El estigma de *puta* se construye a partir de un proceso donde se mezcla la distinta valoración de la conducta sexual de las mujeres con la importancia de la filiación de los hijos. Lo interesante es que el epíteto de *puta* se aplica a cualquier mujer que no se ajuste al criterio tradicional de conducta femenina en lo sexual, aunque no cobre y también se usa como insulto, independientemente de la conducta sexual de la mujer. La denigración de las *putas* reafirma que las mujeres decentes son una clase de mujeres por encima de ellas. Por eso, como bien señalan Kumar, Hessini y Mitchell (2009), estigma e injusticia van de la mano. Estas autoras lo expresan bien: “Además de ser un proceso de desacreditación social, el estigma es un indicador de profundas desigualdades sociales” (2009: 631).

Los términos tienen connotaciones, y ciertas palabras son en sí mismas capaces de producir ofensa, dolor o vergüenza con su enunciación. Ése es justamente el caso de los términos *prostituta* y *puta*, a los que se asocian calificativos negativos como *pecadoras*, *desviadas*, *degeneradas* o *indecentes*. No es de extrañar, entonces, que muchas trabajadoras sexuales sientan vergüenza de su oficio. Cuando una persona es sensible a la fuerza del discurso social, siente vergüenza. Como señala Sartre: “La vergüenza, en

También se realizó una búsqueda global y consulta por palabra sobre el total de tesis contenidas en la base de datos. Se consultaron índices de los criterios ordenados alfabéticamente, de acuerdo con la materia o instancia emisora. Y también se hizo una consulta temática y una consulta especial que permitió reunir un conjunto informativo relevante sobre los conceptos mencionados y sobre las instituciones jurídicas que los regulan. Posteriormente se solicitó al archivo de la scjn 147 expedientes impresos y, en algunos casos más recientes, sus respectivas versiones electrónicas (Fondevila, 2009).

su estructura primera, es vergüenza ante alguien” (2013 [1943]: 313). Tiene que ver con la mirada del otro. Avergonzar a alguien implica hacerle una crítica moral. La vergüenza es la mirada del prójimo que se trae internalizada y consiste en aplicarse a sí mismo el juicio de los demás. Esto es lo que Bourdieu (2000) califica de *violencia simbólica*: la violencia que las propias personas dominadas ejercen contra sí mismas al compartir los esquemas de los dominadores. Recientemente, y de cara al intenso debate que se ha producido en torno a los derechos humanos, hay un cuestionamiento al uso de términos que ofenden y humillan, y atentan así contra la dignidad de las personas. Por ejemplo, Martha Nussbaum dice que a partir de la evidencia de varias investigaciones es posible concluir que las personas humilladas se alienan cada vez más y sus problemas se agravan (2006: 275).

Ahora bien, la mayoría de la población comparte las creencias de la doble moral; en especial cree que las mujeres se dividen en decentes y putas. A partir de tal creencia hoy en nuestro país muchísimas personas norman su conducta: de rechazo, de burla, de humillación, etc. Pero lo grave de las creencias es que a veces se convierten en prejuicios. La psicoanalista Silvia Bleichmar reflexiona sobre el tránsito de creencia a prejuicio y señala que al prejuicio “lo que le da el carácter patológico es su inmovilidad, su imposibilidad de destitución mediante pruebas de realidad teóricas o empíricas” (2007: 44). Por eso Bleichmar plantea que cuando el prejuicio deviene el organizador de la acción, toma un carácter primordialmente anti-ético, y subraya un asunto cardinal: “El prejuicio es, indudablemente, una excelente coartada psíquica para la elusión de responsabilidades y el ejercicio de la inmoralidad” (2007: 45).

Con relación a la *prostitución*, ¿qué es eludir responsabilidades y ejercer la inmoralidad? Me parece que es tapar, bajo el estigma, el problema laboral. Se elude así la responsabilidad social ante el desempleo y la precariedad salarial y se ejerce la inmoralidad del doble rasero ante la conducta sexual humana. Martha Nussbaum (1999) señala que el punto crucial de la *prostitución* es el de las oportunidades laborales para las mujeres de escasos recursos.

Esta filósofa analiza la mercantilización de servicios corporales¹¹ a partir de un marco interpretativo donde contraponen dos cuestiones: una revisión de nuestras creencias y prácticas en relación con tomar dinero por el uso del cuerpo, y una revisión de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Ella exhibe los prejuicios respecto a recibir dinero o formular contratos en relación con el uso del cuerpo y critica que el interés de muchas feministas esté demasiado alejado de la realidad de las condiciones laborales, como si la venta de servicios sexuales se pudiera sustraer del contexto de las tácticas de las mujeres pobres para sobrevivir. Por lo tanto, considera que debería promoverse la expansión en las posibilidades laborales a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos bien pagados.

Shakespeare pone en evidencia que, más allá del nombre, hay que ver la cosa en sí, y eso remite al comercio sexual en sí mismo. El antiguo oficio de la *prostitución* hoy se ha redimensionado a partir de la mercantilización capitalista. Es un hecho que el mercado no es un mecanismo neutral de intercambio, pues las transacciones mercantiles dan forma a las relaciones sociales. Ciertas transacciones frustran o impiden el desarrollo de las capacidades humanas mientras que otras determinan algunas problemáticas y muchas respaldan relaciones jerárquicas y/o discriminatorias totalmente objetables (Sen, 1996). Como los mercados no sólo abarcan cuestiones económicas sino también éticas y políticas, por eso se habla de *mercados nocivos* que aparecen cuando hay una distribución previa e injusta de recursos, ingresos y oportunidades laborales. Debra Satz (2010) analiza dichos mercados, en los que incluye al del sexo, y establece cuatro parámetros relevantes para valorar un intercambio mercantil: 1) vulnerabilidad, 2) agencia débil, 3) resultados individuales dañinos y 4) resultados sociales dañinos. La vulnerabilidad aparece cuando las transacciones se

¹¹ La autora hace una aguda analogía al equiparar los prejuicios en torno a la *prostitución* con los que se tenían en el pasado respecto a que las mujeres cantaran en público y cobraran: sí en privado y gratis, no en público y por dinero. Así recuerda que las primeras cantantes de ópera eran consideradas *prostitutas*. Véase Nussbaum (1999).

dan en circunstancias de pobreza o desesperación, que llevan a las personas a aceptar cualquier condición; y la agencia débil se da cuando, para las transacciones, una parte depende de las decisiones de la otra. Los otros dos parámetros, daños individuales y sociales, son resultado de ciertos mercados que posicionan a los participantes en circunstancias en extremo malas, por ejemplo, en las que son despojados o en las que sus intereses básicos son pisoteados. También eso produce consecuencias dañinas, pues socava la igualdad y alienta relaciones humillantes de subordinación. Y aunque, en principio, cualquier mercado puede convertirse en *nocivo*, algunos tienen más posibilidades de hacerlo al producir mayor desigualdad. Satz señala, por ejemplo, que el mercado de las verduras resulta mucho más inocuo y no es comparable con el del comercio sexual, que indudablemente refuerza una pauta de disparidad sexista y contribuye a la percepción de las mujeres como objetos sexuales para consumo de los hombres.¹²

Por eso, la preocupación ética y política que provoca la *prostitución* no puede ser abordada únicamente desde una perspectiva contractualista, pese al relativo consentimiento de las personas involucradas, ni tampoco desde el punto de vista de la *eficacia* del mercado. Idealmente, en una sociedad justa, el papel del mercado debería estar acotado a una igualdad redistributiva, para que todas las personas tuvieran acceso a bienes básicos (salud, educación, vivienda, empleo). Y si a partir de tal supuesto hubiera mujeres que quisieran trabajar en el comercio sexual, no habría impedimento ético para que lo hicieran. Como señala Nussbaum, no debería preocupar que una mujer con muchas opciones laborales elija la *prostitución*, sino que lo preocupante es que la ausencia de opciones de las mujeres pobres convierte a la *prostitución* en la única alternativa posible (1999: 278). Además, y esto es muy relevante, Satz (2010) subraya que, aunque los mercados nocivos tienen

¹² También en otros mercados de servicios personales, como en el trabajo doméstico, se llevan a cabo transacciones que producen creencias negativas sobre el papel de las mujeres, como seres al servicio de los hombres, con consecuencias significativas en las relaciones de género.

efectos importantes en quienes somos y en el tipo de sociedad que desarrollamos, la mejor respuesta no siempre es proscribirlos. Al contrario, las prohibiciones pueden llegar a intensificar los problemas que condujeron a que se condenara tal mercado.¹³ Satz concluye que la mejor manera de acabar con un mercado nocivo es modificar el contexto en que surgió, o sea, redistribuir la riqueza y dar más derechos y oportunidades laborales.

Calificar al comercio sexual como un *mercado nocivo* no impide que en la actualidad persista un hecho indiscutible: el trabajo sexual sigue siendo una actividad que eligen millones de mujeres en el mundo debido a cuestiones económicas. El comercio sexual ofrece subsistencia y movilidad a cientos de miles de mujeres en nuestro país al mismo tiempo que se sostiene con su doble moral y con todas sus consecuencias discriminatorias en el arreglo social vigente. La división de *putas* y *decentes* afecta a todas las mujeres, sean o no trabajadoras sexuales. Al reflexionar sobre el uso que se da a la palabra *puta* aparece la trama de los elementos socioeconómicos/simbólicos en juego y se pone en evidencia la valoración desigual entre quienes venden y quienes compran. Esta discriminación produce efectos en la subjetividad y en las relaciones sociales. Las palabras *prostituta* y *puta* articulan una retórica que, además de conferir un sentido negativo a quienes venden servicios sexuales, las discrimina en comparación con quienes los compran.

Además, no hay que olvidar que existen otras formas de intercambio de servicios sexuales que no son abiertamente comercio sexual. En la actualidad se distingue entre dos formas básicas de ejercicio de la sexualidad: una es la conducta sexual expresiva, que es la motivada por el deseo, y la otra es la conducta sexual

¹³ En ese sentido, Satz reconoce que es menos peligrosa la *prostitución* legal y regulada que la ilegal y clandestina, pues esta última aumenta la vulnerabilidad y los riesgos de salud, tanto para las trabajadoras como para los clientes. Por eso no es benéfica una postura prohibitiva respecto al comercio sexual sino una política de regulación, de cara a la necesidad de quienes requieren ese trabajo, además de otras consideraciones relacionadas con la necesidad de una política de salud pública. Véase Satz (2010).

instrumental, que es la que utiliza el intercambio de sexo para conseguir algo (no sólo dinero, también cenas, viajes, promociones laborales, seguridad económica, matrimonio). Si se asume ese criterio, la calificación de la conducta sexual de las mujeres no sería tan fácilmente encasillable en el binomio “puta o decente”. Pero como el estigma de *puta* es del orden de la subjetividad, no se elimina fácilmente con reflexión ni con conocimiento. La creencia cultural de la doble moral, que regula relaciones sociales y afectivas entre los seres humanos, se transforma en el prejuicio que se aplica a las trabajadoras sexuales. Desde la perspectiva de Bleichmar (2007), que señala que “los prejuicios se muestran irreductibles y operan como bloques recortados no disolubles por la experiencia”, se puede ver que el prejuicio sobre las *putas* no se construye por un análisis del comercio sexual en su aspecto laboral, sino que representa una reproducción elemental de creencias insertas en la retórica del discurso cultural.

Discriminación y corrección política

Regresando a la pregunta de Shakespeare, aunque el término *puta* se cambie por el de *trabajadora sexual* el comercio sexual sigue siendo la misma realidad social; y esa realidad social causa rechazo, desprecio, indignación, o incluso repugnancia. Al respecto, vale la pena recordar la crítica que hace Martha Nussbaum a la persistente costumbre de “estigmatizar y humillar a quienes realizan actos sexuales controvertidos, aun cuando estos sean consensuados” (2006: 14). Nussbaum reflexiona sobre cómo la repugnancia sirve como motivo para ilegalizar ciertos actos y recuerda la polémica que se dio en Inglaterra respecto a la *prostitución*. A mediados del siglo xx se debatió la conveniencia de despenalizar el comercio sexual a partir del informe de la Comisión Wolfenden que, en 1957, consideró que no son de incumbencia del Estado las actividades privadas entre adultos que consienten a ellas. Sin embargo, Lord Devlin sostuvo que la repugnancia de los habitantes comunes y corrientes en una sociedad es un fuerte

motivo para ilegalizar un acto aunque no cause daño a terceros. Esta postura desató una polémica sobre si lo que ciertas personas consideran un acto inmoral es una razón válida para que la ley impida su realización. Dicha reflexión aborda la problemática de qué implica imponer a toda la sociedad una moral determinada a través del derecho.¹⁴ Nussbaum comenta el caso y concluye que este tipo de actos no deberían ser estigmatizados, mientras que sí deberían serlo los que causan daños a terceros: “La ley tiene que adoptar una posición respecto de lo que realmente es un perjuicio significativo” (2006: 25). Ella sostiene que la repugnancia no es confiable como guía para la práctica pública, al contrario, ella afirma que la repugnancia ha sido utilizada a lo largo de la historia para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar temores o aborrecimientos del grupo dominante. De ahí que Nussbaum manifieste que la repugnancia no debe ser la base para considerar un acto como delito (2006: 27).

Nussbaum también reflexiona sobre la vergüenza, y respecto a ella dice que tiene efectos expresivos y disuasorios poderosos (2006: 267), pero que tampoco resulta confiable para establecer normas en la vida pública. Al contrario, ella afirma que una sociedad liberal tiene razones para inhibir la vergüenza y proteger a sus ciudadanos de ser avergonzados, y apunta que varios investigadores tienen evidencia de que las personas humilladas se alienan cada vez más y sus problemas se agravan (2006: 275). De ahí la autora defiende la importancia de eliminar el estigma y recuerda el principio del daño de John Stuart Mill como una razón convincente para una política pública. Según ella, el primer y más esencial antídoto frente a la manera en que el estigma opera es una firme insistencia en los derechos de libertad individual y una firme garantía a todos los ciudadanos de la protección igualitaria por parte de las leyes. Por eso considera que si lo que se pretende proteger es la dignidad humana, resulta peligroso usar la

¹⁴ Esta relación entre el derecho y la moral ha sido abordada por distintos intelectuales, juristas y filósofos, y en el ámbito jurídico filosófico, véase a Malem (1998).

repugnancia y la vergüenza como herramientas de la ley. Es más, Nussbaum dice que los peligros planteados por la utilización de la repugnancia y la vergüenza son “antitéticos de los valores de una sociedad liberal” (2006: 366).

Aunque existen distintos tipos de vergüenzas y de repugnancias, en el caso de las mujeres trabajadoras sexuales esa forma de ganarse la vida¹⁵ ha sido —y sigue siendo— un factor determinante asociado a esos sentimientos. Para muchas neoabolicionistas que intentan erradicar el comercio sexual la repugnancia es un elemento que subyace en su argumentación. Ya Nussbaum señaló que el estigma hacia grupos tradicionalmente estigmatizados y marginados, cuya conducta no afecta a terceros, debería ponernos en guardia acerca de las formas en que operan la repugnancia y la vergüenza. La ley debe ofrecer a los individuos fuertes protecciones contra las intrusiones arbitrarias que, tanto del poder del Estado como de las presiones sociales, ejercen para adaptar a las personas a cierto modelo de conducta (2006: 321). Una presión muy fuerte es la que ejercen las feministas neoabolicionistas, que consideran que la comercialización del sexo envilece lo valioso de la sexualidad y que degrada un intercambio humano que debe ser íntimo. A estas feministas les provoca horror o repulsión que las trabajadoras sexuales puedan llevar a cabo una labor consistente en que un extraño invada “lo más íntimo” del cuerpo, y califican dicho acto como un “ataque a la dignidad de la mujer”. Esa repugnancia, que las lleva a desear “abolir” toda forma de comercio sexual, las hace hablar de “mujeres en situación de prostitución”.

Según las neoabolicionistas, el comercio sexual siempre implica violencia, indignidad y degradación inherentes, por lo cual visualizan a todas las mujeres como víctimas y luchan por criminalizar el comercio sexual. La criminalización del comercio sexual en algunos países ha afectado duramente a las trabaja-

¹⁵ Como en todos los trabajos, hay diferencias sustantivas por la clase social y el capital cultural que tienen. En el caso de las trabajadoras callejeras, representa realmente una forma de sobrevivencia. En otro nivel, como el de las *call girls* y las *escorts*, implica ingresos extraordinarios.

doras sexuales en el desarrollo de su oficio y en la consecución de derechos laborales y su sindicalización.¹⁶ Desde la perspectiva neoabolicionista se niega cualquier manifestación de consentimiento por parte de las mujeres, a quienes siempre consideran “víctimas”, pues de la misma manera en que no puede consentirse la propia esclavitud, en el comercio sexual —que califican como una forma de esclavitud sexual— no puede haber consentimiento.¹⁷ Ahora bien, el consentimiento es crucial para esclarecer si las mujeres participan autónomamente en el comercio sexual o si son víctimas. Anne Phillips dice: “El desvanecimiento de los límites entre la prostitución y la trata, y el aparente deseo de considerar a todas las trabajadoras sexuales como víctimas, resta importancia a la agencia de aquellas que deciden trabajar en el mercado sexual y hace de la coerción la preocupación central, incluso la única” (2013: 6).

Para las neoabolicionistas, la libertad de las mujeres, su agencia, se cancela cuando se trata del comercio sexual. Pero el consentimiento permite ver a las mujeres como seres capaces de decidir qué opción laboral elegir. Con frecuencia se confunde *consentimiento* y *coerción*; la coerción económica existe para todas las personas que se ven obligadas a trabajar mientras que consentir implica aceptar las condiciones que se imponen en determinado espacio laboral (horario, salario, etc.). Las obreras que viven coerción económica, también consienten al trabajo desgastante y explotador en la fábrica (pero la situación de las obreras no es tema de preocupación mediática mientras que hablar de “esclavas

¹⁶ Suecia es el caso paradigmático que se ha convertido en “modelo” para las neoabolicionistas en todo el mundo pues, allí, en 1999 las *feministas de gobernanza* lograron promulgar una ley que prohíbe el comercio sexual y criminaliza a los clientes, pero no a las trabajadoras, a quienes considera “víctimas”, aunque las manda a la clandestinidad, con más riesgos y menos ingresos. Véase Kulick (2003).

¹⁷ Esta postura ha llevado a que en las leyes de diversos países explícitamente se suprima el consentimiento desde la convicción de que ninguna mujer “consiente” el comercio sexual. En México, por ejemplo, la normatividad vigente establece que, aunque la mujer diga que consintió, no hay que aceptar su dicho y siempre hay que tomarla como víctima.

sexuales” atrae mucha atención). ¿Son igualmente víctimas unas que otras?

En México, al tiempo que existe el problema de la trata aberrante y criminal, con mujeres secuestradas o engañadas, también existe un gran mercado donde las mujeres entran y salen libremente. Indudablemente, muchas trabajadoras eligen *el menor de los males* dentro del duro y precario contexto en que viven, sin embargo, algunas llegan a hacerse un patrimonio, a mantener e impulsar a otros miembros de la familia e incluso a casarse. Como las mujeres tienen posiciones sociales distintas, con formaciones diferentes y con capitales sociales diversos, en ciertos casos el trabajo sexual es una opción elegida por lo empoderante y liberador que resulta ganar dinero, mientras que en otros casos se reduce a una situación de una difícil sobrevivencia que causa culpa y vergüenza. Pese a que la perspectiva neoabolicionista describe al comercio sexual sin reconocer sus matices y complejidades, lo que existe, más que un claro contraste entre trabajo libre y trabajo forzado, es un *continuum* de relativa libertad y relativa coerción. Por eso quienes sostienen que es un trabajo que ofrece ventajas económicas tienen razón, aunque no en todos los casos; y quienes declaran que la *prostitución* es violencia contra las mujeres también la tienen, pero no en todos los casos (Bernstein, 1999: 117).

Desde la perspectiva interpretativa que plantea que las personas adquieren o pierden dignidad por sus acciones ¿hasta dónde los prejuicios de la doble moral dificultan que la sociedad acepte que puede haber dignidad en el trabajo sexual? Se nombra *dignidad* a la “gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse” (RAE, 1992). También es digno quien merece respeto y estima por sus cualidades y su comportamiento (Seco *et al.*, 1999). Asimismo es digna la persona que tiene o muestra respeto por sí misma y no se humilla ni tolera que la humillen. En el panorama político actual, lleno de matices y contrastes, algunas mujeres se nombran a sí mismas trabajadoras sexuales y se resisten a que las llamen *prostitutas* o *mujeres en situación de prostitución*. Defender la propia dignidad implica resistir a

violaciones a ella e insistir en ser tratado con respeto. Este grupo de trabajadoras sexuales reivindica su dignidad, asume su trabajo como forma de sobrevivencia y se resiste a ser nombrado con un epíteto estigmatizante.

Aunque llamarse a sí mismas *trabajadoras sexuales* es una intervención simbólica y política, muchas personas se niegan a usar ese término “políticamente correcto”. Un ejemplo: en una audiencia pública sobre comercio sexual realizada en la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México un político insistía en decir “las prostitutas”, y cada vez que ellas lo corregían con “trabajadoras sexuales”, él insistía y alegaba, “yo solamente uso el término correcto en español”. Indudablemente, él hacía un uso correcto del lenguaje y ejercía su libertad de expresión, pero su subjetividad —su prejuicio— le impedía dejar de ofender a esas mujeres. Justificaba su prejuicio con la semántica. Como bien ha señalado Freud (1999 [1930]), a menos que tomemos en cuenta las emociones será difícil entender lo que impulsa las prácticas de los seres humanos. Y por eso Bleichmar sostiene que el prejuicio es un modo de ordenamiento arbitrario que va más allá de toda racionalidad que pueda fracturarlo.

Corrección política o *políticamente correcto* son términos que se usan para describir el lenguaje, las ideas políticas o los comportamientos sociales con los que se procura minimizar la posibilidad de ofensa hacia ciertos grupos, en especial, los tradicionalmente discriminados (Hughes, 2010). El término *políticamente correcto* es, en sí mismo, muy polémico, y su utilización lo es más aún, ya que también se suele usar en sentido peyorativo o irónico. Además, hay quienes manifiestan su preocupación de que el discurso público, la ciencia o los ámbitos académicos acaben siendo dominados por puntos de vista excesivamente acrílicos con determinados postulados, porque son “políticamente correctos” (Hughes, 2010). Pero, ¿qué hacer entonces ante el uso de palabras que ofenden y que sirven para discriminar? Sustituirlas por otras, ¿implica coartar la libertad de expresión? No lo creo. Incluso se puede hablar en contra del comercio sexual nombrando a quienes trabajan en esa actividad con otros términos que no sean

putas o *mujeres en situación de prostitución*. El uso de términos *políticamente correctos* no impide la libertad de expresión, aunque sí problematiza la reivindicación que habla del derecho a ofender.

El alcance que tienen las palabras y la intención con que se usan remiten a un dilema de la libertad de expresión: ¿deberíamos tener cuidado para no ofender y herir gratuitamente? En la zona intermedia, entre decir las cosas como tradicionalmente se ha hecho, con la carga de discriminación que ciertas palabras conllevan, o utilizar eufemismos,¹⁸ se encuentra el lenguaje políticamente correcto con su aspiración de civilidad y respeto. Las palabras *políticamente correctas*, a diferencia de los eufemismos, son intervenciones simbólicas capaces de abrir una reflexión sobre los estigmas y los prejuicios.

Regresando al señalamiento de Shakespeare, la sexualidad instrumental seguirá existiendo, aunque se la nombre de diferente manera. Al conceptualizar el comercio sexual como un conjunto de *habitus* de larga duración, como una institución patriarcal y como una dinámica psíquica vemos que los intercambios sexuales, sean mercantiles o no, reflejan las transformaciones socioculturales, se potencian con cambios demográficos y económicos, e integran las variaciones en la subjetividad. Y como la mancuerna básica de alguien que vende y alguien que compra, o de alguien que intercambia sexo por ciertos favores o regalos, probablemente se sostendrá, no hay que hacerse la esperanza de que el comercio sexual —que sería mejor llamar *sexualidad instrumental*— vaya a desaparecer. La persistencia de servicios sexuales comerciales en países donde la sexualidad tiene un estatuto más aceptado que en el nuestro y donde existe un amplio sistema de seguridad social, como son los países europeos, hace pensar que el comercio sexual no se acaba con una mayor liberalidad sexual, ni un nivel económico mejor. Tanto las necesidades y los deseos

¹⁸ Para la RAE (1992) *eufemismo* es la “manifestación suave o decorosa de ideas cuya recta y franca expresión sería dura o malsonante”. Para Seco *et al.* (1999) es “la palabra o expresión que sustituye a otra que se considera o malsonante o desagradable”.

inconscientes, como la incapacidad de relación y las dificultades sexuales, más la existencia de deseos inconfesados, discapacidades físicas y necesidades psíquicas, alimentan la demanda.

Y así como Honneth (1997) habla de una “gramática moral de los conflictos sociales”, podríamos hablar de una semántica moral de la discriminación, donde el apelativo *prostituta* se desplaza de la acepción original de “exponer para la venta” a la connotación cultural de “mujer indigna, degenerada y despreciable”. Codificar la experiencia del comercio sexual no desde la trama cultural de la doble moral, sino desde la reivindicación laboral, ¿haría una fisura respecto del discurso hegemónico que reproduce y alienta la discriminación? Tal vez. Lo que sí creo es que la mediación de nombrar *trabajadora sexual* a quien se suele calificar de *prostituta* o *puta* es una intervención *políticamente correcta* que no afecta la libertad de expresión y que sirve no sólo para visualizar el aspecto laboral sino que también representa un gesto de respeto a la dignidad de las trabajadoras.

Bibliografía

- ATONDO, ANA MARÍA (1992). *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BAILÓN VÁSQUEZ, FABIOLA (2008). Las garantías individuales frente a los derechos sociales: una discusión porfiriana en torno a la prostitución. En Julia Tuñón (coord.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México* (pp. 327-374). México: El Colegio de México.
- BECK, ULRICH, Y BECK-GERNSHEIM, ELISABETH (2001). *El caos normal del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- BERNSTEIN, ELIZABETH (1999). What's wrong with prostitution? What's right with sex work? Comparing markets in female sexual labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10: 91-117.
- BLEICHMAR, SILVIA (2007). De la creencias al prejuicio. *Vertex, Revista Argentina de Psiquiatría*, XVIII, 42-45.
- Bliss, K. E. (1996). *Prostitution, Revolution and Social Reform in Mexico City, 1918-1940* (tesis doctoral). Chicago: University of Chicago, Department of History.
- BOURDIEU, PIERRE (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CARO BAROJA, JULIO (1968). Honor y vergüenza. En J. G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 77-126). Madrid: Labor.
- DÁVALOS LÓPEZ, ENRIQUE (2002). Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Documento de trabajo número 10, Programa Salud Reproductiva y Sociedad. México: El Colegio de México.
- DE MOLINA, ALONSO (1992 [1555]). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- FONDEVILA, GUSTAVO (2009). Ambigüedad social y moral pública en las decisiones judiciales. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 4(30), 46-86.

- FREUD, SIGMUND (1999 [1930]). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GIDDENS, ANTHONY (1992). *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford: Stanford University Press.
- HONNETH, AXEL (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- HUGHES, GEOFFREY (2010). *Political correctness. A history of semantics and culture*. Londres: Wiley-Blackwell.
- KULICK, DON (2003). Sex in the new Europe. The criminalization of clients and Swedish fear of penetration". *Anthropological Theory*, 3(2), 199–218. Recuperado de <http://bit.ly/239AAO8>
- KUMAR, ANURADHA, HESSINI, LEILA, Y MITCHELL, ELLEN M. H. (2009). Conceptualising abortion stigma. *Culture, Health & Sexuality*, 11(6), 625–639.
- LEITES, EDMUND (1990). *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Madrid: Siglo XXI.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL (1964). La alegradora de los tiempos prehispánicos. *Cuadernos del Viento*, 45–46, 708.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO (1998). Comunicación personal.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, Y LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO (1996). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- MADRID ROMERO, ELVIRA; MONTEJO, JAIME, Y MADRID, ROSA ICELA (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 50, 139–159.
- MALEM, JORGE (1998). La relación entre el derecho y la moral. La disputa Devlin-Hart. *Debate Feminista*, 18, 33–52.
- MOLINER, MARÍA (1983). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.
- MORENO DE LOS ARCOS, ROBERTO (1966). Las ahuianime. *Historia nueva*, 1, noviembre.
- MURIEL, JOSEFINA (1974). *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Núñez, F. (1996). *El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX* (tesis de maestría). México: ENAH.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (1999). Whether from reason or prejudice. Taking money for bodily services. En *Sex & social justice* (pp. 276–298). Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- PERISTIANY, JOHN GEORGE (ed.) (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.
- PHILLIPS, ANNE (2013). *Whose body? Whose property?* Londres: Palgrave.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1968). Honor y categoría social. En J. G. Peristiany (ed.). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 21–75). Madrid: Labor.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (1992). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE (1956). *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 tomos. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- SARTRE, JEAN PAUL (2013 [1943]). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- SATZ, DEBRA (2010). *Why some things should not be for sale. The moral limits of markets*. Nueva York: Oxford University Press.
- SECO, MANUEL; OLIMPIA, ANDRÉS, Y RAMOS, GABINO (1999). *Diccionario del español actual*. Madrid: Aguilar.
- SEN, AMARTYA (1996). Capacidad y bienestar. En Martha Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida* (pp. 54–83). México: Fondo de Cultura Económica.
- SHAKESPEARE, WILLIAM (1962 [1593]). Romeo and Juliet. *The Oxford Shakespeare. Complete Works*. Londres: Oxford University Press.
- SIMON, WILLIAM (1996). *Postmodern sexualities*. Londres: Routledge.

WEEKS, JEFFREY (1998). *Sexualidad*. México: Paidós/ Universidad Nacional Autónoma de México.

WEITZER, RONALD (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 50, 187-219.

Subordinación y silencio: sobre la libertad de expresión y la igualdad de las mujeres

Amneris Chaparro

Introducción

El feminismo ha contribuido enormemente al debate en torno a si la libertad de expresión debería ser un derecho irrestricto o no. Asumiendo que la desigualdad de género es una condición estructural que permea todas las dimensiones de la vida social y dicta la forma en que se articulan las asimetrías de poder entre hombres y mujeres, la teoría política feminista ha desarrollado herramientas conceptuales que buscan demostrar la manera en que ciertas expresiones y discursos discriminan a las mujeres como grupo social. En este contexto, el caso de la pornografía es paradigmático.

Mientras que la postura más liberal sostiene que la pornografía es una forma de expresión como cualquier otra y debe ser protegida por la ley, la postura del feminismo anti-pornografía argumenta que ésta es un *acto de habla* que subordina y silencia a las mujeres y, en consecuencia, ameritaría prohibición o, por lo menos, el establecimiento de restricciones concretas. El conflicto entre liberales y feministas es, al final del día, un conflicto en dos frentes: por un lado, la libertad de expresión y el derecho a la igualdad en sociedades donde la subordinación de un género con respecto a otro es moneda corriente y, por otro lado, la libertad de expresión de unos (varones) y su contribución a la falta de libertad de expresión y el silencio de las otras (mujeres).

Este artículo muestra cómo es que ciertas expresiones constituyen en sí mismas formas de subordinación y silencio que abonan a la perpetuación de la desigualdad de género en sociedades democráticas liberales contemporáneas. Estas expresiones o actos de habla suponen retos importantes para el debate sobre los límites de la libertad de expresión. La libertad de expresión es pilar fundamental de nuestras sociedades y cualquier intento de censura o limitación se asoma como autoritario. Sin embargo, siempre es importante lanzar interrogantes sobre cuán cierto es que el mejor remedio para las expresiones sexistas es más libertad de expresión sin censura.

Me interesa pues hacer un recuento del debate en torno a la pornografía para ilustrar la forma en que cierto feminismo construye un argumento a favor de establecer límites a la libertad de expresión. Este feminismo hace tambalear algunas de las columnas sobre las que descansa la doctrina liberal pues nota que el ejercicio de la libertad de expresión está atravesado por la distribución del poder y la autoridad lingüística de quien habla y que algunas personas simplemente carecen de ese poder y esa autoridad por el mero hecho de pertenecer a un grupo social per se subordinado.

Del debate en torno a la pornografía busco rescatar algunas lecciones para evaluar dos casos recientes sobre actos de habla informados por el sexismo y la misoginia. El primer caso son las expresiones del actual presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, con respecto a las mujeres. El segundo caso es la petición pública para evitar que el violador Thomas Stranger participara en una plática en el festival *Women of the World*, celebrado en Londres en marzo de 2017. El contexto, el contenido y la autoridad de las personas involucradas en ambos casos varían notablemente, sin embargo, se trata de ejercicios de libertad de expresión que son parte de la enorme estructura de desigualdad que potencialmente contribuyen a mantener a las mujeres en estado de subordinación y silencio en temas que tienen que ver, sobre todo, con la sexualidad.

El artículo está estructurado de la siguiente manera. En la sección uno se habla del conflicto entre liberalismo y feminismo con respecto a la libertad de expresión y a la igualdad. La sección

dos busca dejar en claro qué es exactamente la pornografía y qué es aquello que expresa que suele resultar tan problemático y que lleva a feministas y liberales a la arena de boxeo. Una vez que tengamos mayor claridad sobre qué es la pornografía, se discutirá, en la sección tres, cómo es que constituye un acto de habla que silencia y subordina a las mujeres. De las conclusiones obtenidas de la revisión del debate sobre la pornografía es que intentaré hablar de los casos Trump y Stranger en la sección cuatro. El análisis de estos casos me permitirá ofrecer algunas reflexiones sobre si el establecimiento de límites a la libertad de expresión es la mejor medida para aproximarnos a una sociedad más igualitaria en donde las mujeres adquieran poder político y autoridad lingüística.

Conflictos con la libertad y la igualdad

“La libertad de expresión de los varones silencia la libertad de expresión de las mujeres”, sentenciaba Catharine MacKinnon a finales de la década de los ochenta (MacKinnon, 1987: 193). En ese momento el debate en Estados Unidos sobre si el material pornográfico debía o no ser protegido por la Primera Enmienda se encontraba en uno de sus puntos más álgidos. Por un lado, la postura liberal heredera de John Stuart Mill argumentaba que sólo puede haber censura si se demuestra que la pornografía causa un daño directo a alguien. Es decir, sin importar cuán espantosos o de mal gusto son sus contenidos, es necesaria la existencia de un nexo causa-efecto comprobable empíricamente del tipo “el sujeto X cometió una violación sexual porque vio películas porno” para despojar a la pornografía de cualquier protección constitucional.¹ La postura feminista, por otro lado, respondía

¹ Representada en buena parte por los trabajos de Ronald Dworkin, quien se refiere a la importancia de la independencia moral y el derecho de los individuos a producir y consumir pornografía. Dworkin dice que “las personas tienen derecho a no sufrir desventajas en la distribución de bienes y oportunidades sociales, incluidas desventajas en las libertades que les permite el dere-

que la pornografía *es*, en sí misma, dañina para las mujeres y, por lo tanto, no puede ser entendida como un ejercicio legítimo de libertad de expresión. Es decir, no es necesario averiguar cuáles son los efectos dañinos de la pornografía puesto que la simple (re)presentación de mujeres en escenarios sexualizados de violencia, abuso y degradación *constituye* formas de discriminación que no deben ser protegidas por la ley.²

Los esfuerzos de varias feministas dentro y fuera de la academia por demostrar que la pornografía es dañina no tuvieron éxito.³ Al día de hoy, la pornografía sigue estando protegida por la Primera Enmienda en los Estados Unidos; de hecho, la mayoría de las sociedades democráticas contemporáneas la protegen.⁴ El

cho penal, basadas únicamente en el hecho de que funcionarios y conciudadanos consideren sus opiniones sobre su manera de vivir incorrectas o innobles” (Dworkin, 1991: 194).

² Representada en buena parte por el trabajo de Catharine MacKinnon, quien afirma ante la postura liberal “decir que la pornografía es un acto contra las mujeres es visto como un artificio metafórico o mágico, retórico o irreal, una hipérbole literaria o propaganda” (1993: 11).

³ Se puede decir que desde 1995 existió una pausa en la oposición a la pornografía. Esta pausa puede estar asociada con los siguientes factores: un número cada vez mayor de autoproclamadas feministas pro-sexo que realizan estudios cinematográficos y culturales y obtienen la mayor parte del tiempo aire en los medios de comunicación; la fuerte convicción de que la pornografía es una forma de expresión que necesita ser protegida por las leyes de libertad de expresión (por ejemplo, la Primera Enmienda en los Estados Unidos), y la dificultad de mostrar una relación causal directa entre violencia contra las mujeres (en particular la violación y la agresión sexual) y la pornografía. Además, dos de las voces más fuertes en el debate contra la pornografía, Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin enfrentaron varios obstáculos en su intento de obtener una compensación legal para las mujeres perjudicadas por la pornografía. Según el periodista Drake Bennett, tanto MacKinnon como Dworkin “perdieron no sólo la batalla legal sino la guerra cultural” sobre la pornografía (Bennett: 2005).

⁴ En México el Código Penal Federal (2017) se refiere sólo a crimen de pornografía cuando se involucra a personas menores de 18 años de edad o que no posean la capacidad para comprender el significado del hecho, o personas incapaces de resistir que se les induzca u obligue a “realizar actos sexuales o de exhibicionismo corporal con fines lascivos o sexuales, reales o simulados” que puedan ser video grabados y distribuidos en redes de datos públicas y/o privadas.

principal problema para las feministas anti-pornografía consistió en sostener un argumento no causal, es decir, en querer demostrar cómo la pornografía daña *in situ* a las mujeres como grupo social (y no sólo a quienes participan directa y hasta voluntariamente en ella). Pese a la “derrota”, esos esfuerzos feministas sí sentaron las bases para el desarrollo de un nuevo argumento filosófico que no se ocupa únicamente en los efectos del discurso pornográfico sino en “*las acciones constituidas por él*” (Langton, 1993: 295).⁵

Así, en un texto que podría considerarse un clásico joven de la teoría política feminista, “Speech acts and unspeakable acts” (1993), Rae Langton le da piso filosófico a las palabras de MacKinnon sobre la libertad de expresión y el silencio de las mujeres. Específicamente, Langton dice que la pornografía es un *acto de habla*, pues al ser elaborada y presentada ante una audiencia, *hace algo*: subordina y silencia a las mujeres.⁶ Ambos actos, subordinación y silencio, son problemáticos no sólo para el feminismo sino también para el liberalismo. Veamos por qué.

Langton argumenta que el discurso pornográfico subordina a las mujeres porque presenta como placenteras conductas sexuales humillantes y abusivas hasta el punto que las legitima. La pornografía erotiza y reproduce una imagen equivocada de las mujeres y de la sexualidad. Por lo tanto, protegerla supone un conflicto de intereses entre libertad e igualdad: “la libertad de los hombres de producir y consumir pornografía y el derecho de las mujeres a un estatus civil igualitario” (Langton, 1993: 297–298).⁷ Sabemos que cuando hay conflicto entre libertad e igualdad, casi por regla de oro la primera lleva las de ganar pues la libertad en general y la libertad de expresión en particular son entendidas como pilares fundamentales de cualquier democracia liberal. Asimismo, tenemos bien aprendido que la democracia necesita un mercado

⁵ Las cursivas son mías.

⁶ En la sección tres hablo a detalle de la forma en que la pornografía subordina y silencia.

⁷ O en términos de la Constitución de Estados Unidos: un conflicto entre la Primera Enmienda (libertad de expresión) y la Decimocuarta Enmienda (protección igualitaria).

donde todas las ideas circulen libremente para que sus ciudadanos y ciudadanas puedan discernir y tomar decisiones informadas. El caso de la protección constitucional a la pornografía es el ejemplo perfecto de cómo se favorece a la libertad por encima de la igualdad. Para decirlo sin rodeos: es más importante no censurar, dejar que las ideas circulen y esperar que la sociedad las autorregule y deseche aquellas que son nocivas, racistas, sexistas o clasistas, que garantizar una representación justa de aquellas personas y grupos en posición de desventaja.

En cuanto al silencio, Langton nos dice que la pornografía silencia a las mujeres porque restringe el ejercicio de ciertas libertades, a saber: libertad de *protestar* contra la violencia sexual, libertad de *rechazar* avances sexuales no deseados, la libertad de *denunciar* abusos ante un juzgado, o incluso la libertad de *celebrar y promover* nuevas formas de pensar la sexualidad (Langton, 1993: 328). Este segundo argumento revela un conflicto al interior de la libertad misma: “la libertad de los hombres de producir y consumir pornografía, y la libertad de las mujeres de hablar” (Langton, 1993: 298). El conflicto consiste en decidir qué libertad es más importante: la libertad de ofender, de reproducir estereotipos, de subordinar o la libertad de protestar, de rechazar, de denunciar. Aquí, el argumento del silencio cobra fuerza porque apunta que la libertad de producir/consumir pornografía contribuye a que las mujeres sean incapaces de expresarse libremente (al menos en los terrenos de la sexualidad). Esto significa además que el tan necesario mercado de las ideas se encuentra incompleto pues una buena parte de la ciudadanía (las mujeres) es simplemente incapaz de poner sus ideas en circulación. La premisa detrás del argumento del silencio es que no existen condiciones de libertad iguales para hombres y para mujeres; en específico, que cuando se trata de hablar de sexualidad y de la forma en que a las mujeres se les representa en la pornografía, ellas nunca (o casi nunca) tienen la oportunidad de expresarse. Al contrario, la libertad de expresar contenidos pornográficos que dictan qué es ser una mujer, qué es el placer y cómo se obtiene ha sido prerrogativa de los pornógrafos y de los consumidores.

Subordinación y silencio se encuentran entrelazados: silenciar a alguien supone privarle de ciertas libertades y garantías sociales que sí están disponibles para otras personas; esa privación es una forma de sometimiento que perpetúa injusticias y desigualdades estructurales. Igualmente, dicho entrelazamiento significaría que el conflicto al interior de la libertad no puede resolverse haciendo a un lado la idea de igualdad. El conflicto al interior de la libertad existe, en gran parte, porque no hay igualdad: porque a las mujeres no se les concibe como igualmente valiosas, libres, humanas. No hay igualdad, ya se dijo, porque la forma en que las sociedades están estructuradas obedece a patrones asimétricos y jerarquías ordenadas por una impronta de género que dejan a la mitad de la población en una posición de desventaja perenne. Los dominios de la libertad de expresión no están exentos de esta lógica de desigualdad.

La rentabilidad y ubicuidad de la industria pornográfica a nivel mundial alertó a las feministas sobre la manera en que las mujeres son representadas al interior de esa industria. Cuando se hace una revisión de los primeros años del debate entre feministas y liberales, es fácil notar que a la pornografía se le trata como un tótem indiferenciado. Con el fin de evitar un error similar, en la siguiente sección ofrezco una definición amplia de la pornografía.

Precisiones sobre la pornografía y la pornografía no igualitaria

El *Oxford English Dictionary* define a la pornografía como “cualquier material impreso o visual que contenga la representación explícita o exhibición de órganos o actividad sexuales, destinados a estimular la excitación sexual” (OED, 2017). Podría decirse que en esta definición sobresalen tres características: 1) la pornografía es un objeto tangible: pinturas, bocetos, novelas, películas y revistas son el medio a través del cual el material pornográfico es expresado; 2) la pornografía es sexualmente explícita: la exposición del cuerpo y/o de las relaciones sexuales es un elemento ne-

cesario; 3) la pornografía, necesariamente, es material destinado a provocar excitación sexual en el espectador. La definición del OED sirve como herramienta clasificatoria de materiales pornográficos y no-pornográficos. El material no pornográfico puede ser muy explícito y hasta obsceno o escandaloso; mientras que el material pornográfico es explícito pero no necesariamente obsceno ni escandaloso.⁸

La pornografía no puede ser tratada como una categoría indiferenciada pues varía en cuanto al contenido, el público a quien está dirigida y la calidad. Varía porque el término *pornografía* abarca una amplia gama de subcategorías. Incluso cuando el objetivo de toda la pornografía es causar excitación sexual, los medios para lograr ese objetivo son significativamente diferentes y también lo son sus implicaciones. Por ejemplo, las minorías sexuales han utilizado la pornografía para ganar presencia pública.⁹ Del mismo modo, los colectivos de mujeres que producen

⁸ Pensemos, por ejemplo, en la pintura *El origen del mundo* (1866) de Gustave Courbet, que muestra los genitales femeninos en primer plano. A esta obra se le considera arte de alto nivel y se exhibe abiertamente en la colección permanente del Museo de Orsay en París. Podría decirse que la pintura de Courbet cumple las características 1 y 2 de la definición del OED y que, aunque tiene una “vena libertina”, no tenía la intención de provocar la excitación sexual del espectador sino más bien de causar escándalo. De acuerdo con la curaduría del Museo, “la descripción casi anatómica de los órganos sexuales femeninos no está atenuada por ningún dispositivo histórico o literario. Sin embargo, gracias al gran virtuosismo de Courbet y al refinamiento de su esquema de color ámbar, la pintura escapa del estatus pornográfico” (Musée d’Orsay, 2012). Ahora pensemos en una revista como *Playboy*, que muestra fotos de mujeres desnudas. La revista está sellada y cubierta cuando se exhibe en tiendas o puestos de revistas y cumple con las tres características de la definición del OED: al presentar mujeres desnudas en posiciones sexualmente explícitas o como sexualmente disponibles su objetivo principal es el de provocar la excitación sexual en el espectador.

⁹ Por ejemplo, diversos artistas gráficos han hecho importantes contribuciones a la desestigmatización de la homosexualidad. Durante los primeros años de la revolución sexual en Europa y América las obras de Tom of Finland (1920-1991) se convirtieron en un referente indispensable de cambio de percepción sobre la homosexualidad. Tom of Finland creó historietas cómicas con un contenido altamente homoerótico y pornográfico. Representar a las

pornografía (directoras, escritoras y actrices) tratan de desafiar las representaciones convencionales de las relaciones sexuales haciendo las cosas a su manera.¹⁰ Finalmente, incluso firmes defensores de la pornografía se opondrían a la producción y distribución de pornografía infantil porque es un crimen inexcusable. Estos ejemplos demuestran que no se puede tratar a toda la pornografía como una sola categoría. Sin embargo, sí existe un tipo de pornografía que es objeto de debate entre liberales y feministas: la pornografía no igualitaria.¹¹

A. W. Eaton utiliza el término *pornografía no igualitaria* para describir un tipo específico de “representaciones sexualmente explícitas que, en su conjunto, erotizan relaciones (actos, escenarios o posturas) caracterizadas por la desigualdad de género” (Eaton, 2007: 676). La idea es que este tipo de pornografía es un medio para representar las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. Así, los hombres ejercen los roles dominantes, mientras que las mujeres ejercen los roles de subordinación. Además, en la pornografía no igualitaria se espera que las mujeres obtengan placer de las situaciones de desigualdad a las que están sujetas. En este sentido, Eaton también distingue entre las representaciones de la desigualdad y las representaciones del comportamiento violento: a veces la pornografía violenta se superpone con la pornografía no igualitaria, pero no son equivalentes ya que

figuras estereotípicas de la masculinidad (soldados, infantes de marina, motociclistas, policías) en encuentros homosexuales fue una forma de poner de relieve la existencia de una subcultura homosexual que en algunos países aún era considerada criminal.

¹⁰ Esto se conoce como *fem porn* y, según las palabras de la directora de pornografía Erika Lust: “Producimos películas para adultos, publicamos libros eróticos y revistas, nuestras obras hablan de sexo, lujuria y pasión. Amor, no porno. Y hacemos todo esto con un enfoque femenino, estético e innovador” (Erika Lust, sitio web: www.erikalust.com).

¹¹ Dos de las opositoras icónicas de la pornografía, Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin (1988), no hacen distinción alguna entre tipos de material pornográfico y los condenan a todos por igual. No obstante, hay que notar que hoy en día la lucha contra la pornografía se enfoca en contenidos que erotizan la desigualdad. Bajo esta premisa, otras formas de pornografía igualitaria deben ser protegidas por la ley.

“una de ellas erotiza las relaciones sexuales que son violentas mas no desiguales, mientras que la otra es profundamente degradante para las mujeres pero no es violenta” (Eaton, 2007: 676–677).

Al compilar las obras de diferentes autoras feministas¹² es posible sugerir que la desigualdad de género en las representaciones pornográficas muy probablemente incluye, de manera erotizada, una o más de las siguientes prácticas, actos o escenarios: subordinación: las mujeres son representadas en roles sumisos e inferiores; humillación: las mujeres son ridiculizadas y sometidas a actos vergonzosos; instrumentalización: las mujeres son tratadas como herramientas de los hombres; reducción a las partes del cuerpo: las mujeres son identificadas o equiparadas con partes de sus propios cuerpos; deshumanización: a las mujeres se les niega su humanidad y se les trata como si tuviesen poco o ningún valor; objetivación: las mujeres son tratadas como objetos pasivos; violación: las mujeres son tratadas como carentes de integridad física, aquí se incluyen representaciones de violencia sexual (abuso, violación, penetración con objetos), violencia física (tortura, lesiones, mutilación, moretones, sangrado), y violencia verbal (insultos, amenazas, uso de lenguaje coercitivo).

A estas alturas cabe preguntar qué es exactamente lo que hace de estas representaciones pornográficas de la desigualdad de género algo tan problemático para las feministas anti-pornografía. MacKinnon asume que la pornografía es una experiencia real, ya que “los hombres se masturban con mujeres siendo expuestas,

¹² Los componentes de la pornografía no igualitaria aquí enlistados aparecen en algunos de los trabajos académicos más importantes sobre la pornografía. Sucede, sin embargo, que a veces las autoras sólo se refieren a ellos sin proporcionar definición o aclaración alguna sobre lo que quieren decir. Lo que he hecho aquí es extraer las características predominantes en la discusión de cada autora sobre la pornografía. Así, de la obra de Eaton (2007) tomo las nociones de degradación, abuso sexual, objetivación y subordinación. MacKinnon y Dworkin (1988) hablan de deshumanización, humillación, sumisión y reducción a partes del cuerpo, penetración por objetos, degradación y lesiones. El trabajo de Nussbaum (1995) sobre la objetivación pone de relieve las nociones de instrumentalidad y objetivación. Y Langton (2009) habla sobre la reducción a las partes del cuerpo.

humilladas, violadas, degradadas, mutiladas, desmembradas, atadas, amordazadas, torturadas y asesinadas” (MacKinnon, 1993: 17). Pese a la elocuencia con la que MacKinnon desdibuja las fronteras entre la realidad y la ficción, aquí surge una objeción a esa línea argumentativa: la pornografía es sólo una expresión ficticia de esas vejaciones, no las crea ni mucho menos es capaz de controlar la forma en que los espectadores reaccionan ante sus contenidos.

Para responder a esa objeción hay que situar a la pornografía dentro de una estructura patriarcal de dominación. El pacto fundacional de la estructura que informa la desigualdad entre mujeres y varones, ya lo dijo Carole Pateman, es el contrato sexual. El establecimiento de un contrato sexual entre varones permite el ejercicio de la *ley del derecho sexual masculino*, que supone prácticas socialmente aceptadas a través de las cuales los varones acceden a los cuerpos de las mujeres:¹³ “[I]a historia del contrato sexual revela que la construcción patriarcal de la diferencia entre masculinidad y feminidad es la diferencia política entre libertad y subordinación y que la dominación sexual es el medio principal a través del cual los hombres afirman su masculinidad” (Pateman, 1988: 206). Entonces, la pornografía no una mera representación sino una expresión de la manera en que la desigualdad de género opera. Es cierto, la pornografía no crea la subordinación, pero sí contribuye al éxito de su propagación; veamos cómo lo hace.

La propagación de la desigualdad de género a través de la pornografía es sui géneris. El acceso a los cuerpos de las mujeres en la pornografía no ocurre de manera directa pues requiere de medios como películas, portales web o revistas para ser consumida. Líneas arriba se mencionó que una de las condiciones necesarias para etiquetar a un material como pornográfico es que éste busque estimular la excitación sexual del espectador a través del uso de imágenes sexualmente explícitas. Esto no es un problema en sí, pero cuando en una sociedad donde la desigualdad de géne-

¹³ El matrimonio y la prostitución son las instituciones que Pateman tiene en mente cuando se refiere al derecho sexual masculino.

ro es tan avasalladora, la pornografía es, en su vasta mayoría, no igualitaria. Y ése sí es un problema. Para muestra un botón: en una investigación realizada por Bridges, Wosnitzer, Scharrer, Sun y Liberman (2010), se analizaron los cincuenta videos pornográficos más vendidos y alquilados según información obtenida en el portal *Adult Video News*, con sede en los Estados Unidos. Se examinaron 304 escenas de las cuales 88.2% contenía agresión física (azotes, amordazamiento, bofetadas). Un 48.7% de las escenas contenían agresión verbal (insultos); 70.3% de los agresores eran hombres y, como era de esperarse, 94.4% de las agredidas eran mujeres. En 95.1% de las 304 escenas las mujeres mostraron placer o respondieron neutralmente a la agresión.

Este escenario significa que la excitación sexual ocurre ante imágenes sexualmente explícitas de actos y situaciones de subordinación, humillación, instrumentalización, reducción a las partes del cuerpo, deshumanización, objetivación y violación de las mujeres. Este tipo de pornografía contribuye a hacer de la desigualdad de género una fuente aceptable de gratificación; y además reproduce ideas y estereotipos de género con respecto a la sexualidad y el consentimiento. En este sentido, el éxito de la pornografía no igualitaria depende de dos cosas: a) lo que Eaton llama el compromiso imaginativo de los espectadores y b) la manera en que éstos internalizan los contenidos de desigualdad. El compromiso imaginativo es un proceso emocional de entrega con lo que se muestra en la pantalla. Este proceso no es exclusivo de la pornografía. En general todas las personas tendemos a desarrollar formas de compromiso imaginativo cuando vemos una película, leemos una novela o miramos una escultura. Nuestro compromiso emocional se evidencia en la variedad de respuestas que esas representaciones desencadenan en nosotros, como la risa o el llanto. El supuesto básico aquí es que las representaciones tienen un papel en el “entrenamiento [ético] de nuestras emociones”. Eaton sugiere que:

[m]uchas representaciones solicitan a sus audiencias respuestas emocionales que son éticamente relevantes.

Al hacerlo, activan nuestros poderes morales y amplían nuestra comprensión ética entrenando nuestras emociones para responder a los objetos correctos con la intensidad adecuada. Tales representaciones no sólo afectan a la audiencia durante el compromiso real con la representación, sino que también pueden tener efectos duraderos sobre el carácter de alguien al moldear las emociones morales (Eaton, 2007: 680).

La pornografía no igualitaria desencadena el mismo proceso de compromiso imaginativo que las representaciones no pornográficas. Lo particular de esta pornografía es que el compromiso imaginativo incluye la excitación sexual. Al excitarse, las audiencias de esta pornografía están siendo invitadas a respaldar sus contenidos no igualitarios. En pocas palabras, la excitación sexual parece constituir la manifestación más elemental de ese compromiso imaginativo. Ésta es una razón clave por la cual la pornografía no igualitaria puede promover y perpetuar la desigualdad de género. Hace que la desigualdad de género no sólo sea normal y tolerable, sino una fuente válida de placer. Cuando las audiencias aceptan actos de desigualdad como fuentes válidas de gratificación sexual, están siendo invitadas a respaldar y perpetuar condiciones sociales adversas para las mujeres: “[l]a pornografía pervierte la vida emocional de su público mediante la solicitud de sentimientos positivos muy fuertes por situaciones caracterizadas por la desigualdad de género y, al hacerlo, desempeña un papel en sostener y reproducir un sistema de injusticia generalizada” (Eaton, 2007: 680).

Actos de habla: subordinación y silencio

En la primera sección mencioné que Rae Langton otorga piso filosófico a un argumento formulado antes por Catharine MacKinnon: que la pornografía en sí misma constituye un daño contra las mujeres porque las subordina y las silencia. También se

dijo que Langton atina en identificar la esencia del conflicto al interior del debate sobre la libertad de expresión (libertad versus igualdad y libertad de los hombres versus libertad/silencio de las mujeres). Por su parte, en la segunda sección ofrecí una definición general de la pornografía y enfatiqué que es la pornografía no igualitaria la que debe colocarse al centro del debate entre feministas anti-pornografía y liberales. Es decir, formas de pornografía con contenidos igualitarios no ameritan escrutinio aquí. Esta sección tiene por objetivo unir ambos argumentos: explicar cómo es que la pornografía no subordina y silencia a todas las mujeres.

La pornografía subordina y silencia a las mujeres porque, ya se dijo, son acciones constituidas por ella. Por *acciones constituidas* hemos de entender aquello que ocurre al momento exacto en que un acto es ejecutado. Por ejemplo, cuando alguien dice “sí, acepto”, no está enunciando simplemente dos palabras sino que, bajo las circunstancias adecuadas, está contrayendo matrimonio. La expresión “sí, acepto” constituye el acto de casarse.¹⁴ Esta premisa descansa en el trabajo de John Langshaw Austin (1975 [1962]), quien sugiere que hablar es hacer cosas con las palabras: a ello le llama, actos de habla. En el universo austiniano, una expresión es una *situación total de habla* y está constituida por tres momentos: *locución*, *perlocución* e *ilocución*. Una locución es la simple enunciación de una palabra o serie de palabras. La perlocución es la consecuencia lograda tras la enunciación de las palabras: “al decir, ‘sí, acepto’, le provocó una gran angustia a mi madre y una gran alegría a mi abuela”; las consecuencias que tiene un acto de habla en sus interlocutores pueden ser impredecibles. Finalmente, la ilocución es la acción que sucede al momento mismo de la enunciación; en este caso, el acto constitutivo de contraer matrimonio.

Para Austin la ilocución es el acto de habla más interesante (Austin, 1975 [1962]: 52) porque su realización no depende de

¹⁴ Los ejemplos de esta sección son retomados y en algunos casos reformulados a partir de los trabajos clásicos de Austin (1975 [1962]) y Langton (1993).

las consecuencias, sino de una fuerza específica y del cumplimiento de ciertas condiciones de felicidad. Un acto de habla tiene fuerza ilocucionaria cuando satisface las condiciones de felicidad establecidas por convenciones sociales específicas y cuando se asegura que la o el interlocutor reconoce que una ilocución de cierto tipo está siendo ejecutada. Entonces para que “sí, acepto” constituya el acto de contraer matrimonio, una pareja ha de estar frente a una autoridad reconocida para tales efectos, como un juez; si no fuera así, el acto de matrimonio fracasaría (es decir, algún acto de habla tendría lugar, pero no podríamos llamarle matrimonio).

Es posible que algunas lectoras y lectores encuentren un ejemplo como el del matrimonio un tanto insulso e inocuo. En aras de mayor claridad conceptual conviene pensar en actos de habla que constituyen formas de discriminación en sí mismos. Pensemos, por ejemplo, en un letrero en donde se lee “Sólo servimos a blancos. No se permiten mexicanos”. ¿Qué *hace* este letrero? Informa que en un determinado lugar las personas de origen mexicano no son bienvenidas. Pero no sólo eso, *el letrero discrimina* pues si la persona que lo lee es mexicana sabe que le dice “tú no puedes entrar aquí”. Ése es el momento ilocucionario del letrero. Si quien lee el letrero es de origen mexicano, se dará la vuelta y no entrará al lugar o le tomará una fotografía y la compartirá en las redes sociales o se quejará ante las instancias correspondientes; ésta es la perlocución, es decir, la consecuencia no siempre planeada o predecible de la acción. Ahora, para que el letrero tenga fuerza ilocucionaria debe cumplir con ciertas condiciones como, por ejemplo, ser desplegado en un lugar donde la prohibición y la segregación tengan sentido. No es lo mismo colocar el letrero en un barrio de El Paso, Texas, en 1940 o en un vecindario con tradición segregacionista, que en un barrio de, digamos, Tombuctú donde la probabilidad de fomentar políticas segregacionistas y discriminatorias entre mexicanos y blancos es casi nula. De igual manera, no es lo mismo que quien despliega el letrero sea propietaria de un restaurante en San Antonio y sobre el que tiene total control, a que sea un mexicano jugándole

una broma al resto de sus amigos mexicanos en Tombuctú. El contexto y los actores involucrados importan mucho pues son los motores que dan fuerza a la ilocución. El acto constitutivo de discriminación ocurre por la fuerza ilocucionaria del letrado que, a su vez, se encuentra sujeta a condiciones sociales y estructurales concretas.

Siguiendo los pasos de Austin, Langton dice que en la pornografía no igualitaria, la erotización de la violencia sexual es un acto de habla. No se trata de nada más mirar los contenidos manifiestos que aparecen en la representación pornográfica ni tampoco se trata de especular sobre las potenciales consecuencias de esos contenidos. Se trata de ver en esas representaciones formas muy concretas del trato que se les da a las mujeres y en donde se legitima la violencia sexual como fuente de placer. Entonces, por ejemplo, cuando tenemos a un consumidor de esa pornografía que vive en una sociedad patriarcal y se *compromete imaginativamente* con tales contenidos, se cumple una condición de felicidad pues reconoce que el acto de habla, la acción de erotizar la violencia, es legítima pues le causa placer. Por el contrario, si esas condiciones de felicidad no existieran, por ejemplo, si el espectador viviese en una sociedad no patriarcal o fuese un feminista empedernido, el acto de subordinación que se presenta en la pantalla sería un acto *fallido*.

Todo esto para explicar cómo es que la pornografía subordina. Ahora, para explicar por qué la pornografía silencia a las mujeres, también hay que pensar al silencio dentro de la lógica de los actos del habla. En esta lógica, el silencio puede ser de tres tipos: el silencio básico, aquel donde no se emiten palabras y que, por ejemplo, ocurre a través de la intimidación (la gente se queda callada, la gente no acude a las urnas a votar, “calladita te ves más bonita”). En el segundo tipo de silencio las personas son capaces de pronunciar palabras pero no logran los efectos pretendidos (“una invita, pero nadie asiste a la fiesta”, “una vota pero su voto no cuenta”; Langton, 1993: 315). Este tipo de silencio se acompaña de frustración, también se le conoce como frustración perlocucionaria.

El tercer tipo de silencio es el silencio ilocucionario o habla deshabilitada, y se entiende como la incapacidad de hablar, que no de emitir palabras. Este silencio es generalmente atribuido a grupos histórica y socialmente discriminados: aunque una persona o grupo de personas se expresen, esas expresiones no tienen fuerza, son ignoradas y fracasan en transmitir el mensaje deseado. Por ejemplo, un actor en el escenario grita “fuego”. Sin embargo, justo en ese instante se desata un incendio en el teatro; nadie le cree pues creen que es parte de la obra. El actor emite palabras de alerta pero éstas no alertan (Davidson, en Langton, 1993: 316). Algo similar sucede con respecto al hablar de las mujeres: una mujer pronuncia palabras, las dice en serio, pero no sólo *no* logra el efecto que pretende sino que tampoco cumple la acción misma que pretendía al hablar. Su discurso falla. Ella dice “no”, pero el hombre lo toma como un “sí”, ella le pide que “se detenga”, pero él no lo cree, ella denuncia una violación sexual, pero en la policía le preguntan si está segura de lo que dice.

Al igual que el actor que grita “fuego”, la mujer que dice “no” carece de autoridad lingüística: ambos son capaces de hablar, pero son incapaces de hacer que sus audiencias les crean. A diferencia del actor, esa carencia de autoridad lingüística no es un infortunio, para ella es una carencia estructural. Langton sugiere que “algo acerca de ella, algo sobre el papel que ocupa, le impide expresar su rechazo. El rechazo [...] se ha vuelto indecible para ella. En este caso, el rechazo no es simplemente frustrado sino deshabilitado” (Langton, 1993: 320). Este deshabilitar es la forma más seria de silenciar y nos hace ver que “las mujeres no *podemos hacer* cosas con las palabras aunque creamos que sí podemos” (Langton, 1993: 328).

La pornografía contribuye a ese estado de cosas en el que las mujeres se mantienen incapaces de hablar. La pornografía es una forma activa de deshabilitación de las mujeres. La libertad de los productores y consumidores de pornografía supera el derecho de las mujeres a hablar. Lo hace en virtud del hecho de que las mujeres no tienen voz dentro o fuera de la pornografía. Por eso, añade Langton, ha sido peligroso protestar contra la pornografía,

rechazar las relaciones sexuales no deseadas, hablar abiertamente de acoso o discutir nuevas formas de sexualidad.

La filosofía política feminista ha desentrañado los mecanismos que demuestran cómo la pornografía contribuye al mantenimiento de la desigualdad de género. Los contenidos pornográficos donde se erotiza esa desigualdad perpetúan imágenes y estereotipos de género subordinantes. Al mostrar que la desigualdad expresada como sumisión y vejación es placentera, se le a-problematiza. Igualmente, el feminismo anti-pornografía ha repetido una y otra vez que el terreno en donde se lleva a cabo la libertad de expresión ofrece condiciones diferenciadas para quienes lo ocupan: las mujeres no pueden hacer cosas con las/sus palabras porque no comparten el estatus moral, imaginario y político igualitario de los hombres.

En la mayoría de las democracias liberales la pornografía no igualitaria está protegida por la ley que defiende la libertad de expresión. Empero, la decisión de privilegiar el derecho a la libre expresión por sobre el derecho a la protección igualitaria no debe parecernos necesariamente fatal. Si bien, desde una óptica feminista se puede afirmar que hay condiciones necesarias para oponernos, en principio, a la producción, distribución y consumo de pornografía no igualitaria, un intento de censura también trae consigo las siguientes objeciones: ¿por qué fijarnos únicamente en la pornografía no igualitaria?, ¿si es una cuestión de principios, entonces por qué no prohibir todo?, ¿por qué no hablar de la forma en que las industrias de la publicidad, la moda y el entretenimiento subordinan y silencian a las mujeres? ¿O es acaso el hecho de que la pornografía demanda sentimientos positivos muy fuertes (i. e. excitación sexual) lo que la hace más problemática que otras representaciones injustas sobre las mujeres?

En respuesta a esas objeciones habría que decir que el hecho de que una parte del feminismo esté dedicada a la problematización de la pornografía no igualitaria, no significa que otros casos de representaciones de subordinación y silencio no sean objeto de estudio y reflexión filosófica. Lo que hace especialmente llamativo al debate sobre la pornografía es que en él se articulan y

se desmitifican los pilares del liberalismo: la libertad y la igualdad. Ahora bien, es cierto que la prohibición y la censura no son necesariamente las mejores antidotos para resolver el impacto que tiene la pornografía no igualitaria en la perpetuación de la desigualdad; pero tampoco lo es una política *laissez faire*.

La lección que hemos de aprender del debate sobre la pornografía no igualitaria es la siguiente: generar un cambio en nuestro entendimiento acerca de la forma en que opera la libertad de expresión cuando su ejercicio está informado por la impronta de género. Sabemos de sobra que la libertad de expresión es muy importante para el ejercicio de la autonomía de las personas, de la ciudadanía, así como para el fortalecimiento de la democracia y el Estado de derecho. Existe, sin embargo, otra característica que hace de la libertad de expresión un derecho fundamental: es un medio que nos da control sobre nuestra propia identidad. En las palabras de Lorna Finlayson: “la libertad de expresión es cuestión de tener cierto control sobre nuestras propias voces, lo que significa tener una voz sobre lo qué somos y cómo somos vistas, y que ello no sea organizado para nosotras por quienes se encuentran en posiciones superiores de poder” (2014: 775). Esto significa pensar en recursos que otorguen a las mujeres más foros, más espacios de interlocución entre ellas y con ellas hasta que sus ideas sobre sí mismas, sobre sus identidades, sobre la sexualidad y el placer también sean parte del mercado de las ideas. Esto significa privilegiar la libertad de protestar, de rechazar, de denunciar, por encima de la libertad de ofender, de reproducir estereotipos de género, de subordinar y de silenciar. Sólo así garantizamos el fin del silencio y la adquisición de autoridad lingüística y política para las mujeres.

Dos casos fuera de la pornografía

El debate en torno a la pornografía y las contribuciones del pensamiento feminista nos otorgan importantes lecciones que pueden iluminar casos tanto dentro como fuera de la pornografía. Esas lecciones tienen que ver con la manera en que concebimos

el acceso y el ejercicio de la libertad de expresión. Existen leyes que garantizan un acceso igualitario para todas las personas; sin embargo, la realidad dicta otra comanda. La forma en que las mujeres han sido históricamente excluidas de las plataformas públicas de discurso es muestra suficiente de que el ideal liberal de un espacio de iguales es eso, un ideal. Asimismo, la autoridad lingüística de unos representa una afrenta enorme para la capacidad de otras de obtener poder sobre la definición de sus identidades. Quisiera dedicar el resto del espacio de este artículo a un ejercicio de extrapolación de lecciones con dos casos que se sitúan fuera de la pornografía.

Caso 1. El actual presidente de los Estados Unidos posee una colección pública de expresiones, en entrevistas y tuits, sobre las mujeres. A lo largo de los años Trump se ha referido a varias mujeres de la vida política y social con los siguientes adjetivos: “gorda”, “cerda”, “animal repugnante”, “cara de perro”, “asquerosa”, “holgazana”. Asimismo se han hecho públicas declaraciones en donde se jacta de su acceso a los cuerpos de las mujeres: “sabes que me veo automáticamente atraído por las mujeres hermosas. Simplemente comienzo a besarlas. Es como un imán... ni siquiera espero. Y cuando eres una estrella, ellas te dejan hacerlo, puedes hacer cualquier cosa... agarrarlas de la vagina, puedes hacer cualquier cosa”. Trump ha coronado su pasión misógina con un mensaje donde afirma “tengo un inmenso respeto por las mujeres y los muchos papeles que sirven que son vitales para los tejidos de nuestra sociedad y nuestra economía”.

Caso 2. En marzo de 2017, las organizadoras del festival *Women of the World* (WoW) recibieron una petición a través del portal Change.org para cancelar la participación de Thomas Stranger en uno de los eventos para conmemorar el Día Internacional de la Mujer. Stranger, junto con Thordis Elva, es coautor de *South of forgiveness*, un libro sobre “su historia de violación y reconciliación” (Elva y Stranger, 2017). En 1995, Stranger, un nativo de Australia, conoció a Elva durante un programa de intercambio estudiantil en Islandia. Se hicieron novios. No pasó mucho tiempo para que él abusara sexualmente de ella. Incapaz de reconocer

durante años que lo que había ocurrido era una violación, a la edad de 25 años Elva contactó a Stranger en lo que se convertiría en un intercambio epistolar de más de ocho años. Ahora, con un libro que busca provocar un cambio en el discurso en torno a la violencia sexual (que transite de la sobreviviente/víctima al perpetrador), Elva y Thordis comparten diversos escenarios hablando de su experiencia. Muchas personas se opusieron a que una persona que abiertamente ha admitido haber cometido actos de violencia sexual tenga una plataforma en un foro que se supone busca hablar de los logros de las mujeres. Las organizadoras del festival decidieron prescindir de la participación de Elva y Stranger en el marco del WoW, sin embargo, calendarizaron su aparición para fechas posteriores.

El caso de Trump es el de la misoginia directa donde a las mujeres se les evalúa y clasifica por su apariencia. Esa evaluación las sitúa en dos categorías: feas y hermosas. Los ataques de Trump a las mujeres que considera poco atractivas buscan deslegitimarlas. La idea detrás de ese abuso es que el único activo que una mujer posee es su belleza; sin belleza, no es posible que alguien pueda tener algo más que hacer en la arena pública. Las mujeres a quienes Trump considera hermosas tampoco están a salvo. No serán objeto de vilipendios verbales, pero sí serán objetos potenciales actos de acoso y hostigamiento sexual. Las expresiones de Trump giran alrededor de una creencia no verbalizada sobre la inferioridad de las mujeres. No se les trata como iguales y se utilizan privilegios de clase, raza y género para legitimar su discurso y “salirse con la suya”.

En la tradición estadounidense, cada una de las palabras de Trump está protegida por la Primera Enmienda. Puede decirse que sus expresiones son legítimas en tanto que no habría motivos sólidos de censura. Sin embargo, esas expresiones no son inocuas. Y aquí no me refiero únicamente a las mujeres a quienes directamente calificó con esos adjetivos, sino que son expresiones problemáticas en términos de la fuerza ilocucionaria que contienen. Esa fuerza, recordemos, está informada por el contexto en que ocurre cada expresión y por la autoridad lingüística de quien

la emite. Y Trump se ha forjado, a lo largo de los años en la arena pública estadounidense, una autoridad lingüística similar a la de cualquier comentarista cultural o político; la diferencia es que la autoridad de Trump no emana del conocimiento erudito sino de su misoginia. A las expresiones de Trump les siguen reacciones mixtas de rechazo y celebración. Las reacciones de celebración son las más peligrosas pues, es posible conjeturar, muestran acuerdo, gratificación con lo expresado. En síntesis, las expresiones de Trump son formas de subordinación, pues intentan clasificar a las mujeres como inferiores, y de silencio, pues intenta deslegitimarlas en la arena pública.

En el caso de Thomas Stranger ocurren cosas muy distintas. Aquí la pregunta principal es sobre los límites que deben imponerse, o no, al discurso de alguien que ha cometido un crimen. Stranger no es un violador convicto porque el tiempo entre el delito y la posibilidad de denuncia ya había prescrito. Sin embargo, admite haber violado a Elva y atravesar un largo proceso de reconciliación con ella y consigo mismo. Fueron dos las principales objeciones al hecho de que a Stranger se le brindara un foro público: que no es necesario darle voz a los perpetradores de la violencia porque contribuye a normalizar esa misma violencia y que es una ofensa para todas las víctimas de violencia sexual (Elwakil, 2017). Elva es clara en su determinación de tener a Stranger junto a ella en el escenario: los perpetradores de la violencia tienen que hacerse responsables, tienen que dar la cara. Ésa es la única manera en que podemos entender y, potencialmente, erradicar la violencia contra las mujeres.

Me parece que el caso Stranger es muy aleccionador porque efectivamente mueve muchas de nuestras intuiciones iniciales sobre la forma en que debemos tratar a quienes cometen un crimen y si es justo o no censurar lo que sea que tengan que decir. Creo que es plausible pensar que brindar un foro a perpetradores de violencia o a criminales convictos no significa otorgarles autoridad lingüística. Es decir, la fuerza ilocucionaria de las palabras de Stranger queda acotada por los propios actos que ha cometido y por su actitud hacia ellos. Queda, sin embargo, la deuda con

quienes han sufrido los efectos de la violencia sexual y se opusieron categóricamente a la presentación. ¿Qué decirles a quienes ven en el discurso de Stranger una afrenta a su integridad? No creo que haya una respuesta fácil. Las organizadoras del festival reconocieron la legitimidad de las opiniones de quienes pedían retirar la plática. Sin embargo, decidieron programar la aparición de Stranger y Elva en actividades fuera del marco del festival. Este gesto es significativo porque, por un lado, muestra que la presencia y las palabras de Stranger, las palabras de un violador, son insensibles y no tienen cabida dentro de un evento donde se busca celebrar a las mujeres. Pero aun así no ameritan censura porque hay lecciones valiosas que compartir con los muchos hombres allá afuera que también han cometido violencia sexual contra las mujeres. Al no censurar a Stranger se está realizando un ejercicio donde al discurso que promueve la desigualdad se le contrarresta con más discurso. Las palabras de Stranger son actos de habla que no contribuyen a la subordinación y el silencio de las mujeres sino que más bien, y paradójicamente, los denuncian.

En este ensayo he hablado de las tensiones entre el feminismo y el liberalismo. Me he referido a la pornografía como un caso clave para entender la manera en que los derechos de libertad de expresión y de igualdad parecen incompatibles o difíciles de reconciliar. El feminismo como teoría crítica busca hacer notar que muchos de los pilares del liberalismo descansan en ideas generalizadas de neutralidad que, una vez observadas desde la categoría de género, se revelan inconsecuentes. Así, vimos que el ejercicio de la libertad de expresión requiere poseer una igualdad de condiciones políticas y sociales. Las mujeres como grupo social subordinado han visto reducidas sus posibilidades de ejercer su libertad de expresión. Asimismo, muchos ejercicios de libertad de expresión han sido utilizados para perpetuar la desigualdad de un género con respecto a otro causando una espiral de subordinación y silencio. Sin embargo, hemos visto que la respuesta a ejercicios de libertad de expresión que ayudan a mantener la desigualdad de género no tiene que ser la prohibición ni la censura. Finalmente, llevé las conclusiones extraídas

de la pornografía a dos casos fuera de ella. Estos casos abarcan expresiones que hacen algo: en un caso esas expresiones subordinan y silencian a las mujeres, pero en el otro no; ello se debe a que la fuerza ilocucionaria de una expresión depende en gran medida del poder y la autoridad lingüística de quien la enuncia. Ningún caso ha supuesto censura ni prohibición total aunque sí rechazo y condena.

Para finalizar, hay que decir que una de las tareas pendientes del feminismo anti-pornografía es contribuir a la creación de un espacio de igualdad en libertad para las mujeres. Ese espacio es clave para la adquisición de poder y autoridad lingüística en la definición de quienes somos, qué hacemos y qué queremos como individuos y como sujetos de derechos.

Bibliografía

- AUSTIN, JOHN LANGSHAW (1975 [1962]). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon.
- BENNETT, DRAKE (2005). What happened with anti-porn feminists? *Boston.com News*, marzo 6, última edición.
- BRIDGES, ANA; WOSNITZER, ROBERT; SCHARRER, ERICA; SUN, CHYNG, Y LIBERMAN, RACHAEL (2010). Aggression and sexual behavior in best-selling pornography videos: A content analysis update. *Violence against Women*, 16(10): 1065–1085.
- DWORKIN, RONALD (1991). Two concepts of liberty. En Edna Ullmann-Margalit y Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A celebration*. Londres: Hogarth Press.
- EATON, ANN (2007). A sensible anti-porn feminism. *Ethics*, 117, 674–715.
- Elva, Thordis, y Stranger, Thomas (2017). Our story of rape and reconciliation. Ted Talks. Recuperado de https://www.ted.com/talks/thordis_elva_tom_stranger_our_story_of_rape_and_reconciliation/transcript?language=en#t-852015 (Consulta: 1 de julio, 2017).
- ELWAKIL, AMIRA (2017). Rapists should not be given platform at Southbank Centre's 2017 Women of the World Festival. *Change.org*. Recuperado de https://www.change.org/p/rapist-should-not-be-given-platform-at-southbank-centre-s-2017-wow-festival?recruiter=52871603&utm_source=share_petition&utm_medium=facebook&utm_campaign=share_page&utm_term=des-xs-share_petition-no_msg (Consulta: 1 de julio, 2017).
- Estados Unidos Mexicanos. Código Penal Federal [en línea]. Disponible en: <http://mexico.justia.com/federales/codigos/codigo-penal-federal/libro-segundo/titulo-octavo/capitulo-ii/> [Consulta: 19 de julio de 2017].
- FINLAYSON, LORNA (2014). How to screw things with words. *Hypatia*, 29(4), 774–789.

- LANGTON, RAE (1993). Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy and Public Affairs*, 22(4), 293–330.
- LANGTON, RAE (2009). *Sexual solipsism: Philosophical essays on pornography and objectification*. Oxford: Oxford University Press.
- Lust, Erika, sitio web. <http://www.erikalust.com> (Consulta: 5 de agosto, 2015).
- MACKINNON, CATHARINE (1987). *Feminism unmodified*. Cambridge: Harvard University Press.
- McKINNON, CATHARINE (1993). *Only words*. Cambridge: Harvard University Press.
- MACKINNON, CATHARINE, Y DWORKIN, ANDREA (1988). *Pornography and civil rights. A new day for women's equality*. Mineápolis: Organising Against Pornography. A Resource Centre for Education and Action.
- MUSÉE D'ORSAY (2012). *L'origine du monde*. Recuperado de [http://www.musee-orsay.fr/index.php?id=851&L=1&tx_commentaire_pi1\[showUid\]=125&no_cache=1](http://www.musee-orsay.fr/index.php?id=851&L=1&tx_commentaire_pi1[showUid]=125&no_cache=1). (Consulta: 1 de julio, 2017).
- NUSSBAUM, MARTHA (1995). Objectification. *Philosophy and Public Affairs*, 24(4), 249–291.
- Oxford English Dictionary* (OED). (2017). Pornography. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pornography>
- PATEMAN, CAROLE (1988). *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press.

¿Apropiación indebida? Una exploración de los límites de la apropiación y la resignificación de palabras tenidas por discriminatorias

Nicolás Alvarado

Resumen

El presente ensayo busca explorar las coordenadas culturales, morales y políticas del ejercicio de apropiación y resignificación de palabras tenidas por discriminatorias hacia grupos sociales vulnerados. Parte de ese punto para estudiar también su uso por parte de terceros que, ante la producción de nuevos significados para viejos significantes, las emplean en tanto nuevas categorías antropológicas, ajenas al discurso de odio y útiles al trabajo de análisis cultural. A partir de autores como Saussure (1916), Peirce, Butler (1997) y Kennedy (2002), busca hacer un análisis histórico tanto del comportamiento polisémico que observan ciertas palabras, observable a partir de un análisis diacrónico, como de esa estrategia de reapropiación del lenguaje por parte de los grupos vulnerados. También establece las coordenadas del debate jurídico, moral y político sobre el derecho a su uso por parte de actores *a priori* ajenos a esos grupos, y sobre la posibilidad de caracterizar éste como discurso de odio o no, a partir de trabajos teóricos sobre la construcción de la identidad como los

de Butler (1990) y Kosofsky Sedgwick (1990). Aborda también como caso de estudio en primera persona la polémica desatada por la publicación de un texto—“No me gusta Juanga (lo que le viene huango)” (Alvarado, 2016)— en que su propio autor ejerciera esa reapropiación de términos tenidos por discriminatorios, y las consecuencias de ésta tanto en términos institucionales como para el debate público. En suma, el ensayo plantea la pregunta de si deben existir palabras prohibidas, y de si deben serlo para todos o sólo para algunos, desde una perspectiva interdisciplinaria que pasa por la antropología cultural, la semiótica, el análisis literario y la teoría jurídica.

La palabra que hiera se convierte en un instrumento de resistencia en el redespliegue que destruye el territorio previo de su operación. Tal redespliegue supone pronunciar palabras sin autorización previa y poner en riesgo la seguridad de la vida lingüística, el sentido del propio sitio en el lenguaje y el que las propias palabras hagan lo que uno dice.

—Judith Butler, *Excitable Speech*

Malas pécoras

Así llamaban nuestros abuelos a quienes obran de mala fe: a quienes no se tocan el corazón para eludir sus responsabilidades y sus compromisos, para mentir, para traicionar. Aunque con menos frecuencia —no por resultar especialmente misántropos sino sencillamente porque la expresión cobró menos popularidad— podían decir de alguien que era *buena pécora*: persona de nobles sentimientos, elevados principios morales, sólido compromiso ciudadano. Si bien hoy es raro escuchar una u otra frase hecha —a no ser en boca de quienes vivían ya cuando estaban en

boga, que estimo será cuando menos la primera mitad del siglo XX–, lo que se antoja de plano imposible en nuestro tiempo es que alguien emplee la palabra *pécora* sin hacerla anteceder de un adjetivo. Nadie habla de pastorear *pécoras* o de contarlas. Y vaya que resultaría cuando menos contemplable por la mera razón de que el significado originario de *pécora* –del latín *pecus*, que se usa para decir exactamente lo mismo– es oveja.

Se trata, pues, de una metáfora de claras resonancias religiosas: si en el cristianismo –religión mayoritaria en el Occidente a cuya cultura pertenece la lengua española– la figura de Dios suele ser antropomorfizada en la del pastor que cuida a un rebaño, y si ese rebaño habrá de ser uno de ovejas (“Yo soy el buen pastor, y conozco mis ovejas y las mías me conocen” Juan 10:3), el habla popular habría tomado una palabra entonces vigente para referirse a ellas, la habría hecho sinónimo metonímico de persona y, con el uso, habría generado una expresión idiomática a partir de ella. Que *pécora* no sea vocablo corriente hoy derivaría también del uso: en las batallas de la lengua –ésas que son por definición peleas callejeras– oveja no mató a *pécora* pero sí que la exiló –como joya a alhaja, como excusado a retrete, como maleta a veliz– al museo de las minucias lingüísticas de la pre modernidad.

Digo que la exiló y no que la mató porque *pécora* –o, cuando menos, su raíz etimológica: *pecus*– vive. Vive, por ejemplo, de manera ostensible en la palabra *pecuario*, aquella que significa “perteneciente o relativo al ganado”. De *pecuario* a *pecuniario* hay sólo un paso... o, si se quiere, una sílaba: la que hace derivar el término de la palabra *pecunio*, que –lo dice el DRAE– es alteración (callejera, huelga decir) de *peculio* y que refiere al dinero y los bienes propios de una persona. *Peculio* (malhabido) es lo que encontramos en *peculado*, término jurídico para designar el hurto de caudales del erario. Pero también en *peculiar*. No llame esto al lector a sorpresa pues *ganado* y *peculio* tienen idéntico significado: posesiones que no han sido heredadas sino que derivan del lucro (de la ganancia). Gana el ganadero buen dinero con sus actividades *pecuarias*, obtiene de ellas un *peculio* que –perdónese me la necesaria tautología– le es *peculiar*. Que, en el

origen, no significa otra cosa que “objeto de su propiedad”, es decir propio. Sistema diacrónico, la lengua ofrece a las palabras la posibilidad de acumular significados y, por un proceso de eliminación que transcurre a lo largo del tiempo, también de mutar a la luz de esos significados, conservando algunos y haciendo otros obsoletos. Si peculiares podían ser los bueyes de mi compadre en el siglo XVIII –es decir suyos y de nadie más–, ¿por qué no podrían también su nariz aguileña o su talante dicharachero o su agilidad asombrosa o su deplorable capacidad para la envidia –los suyos y los de nadie más, es decir los que se erigen en rasgos distintivos, ya físicos, ya psíquicos– ser peculiares? Súmense esas características tan peculiares (“tan de él”) y, con el correr de los años (o de los siglos, que tantas mutaciones del lenguaje traen), la gente terminará por decir de mi hipotético compadre que es una persona peculiar.¹

¹ Peculiar, de hecho, es ejemplo pertinentísimo de una palabra que está en trance de mudar de significado. El diccionario de la autoridad regulatoria de la lengua española –es decir el de la Real Academia– le concede una única definición –“Propio o privativo de cada persona o cosa”– que es la directamente derivada de su origen etimológico en la palabra peculio. Una consulta a un diccionario de uso del español, sin embargo –en este caso el de María Moliner–, nos enfrentará a una situación distinta: si bien la primera acepción que recoge Moliner es una variante del fraseo del DRAE (“Propio y característico de la cosa que se trata”) añade una segunda, no recogida por la autoridad –“Especial, diferente de lo corriente u ordinario”– y ejemplifica ese uso (“Tiene un sentido del humor muy peculiar”). El español es una de las lenguas que se rige por una autoridad central, lo mismo que el francés (la Académie Française, que es el modelo de la Real Academia), el hebreo (la Academia de la Lengua Hebrea) o el italiano (la Accademia della Crusca, que es la más antigua). No es el caso, sin embargo, de lenguas como el inglés, que carecen de autoridad regulatoria central y cuyos diccionarios de referencia (el Chambers, el Collins, el Oxford, el Merriam-Webster) son todos de uso y, como el María Moliner (o, en francés, el Larousse o el Robert por oposición al *Dictionnaire de l'Académie Française*), se asumen dinámicos e históricos, es decir que van recogiendo los nuevos usos de las palabras e identificando los obsoletos como arcaísmos. El *Shorter Oxford English Dictionary*, por ejemplo, da como primera acepción del inglés *peculiar* –equivalente en todo al español– “*Distinguished in nature or character, particular, special*” (es decir algo muy cercano a la segunda definición del Moliner) y sólo como segunda “*That exclusively belongs or pertains to or is characteristic of an individual person or thing, or group of persons or things*” –es decir una versión am-

Cuestión de tiempo

Es éste un texto inserto en el campo de la semiótica, particularmente en la rama que le diera origen, que es la lingüística, y de manera aún más precisa en los postulados del que es tenido por teórico fundacional de ambas, Ferdinand de Saussure. En su Curso de lingüística general, corpus teórico fundacional de esta disciplina, el suizo distingue el lenguaje –una facultad común a todos los individuos, “a caballo entre varios dominios, a la vez física, psicológica y psíquica”– y la lengua, que sería “una parte determinada” de éste, “a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el corpus social para permitir el ejercicio de esa facultad entre los individuos” (Saussure, 1916: 25). Siendo uno y humano y universal el lenguaje, lenguas habría muchas (español, francés, japonés, serbocroata, zapoteco) y serían constructos culturales, cosas adquiridas y convencionales: “[La lengua e]s la parte social del lenguaje, exterior al individuo, quien no puede crearla ni modificarla por sí solo; no existe sino en virtud de una suerte de contrato celebrado entre los miembros de la comunidad”. (Saussure, 1916: 31). Serían también las lenguas sistemas hechos de signos interdependientes que, en su forma verbal – porque también las hay no verbales, como la de señas–, equivalen

pliada de la definición del DRAE– antes de aclarar que, en la actualidad, sólo se dice de una calidad o de un rasgo, mientras que su aplicación a propiedades o posesiones es hoy arcaica. El Oxford, diccionario descriptivo e histórico –es decir que ordena las acepciones de la más actual a la más obsoleta–, recoge pues ya lo que el Moliner apenas comienza a hacer y lo que el DRAE todavía no hace, diferencias entre una cultura que concibe los diccionarios como herramienta descriptiva (es decir que recoge las mutaciones de la lengua) y una en que el paradigma cultural de los diccionarios es prescriptivo (es decir que propugna por un presunto uso “correcto” –y estático en el tiempo– o, puesto en términos que en lo personal me resultan odiosos, que “limpia, fija y da esplendor”). (Si me resultan odiosos es porque una lengua limpia y fija –y lo argumentaré en el siguiente apartado– no tiene otro esplendor que el de los aparejos mortuorios: una lengua vive en la calle –en las bocas de sus hablantes– y, creo, se ensucia y se mueve como todo el que va por la calle.)

a las palabras, “combinación del concepto y la imagen acústica” producida por el habla (Saussure, 1916: 99): para expresar lo que entiendo por árbol (el concepto) recorro a una imagen acústica (la palabra árbol, que es un signo, interdependiente de otros pues es modificado por aquellos que le yuxtapongo: no es lo mismo el árbol del tule que un árbol genealógico o que el árbol de levas de un motor. En el proceso lingüístico del signo, Saussure llama a la imagen acústica (la palabra árbol) significante y a los conceptos que pueda contener (planta perenne de tronco leñoso y elevado, cuadro descriptivo de los parentescos, eje rotatorio mecanizado) significados, unidos por una relación de asociación que el autor califica de arbitraria pues no resulta sino de una convención. (“Así, la idea de “hermana” no está ligada por relación interna alguna con la serie de sonidos ε-r’-m-a-n-a que le sirve de significante; podría estar igualmente bien representada por cualquier otra.” Saussure, 1916: 100.)²

Sin embargo, como he ilustrado ya con el caso de las palabras derivadas del latín *pecus* –signo primigenio de esa relación de asociaciones significantes, convención semiológica originaria– y, especialmente, con el de *peculiar*, no es la relación significante / significado(s) una que podamos considerar como inmutable, a partir del hecho de que

[l]a lengua –y ésta consideración prima sobre toda otra– es a cada momento asunto de todo mundo: extendida en una masa [*en una comunidad de hablantes*] y manipulada por ella, es cosa de la que todos los individuos [*pertenecientes a esa comunidad*] se sirven a lo

² La convención, además, cambia en cada cultura, como queda de manifiesto en el ejemplo de *hermana*, donde el significado “persona o animal que tiene en común con otra el mismo padre y la misma madre, o sólo uno de ellos” permanece inmutable en todas las culturas, pero el significante que la convención le asigna cambia de una a otra, como prueban no sólo el francés *soeur* y el español *hermana* sino, por ejemplo, el inglés *sister* o el alemán *Schwester* (que otra convención arbitraria propia de esa cultura quiere se escriba siempre con mayúscula por ser sustantivo).

largo de toda la jornada. En ese punto, no es posible establecer comparación alguna entre ella y otras instituciones. Las prescripciones de un código, los ritos de una religión, las señales marítimas, etc., no ocupan más que a un cierto número de individuos a la vez, y eso durante un tiempo limitado; de la lengua, por el contrario, participamos todos a cada instante, y es por ello que está sometida sin cesar a la influencia de todos. (Saussure, 1916: 107)

Saussure llama a este proceso “vida semiológica” y lo describe como acción de las fuerzas sociales sobre la lengua en función del tiempo. Esto hace que la lengua, sistema complejo, sea a un tiempo inmutable y mutable, sincrónica y diacrónica, donde “es sincrónico todo lo que se relaciona con [su] aspecto estático, diacrónico todo lo que se relaciona con sus evoluciones”. (Saussure, 1916: 117) Es decir que la idea absoluta y pura de la lengua española como constructo no existe a no ser en la diacronía. Sin embargo, sí que gobiernan leyes sincrónicas (una gramática dada, una sintaxis particular, un vocabulario específico) constructos temporales y mutables (perecederos en su uso corriente, pues), a los que podríamos identificar como “el latín clásico”, “el latín vulgar”, “el inglés moderno temprano” o aun “el español del Siglo de Oro” o “el español del siglo XXI”. No que pueda hablarse en el caso de esta regla, sin embargo, de *dura lex, sed lex* (al menos no con el correr del tiempo):

La ley sincrónica es general pero no es imperativa. Es impuesta sin duda a los individuos por la restricción a que obliga el uso colectivo [...] pero no contemplamos aquí una obligación relativa a los sujetos hablantes. Queremos decir que *en la lengua* ninguna fuerza garantiza el mantenimiento de la regularidad cuando reina sobre un punto cualquiera. Simple expresión de un orden existente, la ley sincrónica [de la lengua] constata un estado de las cosas; es de la misma naturaleza

que aquella que constataría que los árboles de un vergel están dispuestos de forma escalonada. Y el orden que define es precario, precisamente porque no es imperativo. (Saussure, 1916: 131)

Termino mi argumentación, siempre amparado por el mismo aparato teórico: si me he referido a las batallas de la lengua como pleitos callejeros es porque éstas se libran día a día no sólo en libros y simposios sino en tertulias y aulas, en comercios y oficinas, en la televisión y en Twitter. Es decir donde quiera que haya hablantes: “[T]odo lo que es diacrónico en la lengua no lo es más que por el habla. Es en el habla que se encuentra el germen de todos los cambios: cada uno de ellos es lanzado primero por un cierto número de individuos antes de entrar en el uso.” (Saussure, 1916: 138) Esos cambios, además, son de orden diverso: si algunos tocan a la fonética (como en *fecho* y *fermoso* que, con el tiempo, devendrían *hecho* y *hermoso*) y otros a la aglutinación que genera nuevas palabras a partir de otras (*rompevientos*, *cascanueces*), no son pocos los que alteran el significado de las palabras (de los significantes) por medio de un proceso que puede pasar por la adición de una nueva acepción que coexiste con la anterior hasta que una de las dos deviene forma (temporalmente) dominante —es el caso que ya hemos estudiado con “peculiar”— pero que también puede pasar por la obliteración de un significado en favor de otro. Para el DRAE, *bizarro* —del italiano *bizarro*, iracundo— significa, en su primera acepción, valiente, y en su segunda generoso, lucido, espléndido; cuando menos en México, la Academia —con su bien ganada fama de centralismo nacional a costas— parece estar atrasada de noticias, pues es bien sabido que hoy lo utilizamos como sinónimo de extravagante, acaso por influencia del francés *bizarre*³. Caso muy similar —aunque

³ La mutación de significado del francés *bizarre* es heredera de su intercambiabilidad con *brave*, palabra que significa valiente (como en el vocablo inglés de idéntica grafía) pero que también puede ser usada en sentido irónico a partir del término (encontrado ya en Molière) *bizarrierie*, cuya equivalencia a nuestro *valentonada* lo llevaría a devenir sinónimo de extravagancia. El caso, de

heredero de un barbarismo que deriva de una confusión propiciada por el contexto— es el de lívido, cuya mutación por una vez consigna ya el DRAE. Derivado del latín *lividus*, de idéntico significado, quería decir originalmente amoratado. Lívidos —en esa acepción, es decir morados— aparecen los muertos (y por causa de un proceso conocido, justamente como *livor mortis*) pero sólo hasta pasadas dos horas de su deceso. Su uso frecuente en el campo semántico de la muerte —y particularmente en contextos médicos o literarios—, combinado con la ignorancia popular sobre la fisiología y la ciencia forense, quiso que la mayoría de los hablantes del español (y también, por cierto, del inglés) identificaran el término con el “intensamente pálido” que no sólo recoge ya la Real Academia sino que ha pasado a convertirse, para todo efecto práctico, en su acepción hegemónica.

Proceso parecido es el de algunos términos tenidos por discriminatorios. Me viene a la cabeza, a guisa de mero ejemplo, naco. O joto.

Aunque la naca se vista... de lamé

Como parte de una discusión sobre el carácter diacrónico del lenguaje y la noción de corrección política, muestro a los alumnos de mi clase de semiótica una fotografía tomada por la mexicana Daniela Rossell, extraída de su libro *Ricas y famosas* (2019) [Figura 1], controversial para mis coetáneos —nací en 1975— pero prácticamente desconocido para la generación *millennial* a que pertenecen quienes frecuentan mi clase. (Lo que es más, y como constataré a pregunta explícita, universalmente desconocido para los estudiantes de Cine y de Diseño Industrial que integraran en

hecho, es idéntico al del *valiente* del que deriva valentónada que, si bien sigue siendo equivalente a valeroso, también podía antiguamente aplicarse a cosas extraordinarias por fuertes, por eficaces, por buenas (“Le dio un valiente puñetazo”, “Valiente ciudad es Madrid”) y que hoy se conserva en exclamaciones y con sentido irónico, como bien apunta y ejemplifica Moliner (“¡Valiente amigo que te deja en la estacada cuando más le necesitas!”).



Figura 1. Daniela Rossell, extraída de su libro *Ricas y famosas* (2019)

el primer semestre de 2017 el grupo que me fuera asignado en Centro de Diseño, Cine y Televisión).

Es una toma cenital de una sala de estar amplia y lujosa al punto de la ostentación, decorada en un estilo históricamente ecléctico, más bien afrancesado⁴. En primer plano, y en la esqui-

⁴ Aclaración necesaria en aras de la transparencia: un par de semanas antes de impartir esa clase, estuve por primera —y hasta ahora única— vez en esa casa, en ocasión de la búsqueda de sede para un proyecto de teatro inmersivo que actualmente desarrollo como productor. Fue en esa oportunidad que conocí también a la mujer que aparece recostada en la imagen. La casa no cumplía con las características técnicas que requiere el proyecto escénico, por lo que no he tenido (ni creo tener) ocasión de volver a ella. Días después, al preparar mi clase y sin pensar en la casa, recordé el libro de Rossell, lo tomé de mi biblioteca personal —en la que reside desde el año mismo de su publicación— y lo hojeé en busca de una fotografía que me sirviera como material de enseñanza. Al toparme con ésta, reconocí la casa y a la mujer. No fue esto, sin embargo, lo que determinó su inclusión en mi clase (o en este trabajo) sino la lectura semiológica que de ella es posible hacer. No descarto, sin embargo, que el proceso que me llevara a volver a hojear el libro de Rossell después de años de no consultarlo haya sido criptomnésico (es decir el de un recuerdo inconsciente), asaz motivado por mi impresión reciente de la decoración de la casa, y de las maneras y el atavío de

na superior derecha de la imagen, una enorme araña de cristal, que pareciera la fuente primaria de iluminación. A su izquierda, aparecen dos mujeres: una permanece de pie en el tercio superior izquierdo de la fotografía. Su cabello recogido es negro, su piel morena, su complexión media y, por la ropa que lleva —el vestido blanco de manga corta acampanada y falda a media pierna, el delantal atado a la cintura y los zapatos blancos sin tacón pero con agujetas de un uniforme doméstico— pareciera dedicarse al trabajo del hogar, es de inferir que en la casa en que fue tomada la fotografía. A la derecha de ésta, recostada en un sillón capitonado con tapicería de brocado y sembrado de cojines —la mayoría de seda satinada, algunos de lamé dorado—, figura otra mujer, más joven. Su cabello es rubio y lo lleva suelto, su piel es blanca y su complexión también media. Lleva un vestido muy corto y entallado, también de lamé dorado, y va descalza. Aparece echada sobre los cojines, con un pie en el suelo y la otra pierna cruzada. Mientras su brazo izquierdo descansa sobre el respaldo del sillón, el derecho está doblado, de manera a colocar el dorso de la mano a la altura de la barbilla, como haciendo un marco para su rostro sin sonrisa, que mira directamente al objetivo, sin acusar conocimiento de la presencia de la otra mujer en la sala, que tampoco le dirige la mirada o siquiera el rostro, volteado como está hacia fuera de la imagen. Por la actitud corporal y el atavío de la mujer recostada, cualquier espectador puede inferirla la dueña de la casa.⁵

Es posible definir una imagen fotográfica como una cadena de signos interrelacionados —una cadena significativa, como lo es también una oración—, en el contexto de una lengua (que en este

la mujer a la que reconocí después en la fotografía, y quien es hija de la dueña.

⁵ Resultaría hipócrita, además, no reconocer que, más allá de sus posturas y atavíos, los rasgos faciales y el color de piel de las dos mujeres contribuyen a identificar a una como trabajadora doméstica (i.e. como “pobre”) y a la otra como propietaria de una casa lujosa (i.e. como “rica”), lo que no implica lectura discriminatoria sino reconocimiento de desigualdades sociales y códigos culturales imperantes en nuestro país a la fecha. Para muestra, lanzo al lector una provocación: imagine una fotografía en que las mismas mujeres intercambiaran posiciones, atuendos y posturas. Su presunta incongruencia sería indicativa de nuestra desigualdad social pero también síntoma de nuestro *Zeitgeist*.

caso es la cultura que le da origen: las imágenes de Ricas y famosas resultarían difíciles de descifrar para un rarámuri contemporáneo que nunca hubiera tenido contacto con el entorno urbano, o para un sumerio) y de un lenguaje (que es el de la fotografía, y que constituye también una facultad, aun si no una natural dado su origen tecnológico). En ese contexto, cabe concebir la interpretación de los elementos que la integran (de sus signos, que van del encuadre a la iluminación a los objetos que en ella aparecen y su disposición) a partir de la definición que hace otro de los teóricos tempranos de la semiótica, el estadounidense Charles Sanders Peirce, de acuerdo a la cual un signo es “[a]quello que determina a otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al que el mismo se refiere (su objeto) de la misma manera, lo que hace del interpretante a su vez un signo, y así ad infinitum”. (Peirce: Peirce on Signs, 1991: 239). Es en esa definición sucinta –aunque no sencilla– que aparece cifrado el proceso semiológico de acuerdo a la teoría peirciana. Queda ahora tratar de elucidarla: si el proceso cognitivo supone el contraste de la(s) cadena(s) significante(s) que nos son presentadas con referentes que ya poseemos⁶, todo proceso semiológico será por fuerza referencial y llevará por tanto implícito (y acaso inconsciente) un ejercicio reiterado de comparación. El agente de esa comparación sería el interpretante, y el acto de interpretación –que Peirce identifica como una representación mediante– el que inviste de significado el signo (o la suma interrelacionada de éstos, que es la cadena significante). Hermético como puede ser en su discurso teórico, Peirce resulta de una claridad meridiana a la hora de ejemplificar⁷:

⁶ Y, en efecto, es así ya en el proceso mismo de lectura de este texto que acomete el lector: en él están en juego las lecturas previas a ésta que ha hecho, su biografía personal y su eventual conocimiento del contexto en que se produce este trabajo (el libro que lo recoge, las instituciones que lo publican, el país y la época en que aparece, la identidad del autor, y aun la relación interna que guardan estos elementos): tales son los referentes con los que compara lo leído en la cadena significante que constituye el texto.

⁷ Y bien lo reconoce al manifestar que su noción de esta *representación mediante* “puede ser explicada por ejemplos mejor que por una definición”.

En este sentido, una palabra representa una cosa *ante la concepción en la mente del escucha*, un retrato representa a la persona para la que fue destinado *ante la concepción de reconocimiento*, una veleta representa la dirección del viento *ante la concepción de aquel que la comprende*, un abogado representa a su cliente *ante el juez y el jurado sobre los que influye* (Peirce, 1991: 28; *las cursivas, mías, designan al agente que en cada caso funge como interpretante*).

El ejercicio realizado en clase a partir de la fotografía de Daniela Rossell partía, pues, de mi propia construcción de su significado en tanto interpretante (de su representación ante mi contexto cultural y mi biografía personal, sobre la que abundaré más adelante) y buscaba explorar hasta qué punto la representación de mis alumnos coincidía con la mía o discrepaba de ella a fin de derivar en una discusión sobre el proceso semiológico (y lingüístico) y su carácter diacrónico. En mi lectura, la fotografía exhibe no sólo la disparidad social de ambos personajes retratados sino el carácter ofensivamente ostentoso y resueltamente poco solidario de la mujer recostada con respecto a la mujer de pie, y la incomodidad tensa y tácita de ésta ante la situación⁸, lo que (me) represento a partir de la decoración ahistórica y extravagante de la sala, de la profusión de objetos que contiene y de lo relumbrantes que son la mayoría de ellos –incluido el vestido de la mujer recostada–, de la indiferencia de la mujer de dorado ante la presencia de la de blanco, y de la postura (indolente) de una y (crispada, tanto como aparecen sus puños) de otra. Si bien puedo inferir –a partir del contexto que ofrece el libro, de lo que de su biografía personal sé y de entrevistas a ella que he leído– que la intención de la fotógrafa es construir una cadena significativa que

⁸ Aclaración importante: esto no constituye un juicio moral sobre las personas retratadas –cuya relación, además, desconozco, aun cuando haya conocido brevemente a una de ellas– sino una lectura de esta imagen en tanto ineludible constructo, idea desarrollada ampliamente por Susan Sontag en *Sobre la fotografía*.

produzca justo la representación que construye mi lectura, mi carácter de (mero) interpretante no hace de ello sino una especulación, verdad de Perogrullo ya que especulativa es siempre toda lectura con respecto a la intención del autor⁹.

Peirce postula que el hombre¹⁰ es un signo (“[E]l hecho de que todo pensamiento es un signo, tenido en conjunto con el hecho de que la vida es un tren de pensamiento, prueba que el hombre es un signo.” Peirce, 1991: 84). Y, en efecto, a partir de su agencia interpretante –que cuando menos en algo será distinta de la de todo otro individuo– es posible no sólo leer el signo que interpreta sino leer al individuo mismo –al “hombre”–, en tanto signo. Verbigracia mi propia representación de la fotografía de Rossell, que me condujo a una reflexión que derivó inexorablemente en el signo que se traduce por la palabra naca. Aquí otra vez entra en juego el interpretante: cualquier persona que, aun viviendo en un entorno urbano mexicano en el siglo XXI y hablando español, no hubiera estado atenta a los medios de comunicación y/o a las redes sociales no encontraría probablemente en ello gran cosa que leer. Quien sí caiga en ese supuesto, sin embargo, advertirá que, pocos meses antes de mi relectura de la fotografía en preparación de la clase, había sido yo objeto de un escándalo público (así como de la emisión de un protocolo de medidas cautelares emitido sin debido proceso, mediatizado, y después retirado con idéntica ausencia de sustento jurídico, por parte del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación de mi país). Dicho escándalo derivaba, en gran parte de mi uso de las palabras nacas y jotas –esto para referirme a las lentejuelas que acostumbraba vestir sobre el escenario el cantante popular mexicano Juan Gabriel– en un texto publicado como entrega de mi columna semanal Fuera de registro en el periódico Milenio Diario. Los términos, que usé con la intención de postular las

⁹ Es ésta, de hecho, una de las nociones clave del pensamiento posmoderno, de Barthes a Derrida a Eco.

¹⁰ Y es de suponer que la mujer también. No se condene a Peirce a un juicio sumario sin conocer su contexto: recuérdese que no vivía en tiempos del lenguaje inclusivo.

coordinadas culturales de la estética de Juan Gabriel y no con la de hacer de él —o de cualesquiera otros— objeto de escarnio y menos de discriminación, fueron tomados ayunos del contexto de un texto que se pretendía, sobre todo, homenaje crítico y juguetón a su carácter de figura icónica (y autoescarnio socarrón por mi distancia con su obra y figura) y redundaron en una andanada de manifestaciones en redes sociales —a saber si sólo orgánicas o también producto de bots contratados— que condujeron a la cuando menos desatinada actuación —a saber, otra vez, con qué intención personal o política— de la Presidencia de CONAPRED, a la mediatización del affaire y a una serie de pérdidas profesionales graves y duelos personales. Tuvo el asunto todo, sin embargo, algunas consecuencias favorables: muchas muestras de solidaridad privada y muchas voces prestigiadas alzadas en mi defensa pública pero también una serie de procesos de reflexión, uno de los cuales es, en efecto, de orden semiológico y puede traducirse en las ideas exploradas en este texto y particularmente en mi interés en pensar las mutaciones diacrónicas del lenguaje. Para explicarlo, comenzaré por citar una de las formulaciones contenidas en una de las 12 quejas interpuestas contra mi persona ante CONAPRED: “Además agregó la palabra “naco” sinónimo de “indio” denostando la calidad del cantante, no tanto por sus habilidades musicales sino por ser parecido o recordarle a los pobladores originarios de nuestro país...”¹¹.

Juan Gabriel no fue integrante de pueblo originario alguno: no era un indígena, ni cabría manera de identificarlo como tal por sus rasgos físicos, su lenguaje verbal, sus formas o su atavío. Fue —como yo, como tantos en México— un mestizo. Sin embargo, algo hubo que llevó al interpretante autor del fraseo previo, como a otros muchos, a asumir que al definir las lentejuelas bor-

¹¹ Este fraseo consta en el expediente CONAPRED/DGAQR/866/16/DQ/I/DF/Q866 que me fuera, en efecto, remitido, aunque sólo 12 días después del anuncio público de la emisión de unas medidas cautelares de las que nunca fui notificado, a no ser por los titulares que la Presidencia de CONAPRED buscó procurarles en los medios de comunicación.

dadas en sus trajes de escena como nacas pretendía yo establecer una comparación implícita con esos pueblos originarios, derogatoria para ambas instancias¹².

Quien piense que el hecho de asociar la fotografía de *Ricas y famosas* con la palabra *nacas*, y de poner a prueba las posibles lecturas de esa palabra al momento de mostrar la ya referida fotografía a mis alumnos de semiótica, me hace caer en el supuesto de erigirme en signo en el proceso semiológico y de ser leído como tal, de acuerdo a los postulados de Peirce, acertará: es claro que en mi agencia interpretante de la fotografía están cifrados a un tiempo 1) mi pregunta sobre la evolución diacrónica de la palabra *naco*; y 2) mi biografía personal. He aquí las dos preguntas que formulé en clase con respecto a la fotografía:

¿Podrían decir de alguna de las mujeres que aparecen retratadas en esta imagen que es *una naca*? De ser así, ¿de cuál lo dirían?

La respuesta fue unánime y afirmativa, y apuntó de manera igualmente unívoca al personaje recostado, mujer de tez blanca, rasgos europeos y vestimenta lujosa. Lo cual no significa necesariamente que el significado de *naco* haya mudado por completo (de hecho, de haber sido así nadie me hubiera reprochado su empleo, en un proceso que hubiera sido análogo al que se traduce en que ya nadie entienda peculiar como objeto de su propiedad o bizarro como valiente) sino sólo que se trata de uno que ha acumulado más de un significado, y que es objeto de un proceso diacrónico de mutación aún en curso. El hecho de que un grupo de mujeres y hombres que rondan los 20 años –es decir muy jóvenes– haya apostado implícitamente por el más nuevo y el

¹² Lo desencaminado de esa inferencia se ve reforzado, además, por el hecho de que las lentejuelas nada tienen de indígena ni de mexicano: su origen está en el sudeste asiático y conocerían su auge internacional en el vestido a partir de su puesta en boga en la Francia napoleónica. (Esto sin contar que quien realmente las popularizara en tanto ornamento de los trajes de escena masculinos sería el pianista estadounidense de origen italo-polaco Liberace, influencia definitoria en la puesta en la narrativa escénica de Juan Gabriel.)

que yo tenía en mente –es decir de una vulgaridad ostentosa e indolente– no constituye evidencia de la culminación (siempre potencialmente transitoria) del proceso sino sólo de una tendencia que, de no verse interpelada por la aparición de otro nuevo significado, podría completarlo pronto¹³.

El *Diccionario del español de México* publicado por El Colegio de México –que es un diccionario de uso y, como tal, descriptivo y no prescriptivo; tan así que en la entrada *lívido* no recoge ya la acepción originaria que consigna el DRAE en primer término sino que se limita a definir la palabra como aplicable a alguien “que es o está sumamente pálido”– refleja, de hecho, la actual polisemia de la palabra al ofrecer no una sino tres definiciones, ordenadas cronológicamente:

Naco adj y s (*Coloq y ofensivo*) **1** Que es indio o indígena de México. **2** Que es ignorante y torpe, que carece de educación: *un pinche tira naco*. **3** Que es de mal gusto o sin clase: “¡Qué blusa tan *naca!*”

La historia de la palabra *naco* resulta fascinante ya sólo por inexplorada. En sendos diccionarios de mexicanismos, tanto Francisco Santamaría como Guido Gómez de Silva dan como su posible etimología *totonaco*, de la que es contemplable fuera apócope. Su primera acepción, claramente discriminatoria, como sinónimo metonímico de indio –en el sentido de integrante de los pueblos originarios de México, no de natural de la India (que es menester recordar acepción primera y no derogatoria de esa palabra¹⁴)– sufriría, sin embargo, alrededor de los años 70 una primera mutación hacia la segunda definición que consigna el *Diccionario del español de México*, popularizada ésta por el per-

¹³ Este hallazgo empírico encuentra, además, su validación científica en un Estudio sociolingüístico de la palabra “naco” realizado por la investigadora de la UNAM Sandra Strikovsky en 2010, disponible en <https://es.scribd.com/document/15238873/Estudio-sociolingüístico-de-la-palabra-naco> .

¹⁴ Aunque ya no hegemónica en México, donde ha sido suplantada en gran medida por el barbarismo eufemístico *hindú*.

sonaje televisivo El Pirrurris, creado por el comediante mexicano Luis de Alba en 1978.

Parodia descarnada y desternillante del estereotipo entonces conocido como *júnior* o *hijo de papi* –el antecedente del actual mirrey: un heredero prepotente, narcisista y clasista–, El Pirrurris tildaba a todos a los que veía como socialmente inferiores de nacos, recogiendo y haciendo moneda corriente un primer fenómeno de mutación semántica del término: de forma derogatoria de designar a los descendientes de los pobladores originarios de México a expresión ofensiva para todo aquel que perteneciera a un estrato socioeconómico bajo, aun cuando no tuviera adscripción étnica indígena e incluso desenvolviéndose –como la mayoría de los personajes aludidos por El Pirrurris– en un entorno urbano.

El Pirrurris pondría la palabra naco, y su flamante significado, en el Zeitgeist del México de fines de los 70 y principios de los 80. Tanto así que ello daría lugar a una manifestación reivindicativa del término a manos de la banda de rock mexicana Botellita de Jerez que, en su canción “El Guacarock de la Malinche”, introduciría el verso que habría de devenir su consigna y su divisa: naco es chido¹⁵. Con ello, los músicos pretendían poner en valor la cultura de las clases bajas urbanas mexicanas en un ejercicio de apropiación lingüística, fenómeno que bien describe el jurista y escritor Randall Kennedy en su ensayo sobre una palabra inglesa si cabe más polémica que naco: *Nigger: the Strange Career of a Troublesome Word*:

Muchos negros hacen también con *nigger* lo que otros miembros de grupos marginalizados han hecho con insultos destinados a humillarlos. Han arrojado el insulto de vuelta a la cara de sus opresores. Han añadido un significado positivo a *nigger* de la misma manera

¹⁵ La frase, de hecho, daría título al álbum de 1987 en que fuera publicada la canción, así como a un documental biográfico dirigido por el también guitarrista de la banda, Sergio Arau, estrenado en 2010.

en que las mujeres, los gays, las lesbianas, los blancos pobres y los hijos nacidos fuera del matrimonio se han apropiado con actitud desafiante, y revalorado, palabras como *bitch*, *cunt*, *queer*, *dyke*, *redneck*, *cracker* y *bastard*. (Kennedy, 2002: 38)

Los integrantes de Botellita de Jerez –Sergio Arau, Armando Vega Gil y Francisco Barrios “El Mastuerzo”– tampoco son indígenas y ni siquiera pertenecen al proletariado urbano: son tres individuos nacidos en familias de clase media, uno de ellos –Arau– hijo de un hombre que, a su nacimiento en 1951, era ya una estrella del teatro de revista como parte de un afamado dúo de bailarines y que, al momento de la fundación de la banda de rock de su hijo en 1982, había hecho carrera como actor (incluso en Hollywood) y como uno de los directores más prestigiados del cine mexicano. Su difícil pertenencia al estereotipo del naco, sin embargo, no los invalidó en ese momento para reivindicar la palabra. Corrían tiempos menos proclives a la equidad pero también menos propensos a la histeria colectiva y el pánico moral.

Naco, sin embargo, habría de ser objeto de una tercera mutación de significado, en un proceso que describe la artista visual, curadora e investigadora en artes austriaca avecindada en México Nina Hoechtl:

Con el correr del tiempo [...], naco ha sufrido diversas transformaciones en su significado. Si bien el origen del término encuentra su raíz en los estereotipos raciales y la discriminación, la forma en que naco es usado hoy indica que supuestamente puede ser aplicado a cualquiera sin importar la raza, la etnicidad o la clase. (Hoechtl, 2013: 31)

Para dar cuerpo a esa definición, la autora se sirve líneas abajo de una breve cita del mexicano Claudio Lomnitz –“El *kitsch* de lo naco es considerado vulgar porque incorpora aspiraciones al progreso y a la cultura material de lo moderno de manera imper-

fecta y parcial” (Lomnitz, 1999: 23) – de la que yo abrevaré con mayor amplitud para mejor precisar ese nuevo uso de *naco*:

Por otra parte, vale la pena hacer notar que, al definir lo naco de esta nueva manera, la categoría cultural de lo naco ya no cabe ni se reduce a una clase o sector social como lo había sido antes: el *kitsch* de la modernización afecta a nuestras clases altas de manera notable – y me refiero no sólo a ejemplos sobresalientes de “naquez” monumental como puede ser El Partenón de Durazo–, pero el *kitsch* moderno de grandes sectores de nuestra burguesía está a la vista en la arquitectura doméstica de cualquier colonia residencial construida después de 1960. (Lomnitz, 1999: 23)

Esta razonablemente nueva definición de lo naco¹⁶ encuentra resonancia en una de las asociaciones que postula el cuestionario diseñado por la investigadora Sandra Strikovsky en un Estudio sociolingüístico de la palabra “naco”¹⁷ (“llamar la atención”) y que, en reforzamiento de la novedad de ese significado y su adopción por la capa más joven de la población, resultaría la elección mayoritaria –empatada con “irrespetuoso” pero muy por encima de “inculto e ignorante”– entre una muestra de 18 a 25 años en que no hubo un solo informante que asociara “mucho” lo naco con lo indígena o la piel morena¹⁸.

Acaso la anterior argumentación haya ayudado a demostrar que de los tres significados que hoy es posible identificar en

¹⁶ Y matizo con el “razonablemente” puesto que Lomnitz la recoge ya desde 1999, es decir 17 años antes de la publicación de mi texto sobre Juan Gabriel y 18 años antes de la de este ensayo.

¹⁷ *Op. cit.* N. 13.

¹⁸ De hecho, la asociación “indígena o piel morena” a naco obtiene un 0 por ciento de respuestas “mucho” en todos los grupos de edad; sin embargo, mientras un 83 por ciento responde “nada” ante esta asociación en el grupo de 18 a 25 (y un 64 por ciento en el de 26 a 44), la respuesta “nada” baja a 38 por ciento en el de 45 a 54.

el significante naco sólo dos son discriminatorios –el primero en términos étnicos y el segundo en términos de clase–, y que el tercero, que es el que parece estar en trance de hacerse hegemónico (y que es al que apelé yo en la frase de marras, lo que es fácil de deducir a partir del contexto que le brinda el texto¹⁹) no lo es... o al menos no explícita y conscientemente. Quien se refiere a alguien o a algo como naco (o como tonto o como ignorante) bien puede resultar ofensivo –así lo marca, como hemos visto ya, el Diccionario del español de México– y, en efecto, Lomnitz identifica en el uso del término un proceso de “distinción” que bien se ajusta al postulado que hace Pierre Bourdieu en su libro *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*, y que postula éste último –campo de referencia para la tercera definición de naco: “de mal gusto o sin clase”– como un sistema de asociaciones simbólicas al que recurrimos para tomar distancia de aquellos a los que consideramos de un rango social inferior al nuestro, tendiente a perpetuar y reproducir la estructura de clases.

Bourdieu explica ese proceso a partir de la metáfora de una carrera –“Todos los grupos que se encuentran comprometidos en la carrera, sea en el puesto que sea, no pueden conservar su posición, su singularidad, su rango, si no es a condición de correr para mantener la separación con los que les siguen inmediatamente y amenazar así en su diferencia a los que les preceden” (Bourdieu, 1998: 161)– y tal era la exacta lectura que hacía yo en aquel texto al advertir mi propio rechazo a los aparejos vestimentarios de Juan Gabriel –a sus lentejuelas, “por nacas”– y afirmar que encontraba en mi propio clasismo inconsciente “el origen de mi problema con Juan Gabriel (y digo mi problema porque es mío y no suyo, porque en vida o en muerte a Juanga le vengo huango)” y reconocer que “la pérdida es real y que es enteramente mía. Pero

¹⁹ Siempre y cuando se tenga el rigor moral e intelectual de leer el texto, disponible aún en http://www.milenio.com/firmas/nicolas_alvarado_fuera-deregistro1/Soy_uno_de_los_poquisimos_mexicanos_que_no_asumen_a_Juan_Gabriel_como_un_idolo_18_802299773.html.

condicionado como estoy por mi circunstancia, no puedo evitar reaccionar como reacciono”²⁰.

Donde CONAPRED leyó en un primer momento –porque luego se retractó, aun si de manera timorata– discriminación, no había, pues, sino anagnórisis culpígena

Con j de joto

Tal es el título de un capítulo del libro de mi autoría *Con M de México, un alfabeto delirante*, publicado en 2006 –es decir 10 años antes de que me atreviera yo a calificar de jotas las lentejuelas de los trajes de escena de Juan Gabriel– en el que exploro bajo la forma del ensayo literario la relación neurotizada de la cultura mexicana con la homosexualidad masculina, y cito a Carlos Monsiváis –quien tanto y tan bien escribiera sobre el tema desde una condición personal marginal tan explícita como podía serlo en su tiempo– para condenar el trato que la cultura mexicana –y en particular su vertiente machista– ha dado al

... homosexual concebido como joto, como afeminado y como travesti, como ridiculizable por inherentemente ridículo, como pecador que “en el mejor de los casos merece esa forma de perdón que es el choteo”.

¿De qué debe perdonar el macho al homosexual? De recordarle que también puede ser femenino, sensible, pasivo. De amenazarlo con una emasculación que se traduce siempre en pérdida de poder político, social, sexual. De cuestionar su esencia misma y, en el camino, erradicar su predominio. Mejor entonces neutralizarlo. Mejor llamarlo siempre jotito e imaginarlo siempre vestida. (Alvarado, 2006: 104)

Mi uso del término *joto* –y de su diminutivo aún más insultante *jotito*– en ese texto que es clara acusación del estigma que

²⁰ *Op. cit.* N. 19

constituye la condición homosexual en una sociedad machista como la nuestra se inscribe en el significado originario que con-
signa otra vez el *Diccionario del español de México*:

joto 1 s m (*Popular y Groser*) Hombre homosexual:
“Los *jotos* iban vestidos de pavo reales”, “*Joto* el que lle-
gue al último”.

El origen del término es incierto pero las hipótesis popula-
res apuntan a dos posibilidades: la costumbre de encerrar a los
homosexuales acusados de “faltas a la moral” en la crujía J de
la cárcel de Lecumberri en tiempos de su inauguración –y muy
poco antes del famoso “Baile de los 41” que constituye una de
las horas más negras de la homofobia mexicana– y una, acaso
más verosímil, que postula el escritor Sergio Téllez-Pon en un
artículo publicado en el suplemento *Confabulario* del periódico
El Universal:

En las cuartetitas de Vanegas Arroyo hay otra pista, tal
vez la más acertada, cuando dice: “Mírame, marchando
voy / con mi chacó a Yucatán, / por hallarme en un
convoy / bailando jota y cancán”. En este caso, “jota” se
refiere, como el cancán, a un baile, un típico baile espa-
ñol; o sea que según esas cuartetitas se les encontró bai-
lando uno y otro bailes, en ambos se agitan las manos
y se brinca mucho: de hecho, “jota” proviene del mozár-
rabe “sáwta”, salto, derivado a su vez del latín “saltare”:
saltar, brincar, bailar. También de ese baile proviene la
“sota” de la baraja española y por otra parte están los
derivados “xoto” o “choto” (justo como les dicen a los
gays en Puebla y Veracruz). (Téllez-Pon, 2013)²¹

²¹ Lo que estaría en sintonía con otra de las etimologías populares de *joto*,
entendido como homosexual, que encontraría su origen en la carta marcada
con la letra J y conocida *Jack* en la baraja inglesa, equivalente a la sota española,
y que habría dado origen a la acepción homofóbica del vocablo por ser la que
“va debajo” del Rey y la Reina.

Es a partir de ese uso derogatorio que es posible imaginar la construcción de la que el *Diccionario del español de México* da como segunda acepción de *joto* – “Miedoso, cobarde: ‘No seas *joto*’–”, derivada de la caracterización estereotípica y artera del homosexual como persona poco valerosa a partir de su presunta feminización, carambola de tres bandas que, en su origen, logra denostar no sólo a los hombres homosexuales sino a las mujeres a partir de un retrato metonímico y reduccionista que querría a unos y a otros intrínsecamente timoratos.

Sin embargo, y como bien ha sucedido en otros casos que ejemplifica Kennedy en un pasaje ya citado, *joto* ha sido también objeto de un fenómeno de apropiación por parte del grupo al que pretendía originalmente vulnerar, que habría incorporado a su propio léxico la palabra “con actitud desafiante, y [la habría] revalorado”. Ello queda claro no sólo en la afirmación en primera persona del propio Téllez-Pon (“Los gays también usamos ‘jota’, que es la feminización de lo ya feminizado”) y en la cita del escritor Enrique Serna de la que se sirve para ampliar su definición del *joteo* asociado (“El *joteo* contrarresta la exageración histriónica de lo masculino, limpia nuestro léxico de asperezas y nos permite sostener, con el tejido sobre las rodillas, una verdadera y natural conversación de hombre a hombre.” Serna, 2012: 29) sino en un proceso descrito en el estudio sobre la(s) homosexualidad(es) masculina(s) *Sexo entre varones* del sociólogo y antropólogo Guillermo Núñez Noriega, quien alude a

... la dualidad de interpretación entre “puto” y “joto” porque mientras por un lado esas frases son pronunciadas peyorativamente para señalar al homosexual, los hombres gay, dentro de su entorno les retiran el sentido ofensivo, al utilizar dichas palabras entre ellos mismos, bajo tonalidades de broma, juego y burla. Ahí se distingue el carácter lúdico y resignificativo.

Resignificativo y, por tanto, emancipador, ya sólo en tanto subversivo del poder de una autoridad externa que condenaría al

receptor del epíteto a quedar fijo en una identidad disminuida, fenómeno abordado por Wendianne Alice Eller en su *Sociolingüística del español gay mexicano*:

En cuanto a las palabras que consideran más ofensivas [quienes se identifican como gays], mencionan puto y joto, aunque la mayoría explica que éstas se pueden utilizar con amigos de confianza cuando están jugando o burlándose, lo cual ayuda para eliminar su poder ofensivo. Un informante comentó: “sólo son insultos cuando tú los tomas como insultos; si te desprendes de ellos, el insulto pierde su valor, porque ya no te ofende”. (Eller, 2014: 38)

Esa estrategia de apropiación, sin embargo, no se da en el contexto aislado de aquello que puede ser entendido como la comunidad gay –comunidad cerrada cuyos límites, sin embargo, no pueden sino resultar porosos en una sociedad diversa e interrelacionada– sino que, al asumirse discurso performativo (es decir que hace en el acto mismo de pronunciarse, verbigracia que genera un nuevo significado para un significante dado²²), conduce a la recirculación de un término, ahora con un nuevo significado, en lo que Bourdieu llama el mercado, entendido como campo objetivo. Sólo así puede explicarse un significado adicional que ha venido adquiriendo en años recientes la palabra joto, ajeno por completo al campo semántico de lo sexual que, si bien todavía no recoge diccionario alguno, es reconocible en el habla popular y aparece descrito por el usuario que se hace llamar Dragonfly en un grupo de discusión de la plataforma Yahoo! Respuestas en su edición mexicana (<https://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070605070209AA3z5cR>):

Actualmente esa palabra no tiene que ver con homosexuales. Una jotería es como un gustito, un capricho,

²² Para una definición más amplia de los actos de discurso performativos véase Austin, 1975 y Butler, 1997.

por ejm. una compu que tiene más funciones de las que necesitas, pero te quieres dar el gusto. Es una jotería. O los celulares de hoy en día que tienen mil cositas más aparte de la función propia de comunicarte a algún lugar. Todas esas cositas son joterías. Son pequeñeces no necesarias, más bien como lujitos. Su significado no es peyorativo.

Así, una prenda de vestir, el diseño de un mueble o, como consigna el ejemplo, una función de un adminículo electrónico pueden estar –rara vez ser, en esta acepción– bien jotas, jotísimas o constituir una jotería sin que ello pase por la emisión de comentario alguno sobre la sexualidad de su propietario y menos aún, claro está, sobre la de un objeto inanimado²³. Que esta acepción no figure todavía en los diccionarios habla de su novedad pero también del proceso de resignificación que vive en nuestros días la palabra joto, término que hoy es a un tiempo insulto discriminatorio, categoría sexual, categoría estética gay y categoría estética no sexualizada. De que las mutaciones del lenguaje lo lleven a conservar el segundo, el tercero y/o el cuarto significado pero no el primero –que, de ser así, habrá sido obliterado por el fenómeno de apropiación– depende que pueda un día perder por completo su capacidad para hacer daño a quien lo recibe como, en ocasiones, a quien se atreve a pronunciarlo. Por lo pronto no queda, otra vez, más que acogerse a una lectura desprejuiciada y cuidadosa del discurso que le es contexto para determinar su intención.

²³ Acaso la posible equivalencia de esta acepción de *joto* sea con el inglés *fabulous*, de historia acaso igualmente polisémica: adjetivo utilizado para designar aquello que toca a la fábula (*fable*), es decir al relato alegórico cuyos protagonistas son animales antropomorfizados, a la manera de los de Esopo o los de La Fontaine, serviría después –al igual que el español *fabuloso*– como sinónimo de fantástico (con idéntica doble acepción de *imaginario* y de *excepcional*) para después entrar al léxico gay como término para designar al hombre homosexual particularmente vistoso o *flamboyant* y después mudar en categoría estética, ayuna ya de connotaciones sexuales.

La bomba: cómo desactivarla

Tres definiciones da el *Diccionario del español de México* de la palabra bomba: **1.** Arma que consiste en una envoltura, generalmente de hierro, llena de material explosivo y provista de un dispositivo que la hace estallar; **2.** Máquina que sirve para aspirar agua u otro fluido del sitio donde está y dirigirlo a otro. **3.** Copla que, particularmente en Yucatán, se recita interrumpiendo la música al grito de ¡bomba!. Viene bien el nombre metonímico a la cuarteta popular yucateca, de tono muy a menudo humorístico y siempre sorprendente en su último verso, que funciona como *punchline* o remate incongruente, y en el que el gracejo hasta entonces oculto hace, por así decirlo, explosión. Arma verbal explosiva, la bomba yucateca, sin embargo, no lo es sino a la manera de esas bombas de confeti que son detonadas en carnaval y cuyo resultado es festiva alegría, pletórica por inesperada.

No todas las bombas verbales, sin embargo, resultan tan felices. Afirma la jurista y activista estadounidense Mari Matsuda que, igual que las bombas, hay palabras que hieren –*Words that Wound* (1993) es, en efecto, el título de un libro del que es coautora–, y tiene razón. A la luz del carácter diacrónico y polisémico de las palabras, sin embargo, resulta difícil determinar cuándo y cómo se produce esa herida, como bien lo explica la filósofa también estadounidense Judith Butler:

Afirmar, por una parte, que el efecto ofensivo de esas palabras es puramente contextual, y que un cambio de contexto puede exacerbar o minimizar esa ofensividad, equivale a no hacerse cargo del poder que se dice ejercen tales palabras. Pretender, por otra parte, que algunas expresiones resultan siempre ofensivas, sin importar el contexto, que llevan a costas su contexto en formas de las que resulta demasiado difícil descargarlas, equivale a no postular una vía para comprender cómo es invocado y reescenificado el contexto al momento de pronunciarlas. (Butler, 1997: 13)

Butler, sin embargo, no sólo concede la posibilidad de apropiación de las palabras –“que el discurso puede ser ‘devuelto’ a su hablante en forma diferente, que puede ser citado en contra de sus propósitos originarios, y realizar [*perform*] una inversión de sus efectos”– sino que entiende este fenómeno como una “performatividad discursiva que se traduce no en una serie discrecional de actos discursivos sino en una cadena ritual de resignificaciones cuyo origen y cuyo fin serán por fuerza indeterminados e indeterminables” (Butler, 1997: 14) como corresponde, de hecho, a todo proceso semiológico que abre los signos a “la posibilidad de agencia” (Butler, 1997: 15). Así, el acto de resignificación no será “un suceso momentáneo sino un cierto nexo de horizontes temporales, la condensación de una iterabilidad que rebasa el momento que la ocasiona”. (Butler, 1997: 14).

En su libro *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Butler analiza varios casos de censura a términos que son tenidos por discurso de odio, y pugna no por su censura sino por su resignificación y recirculación argumentando que “mantener esos términos impronunciados e impronunciables puede también servir para fijarlos en el tiempo, preservando así su poder para hacer daño y coartando la posibilidad de una reconcepción que pudiera cambiar su contexto y su propósito” (Butler, 1997: 38). Este uso, sin embargo, no puede estar exento de polémica ya que esa (re)iteración del significante en aras de la transformación de su significado supone –acaso como en el psicoanálisis– reabrir una herida a fin, si no de curarla, sí de hacerla cicatrizar y poder vivir con ella:

En tanto actos, estas palabras se hacen fenomenales; devienen una suerte de despliegue lingüístico que no derrota sus significados degradantes sino que los reproduce en tanto texto público y, al reproducirlos, los despliega como términos reproducibles y resignificables. La posibilidad de descontextualizar y recontextualizar tales términos a través de actos públicos radicales de apropiación indebida constituye la base de

una esperanza irónica de que la relación convencional entre palabra y herida se haga tenue y pueda incluso romperse con el tiempo. (Butler, 1997: 100)

Apropiación indebida (o La bomba: quién puede desactivarla)

Misappropriation es la palabra que usa Butler en la cita anterior y que el diccionario traduce como malversación. Se trata, en efecto, de un término de origen jurídico que la autora recontextualiza y que yo elijo traducir por apropiación indebida ya sólo por ser este significado ampliable más allá del campo de los valores y los fondos que es propio de la malversación²⁴. Así lo he decidido, además, porque me permite plantear en términos muy claros la pregunta central de este texto: si las palabras son signos diacrónicos sujetos a la polisemia y a la mutación de significado, y si uno de esos procesos de resignificación deriva de su apropiación en contra de su significado injurioso anterior, ¿hay procesos de apropiación debidos y otros indebidos? O, puesto de otro modo, ¿puede cualquiera desactivar la bomba verbal o sólo aquel que es concebido originalmente como su víctima?

Es útil aquí referir el caso de la palabra *nigger*, acaso el más violento de los epítetos discriminatorios que tiene la lengua inglesa, que sin embargo ha sido objeto en las últimas décadas de una resignificación a manos de los propios negros estadounidenses, que han hecho de ella un vocativo cariñoso intrarracial y una bandera reivindicativa de la identidad en las letras de las canciones de hip hop y la cultura asociada a ella. He citado ya el estudio que el jurista e historiador Randall Kennedy –negro él mismo– le ha dedicado, y que se interroga sobre la eventualidad de que ésta llegue a perder un día su significado lacerante

²⁴ Que es el caso exacto de *misappropriation*, palabra que puede utilizarse en inglés referida no sólo a valores, fondos o propiedades sino al nombre, la imagen, la identidad o la propiedad intelectual.

a partir de esa estrategia. En el curso de un erudito ensayo histórico, Kennedy apela a ejemplos de la cultura popular en los que artistas blancos como John Lennon, Eminem o Quentin Tarantino han utilizado la palabra *nigger* con significados no racistas para mostrar que, en los procesos de resignificación de una palabra tenida por discriminatoria, si el contexto es conducente a su neutralización en tanto injuria, la identidad del hablante debería contar poco:

Nada hay de necesariamente malo en que una persona blanca diga *nigger*, como nada hay de necesariamente malo en que una persona negra lo pronuncie. Lo que debería importar es el contexto en que la palabra es pronunciada: los propósitos del hablante, sus efectos, sus alternativas. Condenar a los blancos que emplean *the N-word* sin importar el contexto no logra sino hacer de *nigger* un fetiche. (Kennedy, 2002: 41)

A partir de esta idea, el estudio de Kennedy trasciende su contexto originario —la expresión de racismo en la variante de la lengua inglesa que se habla en Estados Unidos— para regresar el lenguaje a su estatuto de facultad humana ante la cual todos deberíamos ser iguales sin importar nuestro origen:

La gran falla de estas teorías es que, de tomárselas en serio, arrojarían un paño protector sobre la cultura popular que probablemente beneficiaría a ciertos emprendedores minoritarios sólo en detrimento neto de la sociedad toda. La excelencia en la cultura, como la excelencia en todos los ámbitos, florece en un entorno abierto a la competencia —y eso incluye la competencia relacionada con la mejor forma de dramatizar *the N-word*. Así, en vez de acordonar áreas racialmente definidas de la cultura y permitir que sean cultivadas sólo por personas de la raza “correcta” deberíamos trabajar por ampliar el terreno común de la cultura estadouni-

dense, campo que está abierto a todo el que venga sin importar su origen. (Kennedy, 2002: 104)

Cierto es que, en esta cita, Kennedy se refiere a *the N-word*, a lo racial y a la cultura estadounidense. Quiero pensar, sin embargo, que la idea es aplicable a toda palabra, en todo contexto identitario, en toda cultura. Y que urge, de entrada, repensar los límites de la identidad: nieto de venezolano blanco, tuve sin embargo una bisabuela negra, cuyos rasgos étnicos perviven ostensiblemente en cuando menos uno de mis tíos pero acaso también, de manera no automáticamente identificable, en algunos míos. ¿Me hace eso afroamericano? No, porque nada de mi entorno cultural me ha llevado a identificarme como tal. ¿Me hace esa no asunción de una identidad negra un racista? Tampoco: asumo esa herencia genética de la misma manera en que asumo mi herencia genética británica —que también la tengo, y por la misma vertiente genealógica— no sólo sin avergonzarme ni enorgullecirme sino sin hacerla mía, otra vez por no haber formado parte sustantiva del proceso de mi construcción identitaria.

Si, como bien sostiene Lomnitz, “naco ya no cabe ni se reduce a una clase o sector social”, ¿puedo yo, que nací y vivo en un contexto de clase media alta urbana, escapar a lo naco? ¿No lo soy en algunos de mis gustos musicales, en algunos de mis aparejos vestimentarios o, si se quiere, en la oportunidad de la publicación de mi texto sobre Juan Gabriel apenas un par de días después de su fallecimiento y mientras buena parte del país dolía por él? Cierto es que no me identifico como miembro de la comunidad LGBTI, y concedo que hace 20 años que vivo en una relación de pareja heterosexual y monógama —y que me satisface tanto que contemplo seguir comprometido con ella—, pero ¿hace eso de mí un mero heterosexual? Prefiero pensar —amparado en un aparato teórico que va de Freud y Fliess a Butler pasando por el *Informe Kinsey*— que la identidad sexual no es cosa inmutable, sino que varía con el tiempo y con las circunstancias, pero más aún, con Eve Kosofsky Sedgwick, que hay toda una serie de considerandos, genitales y no, “que pueden diferenciar incluso a

personas de idénticos género, raza, nacionalidad, clase y ‘orientación sexual’, cada uno de los cuales, sin embargo, de ser tomados en cuenta como pura *diferencia*, retiene el potencial no asimilado de subvertir muchas de las formas de pensamiento disponibles sobre la sexualidad” (Kosofky Sedgwick, 1990: 25). Lo que es más, comparto con ella otra pregunta:

¿Cuál sería entonces una buena respuesta a las preguntas implícitas sobre la fuerte identificación grupal de alguien a través de fronteras políticamente cargadas, sean éstas de género, de clase, de raza, de sexualidad o de nación? Jamás podría ser una versión del “Pero todo mundo *debería* ser capaz de hacer esta identificación”. Quizás todo mundo debería, pero no todo mundo lo hace. (Kosofky Sedgwick, 1990: 60)

En todo caso yo no. Reivindico mi derecho a construir mi propia identidad, a ser un mestizo asaz negro, un burgués ora naco, un heterosexual a veces joto. Y a tratar de contribuir a desactivar toda bomba verbal –ya del discurso de odio, ya de la interpretación torpe y alevosa y cobarde de la Ley– que pretenda coartar nuestra libertad de autoconstituirmos todos en tanto sujetos, en tanto signos.

Bibliografía

- ALVARADO, Nicolás (2006). *Con M de México, un alfabeto delirante*. México: Norma.
- ALVARADO, Nicolás (2016). “No me gusta Juanga (lo que le viene huango)”. *Milenio Diario*. 30 de agosto.
- AUSTIN, John Langshaw (1975). *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Abingdon-on-Thames: Routledge.
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (2016). Expediente CONAPRED/DGAQR/866/16/DQ/I/DF/Q866. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- EL COLEGIO DE MÉXICO (2010). *Diccionario del español de México*. México: El Colegio de México.
- DRAGONFLY en “Me ayudan?? cuál es tu concepto o definición de la palabara [sic] «jotería?»” [en línea]. Disponible en <https://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070605070209AA3z5cR> [Consulta: 6 de agosto de 2017].
- ELLER, Wendianne Alice (2014). *Sociolingüística del español gay mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÓMEZ DE SILVA, Guido (2001). *Diccionario breve de mexicanismos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOECHTL, Nina (2013). *If Only For The Length Of A Lucha: Queer/ing, Mask/ing, Gender/ing and Gesture in Lucha Libre*. Londres: Goldmiths University of London.
- KENNEDY, Randall (2002). *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*. Nueva York: Vintage.
- KOSOFKY SEDGWICK, Eve (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- Librairie Larousse (1977). *Larousse de la langue française*. París: Librairie Larousse.

- LOMNITZ, Claudio (1999). *Modernidad indiana: 9 ensayos sobre Nación y mediación en México*. México: Planeta.
- MOLINER, María (2007). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- NÚÑEZ NORIEGA, Guillermo (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa / El Colegio de Sonora / PUEG – UNAM.
- OXFORD UNIVERSITY PRESS (2002). *Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- PEIRCE, Charles Sanders (1991). *Peirce on Signs: Writings on Semiotics by Charles Sanders Peirce*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.
- ROSSELL, Daniela (2002). *Ricas y famosas*. México: Turner.
- SANTAMARÍA, Francisco J. (1959). *Diccionario de mejicanismos*. México: Porrúa.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916). *Cours de linguistique générale*. Lausana: Payot.
- SERNA, Enrique (2012). *Las caricaturas me hacen llorar*. México: Terracota.
- STRIKOVSKY, Sandra (2010). *Estudio sociolingüístico de la palabra “naco”*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SONTAG, Susan (1977). *On Photopgraphy*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- TÉLLEZ-PON, Sergio (2013). “De maricón, puñal y otras joterías”. *Confabulario de El Universal*. 22 de junio.

Ni censura, ni derecho al insulto: a propósito del conflicto (aparente) entre libertad de expresión y no discriminación

Luis González Placencia

¿Puede un derecho argumentarse para limitar o menoscabar otro derecho? Desde algunas perspectivas, la respuesta ha sido sí.¹ De hecho, es ésta una tensión que cruza la historia misma de los derechos humanos y que la noción de *integralidad*, como principio en la materia, no ha logrado zanjar. Esa misma tensión ha obstaculizado el reconocimiento de los derechos sociales como equivalentes a las llamadas libertades fundamentales y, más o menos recientemente, también parece oponer a los derechos basados en la no discriminación, nuevamente el peso histórico de las libertades fundamentales, en especial, el de la libertad de expresión.

Para algunos, el reconocimiento de los derechos de las mujeres, de las personas indígenas, de los miembros de la comunidad SOGI (siglas en inglés de orientación sexual e identidad de género), forma parte de una “tendencia” que habría incluso rebasado los límites de los “derechos” de los hombres, de los blancos o de los heterosexuales y que, escudada en lo políticamente correcto, termina por limitar, digámoslo así, una especie de “derecho a no

¹ Véase por ejemplo Altero y Niembro (2013); también Pino (2009), o bien Moreso (2010). Asimismo es ésta la posición de Vázquez (2016).

ser políticamente correcto” y a expresar libremente lo que de estas identidades se opina.

El interés de este texto es el de poner esta cuestión a discusión y problematizar la idea de que los derechos entran en conflicto y que, por tanto, debe necesariamente elegirse al que tenga más peso moral, histórico o jurídico. Es mi interés demostrar que, cuando se plantea un aparente conflicto de derechos, en realidad lo que hay son situaciones mal problematizadas en las que se pretende invocar de modo ilegítimo un derecho para menoscabar otro que posee legitimidad. Para ello, recorro a un conjunto de ejemplos que han alimentado polémicas recientes en las que, aparentemente, derechos relacionados con la libertad de expresión entran en conflicto con derechos relacionados con la no discriminación.

Para encuadrar la discusión, planteo a modo de contexto las tensiones que en la actual sociedad neoliberal aparecen entre libertad e igualdad y que denotan las que presumiblemente existirían entre libertad de expresión y no discriminación.² Planteo este contexto como un problema que requiere de Estado; pero de uno centrado en una idea tal de los derechos que éstos sirvan en efecto para armonizar las expectativas de protección de la dignidad humana. Por ello, presento enseguida un conjunto de premisas que extraigo del constitucionalismo garantista de Luigi Ferrajoli y que son, en mi opinión, una guía metodológica para disolver aparentes conflictos de derechos. No pretendo abordar una discusión que tanto en la filosofía del derecho como en la teoría jurídica está abierta entre principialismo y garantismo, que requiere sin duda de mayores credenciales (*cfr.* Ferrajoli, 2012; Ferrajoli y Ruiz Manero, 2014; Mora Sifuentes, 2016); mi interés se agota en presentar argumentos que funcionan para develar inequidades y abusos, donde se pretende el ejercicio legítimo de un derecho. Planteo entonces los casos, y de su análisis voy extrayendo elementos que, al reposicionar los derechos en aparente

² Un antecedente puede hallarse en Bobbio (1993). Véase también Fontaine (1986). Más recientemente este tema se ha recuperado de Foucault (2016).

contradicción al interior de los conflictos, develan qué derechos son los que en realidad están en juego y cómo es que no sólo no hay conflicto entre ellos, sino más bien límites que dibujan claramente su ámbito de aplicación, en una lógica de complementariedad. Finalmente, a manera de conclusión, ofrezco una reflexión del espectro de protección de varios derechos y libertades, de cara al derecho a la no discriminación, sobre los casos anteriormente planteados.

Contexto: la tensión neoliberal entre libertad e igualdad

Muy a pesar de las invocaciones que en las declaraciones francesa y norteamericana del siglo XVIII se hace de ella, lo cierto es que la igualdad no ha sido cómoda para el liberalismo. Aceptar la igualdad ante la ley es una cosa, pero plantear algo así como una igualdad sustantiva resulta una cuestión muy otra. De ello se percataron desde el segundo cuarto del siglo XX liberales como Von Hayek y Von Mises, para quienes el liberalismo igualitario y la socialdemocracia debían ser considerados dentro del mismo saco en el que se coloca el totalitarismo, el socialismo y el comunismo (*cf.* Foucault, 2016). Para ellos, la igualdad es un obstáculo para la libertad, por la simple razón de que un mercado libre no sólo se basa en la diferencia, sino que la produce (véase De Lagasnerie, 2015; Brown, 2016; Foucault, 2016).

En la primera década del siglo XXI, el paulatino establecimiento de una gubernamentalidad neoliberal ha marcado cambios muy importantes que han provocado desequilibrios en las relaciones que los discursos y prácticas emancipatorias del último cuarto de siglo pasado parecían haber equilibrado. A la sociedad de perspectivas, que comenzó a instalarse e incluso a formalizarse más o menos recientemente, comienza a oponérsele un mercado de personas que gravita en torno al valor de cada una de ellas como producto, lo que implica de algún modo que el componente colectivo que ha dado fuerza política a las identidades

emancipadas sea rebasado por un nuevo individualismo en el que la identidad es sólo un ingrediente del producto, un componente que, junto a otros atributos, lo encarece o lo abarata.

Hoy, el mercado parece beneficiarse de una suerte de conservadurismo que rechaza la inclusión de identidades históricamente vulneradas porque ello implica impuestos, intervencionismo del Estado, en suma, costos sociales que la lógica del libre mercado se niega a asumir. De modo especialmente notorio, arropados detrás de movimientos que reclaman recuperar un espacio supuestamente perdido para *la familia* —que así, en singular, debe entenderse como la familia burguesa convencional formada por padre, madre y progenie— estos clamores buscan el retorno de las mujeres a sus hogares, donde, lejos de la mal llamada ideología de género, puedan volver a ocuparse de la atención debida a los ancianos y los enfermos —incluidas las personas con discapacidad— así como del cuidado y la educación de hijas e hijos; lo que por otro lado es sospechosamente paralelo a las intenciones de demonizar las escuelas públicas, los servicios públicos dedicados al cuidado y a reducir o evitar los costos que suponen los ajustes razonables o el acceso universal para quienes viven cualquier tipo de discapacidad. Bajo este discurso se argumenta que algunos colectivos y su “ideología” han arrancado a los y las hijas de sus familias, las han vuelto en su contra y de sus valores. El retorno al individualismo es parte de esa mirada neoliberal que busca desestructurar los colectivos para contribuir mejor a la conformación de un nuevo sujeto que, responsable de sus éxitos o víctima de sus fracasos, debe aprender a arreglárselas en un mundo que no va a invertir ni para construirlo, ni para rescatarlo. Tiene sentido; después de todo, socializar costos y particularizar beneficios es la máxima que esta gubernamentalidad neoliberal está imponiendo a las sociedades actuales.

En este contexto, los derechos humanos sólo admiten ser reconocidos cuando no afectan esta máxima; los demás se irán transformando de acuerdo con otra máxima del orden neoliberal: lo que se puede vender, se puede comprar y, por tanto, no hay que otorgarlo, hay que venderlo. Así creo que se explica la degrada-

ción que actualmente presenciamos de los derechos sociales a su dimensión de servicios, cuya calidad depende de su asequibilidad, la que depende a su vez de su precio. Y así también, peligrosamente nos aproximamos a un momento en el que el valor de las personas depende no de su identidad o dignidad, sino de sus credenciales, de las etiquetas que puedan ostentar dentro de un mercado de competencias que terminará configurándonos a todas y todos, asimismo como mercancías.

Desde finales del siglo XIX y durante buena parte del XX, el problema de la igualdad se resolvió de un modo tan creativo como eficiente, mediante la construcción de un parámetro de normalidad que, basado en el conocimiento científico, volvió a las personas desiguales, mediante la construcción de conceptos como el de *anormalidad*, *desviación* o *vulnerabilidad*; ello hizo de la desigualdad un dato científico sobre el que se construyó toda una gramática que normalizó la discriminación y vulneró a quienes poseían identidades o vivían en situaciones apartadas de la media. El último cuarto del siglo pasado vio emerger estas identidades, las vio emanciparse y reivindicar su dignidad, desde la exigencia de cuotas y acciones afirmativas hasta la positivación de sus luchas en derechos.

Pero hoy, a la pretensión de las cuotas, las acciones afirmativas o los derechos, se les oponen criterios comerciales que segmentan a las personas en un mercado que las tiene disponibles casi para todo, en distintas calidades y precios. Michael Sandel (2013) ha documentado una importante lista de bienes que antes estaban sustraídos del mercado y que ahora se venden al mejor postor; entre ellos, un *stock* de personas que se ofrecen para hacer filas, donar tejidos u órganos, para probar tratamientos y, desde luego, también para el sexo. En la lógica neoliberal, si el único recurso que poseo es mi cuerpo, mi propiedad sobre él me autoriza usufructuarlo. Y aunque esto es mucho más notorio en el ámbito de la servidumbre que hoy da vida a la trata de personas con fines laborales y sexuales, también aplica a lo que, simbólicamente, el cuerpo representa como inversión: la cirugía estética o el culturismo físico, por un lado, y la educación formal, por el otro. Hoy

sabemos que la apariencia física, el fenotipo, es variable independiente en los procesos de contratación, y que la educación universitaria ha cedido el paso a otros criterios que son afines a la estratificación social pues en las escuelas de marca no se estudia, se socializa y se aprende a dirigir a los profesionales que, más que conocimientos, adquieren competencias en las universidades públicas. La libertad, entendida en términos llanos como libertad para vender y libertad para comprar, está sin duda en conflicto con la igualdad.

Por ello es que la discusión sobre un Estado que interviene a través de los derechos para evitar que la libre empresa produzca estas desigualdades no es cosa menor. Como es sabido, a diferencia del liberalismo del *laissez faire* que exigía un Estado retraído a su función de policía, el neoliberalismo reclama un Estado presente, mínimo pero presente y proactivo, que de policía ha pasado a gerente de las condiciones para el buen desarrollo del libre mercado. En sus expresiones más brutales, este Estado gerente se ha mantenido ahí para desplazar comunidades originarias a favor de megaproyectos industriales, comerciales y turísticos, así como para privatizar lo público. Y quizá en ese mismo sentido habría que leer su aquiescencia frente a la violencia comunitaria de género, la homofobia y el racismo.

De ahí que inclinarse por reconocer unos derechos y no otros, o aceptar que unos tienen más peso sobre otros, implica en los hechos colocarse en la línea de aceptar que hay diferencias sustantivas entre la libertad y la igualdad, lo que no solamente deja en indefensión a quienes son desiguales sino, de hecho, contribuye con la construcción de relaciones de dominio y de explotación de éstos últimos frente a quienes les han restado valor o de plano les han puesto precio.

Los casos que han alimentado las polémicas recientes a las que me refiero en este texto son sintomáticos de este contexto y, en sentido positivo, constituyen una oportunidad para profundizar la discusión y para establecer estándares en los que el discurso de los derechos se justifica como necesario porque funciona, no como censura, sino como límite a los poderes fácticos. Después

de todo, las opiniones también juegan en el mercado simbólico de las ideas y tienen una función constitutiva, por lo que no se las puede considerar inocuas; no puede admitirse que se emitan sin que el emisor se haga cargo, para bien o para mal, de sus consecuencias.

Encuadre teórico: las condiciones de armonía formal entre libertad e igualdad en el Estado constitucional de derecho(s)

Es mi convicción que un modelo de Estado que rinde tributo a los derechos debe tener límites claros respecto de otros horizontes normativos —como el derecho mismo— y desde luego con la moral, la ciencia, la tradición, etc. Reconozco ese modelo en lo que Ferrajoli ha denominado *Estado constitucional garantista*, basado en un conjunto de premisas que el autor ha explicado de modo extenso desde *Derecho y razón* (1995), y luego reiterado y aclarado a lo largo de toda su obra (2004, 2006, 2008, 2011) hasta *Principia iuris* (2014). Como él mismo ha sostenido, la configuración de su modelo jurídico de Estado tiene correspondencia también con un programa político que el propio Ferrajoli endereza contra las tendencias que observa en lo que, frente al mercado, ha ocurrido con el Estado italiano y que reconoce más ampliamente en sus discusiones respecto a la globalización. Como anuncié, de Ferrajoli extraigo un conjunto de argumentos que considero necesarios para construir mi posición frente al problema que más arriba he planteado y que expongo brevemente enseguida, primero para mostrar que la legitimidad del Estado constitucional radica en el carácter de los derechos como límites y, después, que la legitimidad de los derechos deviene de sus propios límites.

Los derechos fundamentales como límites y la legitimidad del Estado de derechos

Donde hay un poder, constituido o fáctico, hay potenciales víctimas y potenciales victimarios. Ello es así, básicamente, por dos razones: o bien porque se abusa de ese poder o bien porque no se lo ejerce debida o legítimamente. Que el potencial de victimización se realice depende entonces del uso indebido o ilegítimo de ese poder —ya sea por acción abusiva o por omisión del ejercicio debido— lo que entonces genera violencia. Una organización social que se preocupa por reducir la violencia hace necesario que quienes son potenciales víctimas tengan la expectativa de no serlo y quienes son potenciales victimarios reconozcan y respeten límites.

Formalmente hablando, un Estado constitucional como al que aspiran las naciones contemporáneas debería preocuparse por reducir la violencia y, por tanto, por propiciar la existencia de aquellas expectativas, de los correspondientes límites y de su respeto. En tanto que históricamente el Estado mismo ha sido una concentración de poder —y además una concentración de concentraciones de poder—, un Estado constitucional no se agota en el sometimiento de los poderes bajo su jurisdicción, sino que se auto somete, disciplina su propio poder, porque es de ahí de donde extrae su legitimidad para el sometimiento de otros poderes. Ello ocurre mediante el establecimiento del orden jurídico constitucional que, en tanto impuesto por el Estado incluso para sí mismo, es el que mayor formalidad representa y, por tanto, el que implica una exigencia de obediencia y respeto mayor, cuya inobservancia supone incluso sanciones que el propio Estado está obligado a imponer e imponerse. Otros órdenes normativos, como el ético o el moral, el socio-cultural, el económico o los llamados sistemas normativos internos —o de usos y costumbres— que también son fuente de poderes, sólo pueden convivir *dentro* del régimen constitucional y siempre que se sujeten a sus límites. En otras palabras, no pueden estar por encima del régimen constitucional porque entonces este último quedaría sometido a aquel que lo supera, sin legitimidad.

A las expectativas jurídicas de no ser víctima de un abuso de poderes positivadas en las constituciones las llamamos *derechos fundamentales*. Los límites jurídicos a esos poderes, cuando se trata de poderes establecidos se garantizan mediante el cumplimiento de obligaciones y, cuando se trata de poderes fácticos, sólo pueden ser establecidos mediante compromisos de no vulneración, que serán éticos, morales o sociales, según el tipo de orden normativo del que se trate.

En una formulación sencilla, este cuadro —derechos fundamentales, garantías, obligaciones y compromisos de no vulneración— da forma, en efecto, a un modelo de organización jurídica y política —el Estado constitucional de derecho(s)— que funciona como un sistema de pesos y contrapesos en el que se reconoce que las relaciones humanas son asimétricas y que están atravesadas por el ejercicio de poderes; pero reconoce además que, en nombre del valor que, al menos desde 1948 la comunidad internacional ha dado a la dignidad humana, esas asimetrías merecen ser compensadas y, desde luego, no incrementadas.

Una mirada a vuelo de pájaro a los derechos que hoy reconocemos como fundamentales en las constituciones contemporáneas deja ver con claridad su origen en relaciones asimétricas y su culminación como normas positivas de reivindicación. Así, las llamadas *libertades fundamentales* se construyeron como inmunidades de los ciudadanos burgueses frente al poder que para esta naciente clase social representaban los Estados absolutistas. Más tarde, los llamados *derechos sociales* se hicieron valer de cara al poder predatorio del capitalismo y del mercado, como garantía de inclusión social para el proletariado y las clases socialmente desplazadas a través del acceso a la educación, la salud y el trabajo decente. Hacia finales de siglo, vimos emerger otro conjunto de derechos nacidos del reconocimiento de identidades históricamente vulneradas, debido a su sexo, su edad, a su orientación sexual, su raza o su funcionalidad corporal, por otras identidades siempre consideradas biológica, psicológica o moralmente superiores. En todo caso, en esta historia es posible identificar denominadores comunes: 1) entidades que detentan poder (el

Estado, las clases dirigentes, las identidades que se consideran superiores); 2) relaciones asimétricas de dominio con 3) sujetos sometidos a esos poderes (la ciudadanía, las clases subalternas, las identidades vulneradas) y 4) bloques o conjuntos de derechos humanos asociados a esas relaciones entre quienes detentan poder y quienes están sujetos al mismo (libertades fundamentales, derechos sociales, derechos de solidaridad) que sirven a los fines de la deconstrucción de esas asimetrías y a la emancipación de los sujetos a ellas sometidos.

De ahí que se pueda afirmar, con fundamento en la historia misma de estas asimetrías, que donde hay un poder, constituido o fáctico, se necesita un derecho fundamental como límite y, en consecuencia, para que la expectativa que ese derecho representa tenga sentido, se requiere también del establecimiento de obligaciones y compromisos de no vulneración que puedan ser exigidos mediante garantías jurídicas. Es así que los derechos legitiman al Estado, al constituir los límites a los poderes, no para exterminarlos, sino para contenerlos, de un modo tal que todos tengan espacios de expresión de acuerdo con las reglas que estos mismos derechos son y, al mismo tiempo, para que ninguno prevalezca sobre los demás. Por ello la importancia de una esfera pública que, siendo de todas y de todos es al mismo tiempo de nadie, garantiza el espacio real y simbólico en el que, a través de los derechos, armonizan la multiplicidad de intereses, expresiones, creencias, identidades, posiciones morales y estilos de vida que dan forma a las sociedades contemporáneas.

Los límites de los derechos fundamentales y su propia legitimidad

Coincido con la definición de los derechos fundamentales como normas, universales, indisponibles, téticas y verticales que positivan expectativas de prestación o de no lesión adscritas a las personas por la Constitución. Asumo, por tanto, que de estas características se derivan, respectivamente, su jerarquía jurídica

frente a otras normas, su potencial de inclusión, la sustracción de sí mismas de los intereses privados o particularistas (la política, el mercado o las identidades vulnerantes) su incondicionalidad y su carácter obligatorio. De igual forma, creo que de esta estructura jurídica de los derechos es posible derivar una definición política de los mismos, que les otorga sentido como herramientas *políticas* de emancipación e igualación. Así, es posible derivar su potencial de emancipación en la medida en la que, al estar sustraídas de los intereses privados o particularistas, lo están también de los poderes que éstos representan, lo que de algún modo les otorga una posición de contra-poderes, que es correlativa de la libertad y que se afirma por su verticalidad. Enseguida, su potencial de inclusión y su condición de normas téticas permiten derivar asimismo su rasgo defensivo. Por una parte, su potencial de inclusión, que es correlativo de la igualdad, revela el compromiso con la identificación de las asimetrías de poder presentes en las relaciones sociales y, por otra parte, su incondicionalidad como normas téticas transforma ese compromiso en obligaciones de reducción o eliminación de esas asimetrías. En este sentido es que se puede afirmar que los derechos fundamentales poseen en su estructura un gen de libertad que se expresa en su potencial de emancipación y un gen de igualdad que lo hace en su potencial de inclusión. Así, derechos fundamentales sólo pueden serlo si, además de su estructura jurídica, son políticamente necesarios para liberar e igualar. En condiciones de normalidad democrática este proceso es infinito en la medida en la que los poderes fácticos producen desigualdad y los poderes constituidos les imponen derechos. Es en este punto donde libertad e igualdad armonizan: los derechos como libertades para producir igualdad: igualdad de agencia y representación como la conseguida por los derechos políticos y las libertades fundamentales, igualdad material como a la que aspiran los derechos sociales e igualdad de valor identitario como la que buscan los derechos de solidaridad o no discriminación. Desde esta perspectiva la libertad no es un derecho si se la invoca para producir desigualdad, como de facto ocurre con la libertad de mercado que está destinada a producir des-

igualdad; como tampoco la igualdad es un derecho si se la invoca para cancelar la libertad, como se ha pretendido en los regímenes totalitarios que, en el ideal de ser todas y todos iguales, deja sin sentido a los derechos.

En mi opinión, es de esta condición necesaria de donde extraen los derechos su legitimidad, de ahí es que pueden ser considerados como normas sustantivas a las que deben subordinarse otros órdenes normativos —como la moral, la religión o la cultura—, las políticas institucionales y las públicas, así como las prácticas sociales. Es por ello también que su aplicación debe ser obligatoria y no puede estar sujeta a condiciones o a interpretaciones que las vinculen con intereses privados o particularistas. Los derechos fundamentales son condición de equilibrio, si lo que se busca es, en efecto, la reducción de la violencia. Con esto queda claro que los derechos fundamentales siempre son para las víctimas, reales o potenciales, y nunca pueden ser invocados por quienes son sus victimarios, reales o potenciales. Es necesario invocarlos sólo cuando se requiere reducir o eliminar una asimetría y nunca para perpetuarla o incrementarla. Son legítimos sólo cuando se los utiliza como límite al poder, nunca para justificar el uso ilegítimo o indebido de este último.

Pero es también de esa necesidad de la que se deriva el límite de los derechos fundamentales, pues éstos dejan de serlo cuando no son necesarios: si el resultado del ejercicio de un derecho constituye un acto vulnerante de otros derechos, si implica la perpetuación o el incremento de la asimetría —o la producción de desigualdad—, si genera exclusión, en suma, si produce violencia, ello quiere decir que, en el momento mismo en el que comenzó a producirse ese resultado, se cruzó el límite del derecho. Se dejó de ejercer un derecho para entonces cometer, dependiendo del acto, una falta —cívica, moral, ética o social— una infracción o incluso un delito.

Análisis de casos: ¿existe el conflicto de derechos?

Llegados a este punto es necesario dilucidar si existe conflicto entre los derechos relacionados con la libertad de expresión y con la no discriminación. De entrada, diré que, invocando esta genética de los derechos, si se reconoce que, en su estructura, su potencial de emancipación y su potencial de inclusión son correlativos —de modo que uno pierde sentido sin el otro— y que esa correlación es condición necesaria, constitutiva del componente político de un derecho fundamental, no hay manera de establecer una jerarquía sustantiva entre los derechos: al mismo tiempo que expectativas jurídicas de no lesión o de prestación, los derechos fundamentales son también expectativas políticas de emancipación y de igualación, que responden a todas las situaciones en las que un poder, constituido o fáctico, es ejercido en exceso o indebida o ilegítimamente. Para decirlo de otro modo, todos los derechos fundamentales poseen el mismo valor de cambio, aunque su valor de uso depende de las circunstancias.

Por tanto, los derechos fundamentales no se invaden, no se estorban y no se oponen entre sí. En el momento en que invaden el ámbito de otro derecho dejan de serlo para convertirse en transgresiones que constituyen faltas de respeto, faltas administrativas e incluso delitos. De ahí que, si es válido decir que los derechos se limitan frente a otros derechos, no puede aceptarse que se afirme que un derecho vence a otro, en una situación de conflicto o de competencia. Más bien, es posible que quien juzga una determinada situación confunda los derechos que aparentemente entran en conflicto y equivoque, por tanto, su apreciación.

Un primer ejemplo de esta situación lo constituye el caso del presidente de una institución pública de quien se filtró a los medios de comunicación una conversación telefónica privada en la que se mofó de uno de los interlocutores con quienes había tenido una reunión previa, aludiendo a su forma de hablar. La conversación la estaba teniendo con el Secretario Ejecutivo de ese órgano —lo que significa que ambos eran servidores públi-

cos— y el medio utilizado era asimismo un teléfono celular con cargo al erario público. Burlarse de otra persona por una característica constitutiva de su ser es una forma de discriminación; de eso no queda duda. La pregunta es si la prohibición de expresar comentarios discriminatorios alcanza a una conversación privada y, en su caso, si el carácter de servidor público que habla con otro servidor público a través de un medio público, torna la conversación privada en un asunto de interés público.

Sin duda, este caso no puede ser representativo de un conflicto de derechos porque el funcionario público en cuestión no estaba ejerciendo un derecho; desde luego no los derechos a la libertad de opinión o de expresión. No estaba opinando, se expresó de forma discriminatoria de una persona y eso está prohibido por la Constitución, que en el último párrafo del artículo primero se dirige a todas y todos los habitantes y transeúntes del país para proscribir la discriminación. Más aún, para el susodicho, en tanto que servidor público, esa prohibición es reforzada porque además está obligado por la misma Constitución a respetar, proteger, promover y garantizar los derechos humanos. Aunque él pudiera alegar el ejercicio de su derecho a opinar, en el momento en el que su opinión adquirió un contenido discriminatorio dejó de estar protegida por un derecho para convertirse en una falta.

Sin embargo, resulta que aquí entra en juego un tercer derecho: el derecho a la privacidad, que además se expresa en la inviolabilidad de las comunicaciones privadas.³ ¿Hay un conflicto entre este derecho y el derecho a no ser discriminado? Tampoco lo hay. El derecho a la privacidad es, por así decirlo, un derecho que en sentido positivo funciona como una libertad y en sentido negativo, como una inmunidad. Del sentido negativo me ocuparé más adelante, de modo que, por ahora, diré que el sentido positivo del derecho a la privacidad, como libertad, tiene razón de ser sólo si aceptamos que, salvo en el caso de la comisión de un delito o el daño objetivo a terceros, las y los ciudadanos estamos

³ Sobre el derecho a la privacidad, puede verse García Ricci (2013); sobre la inviolabilidad de comunicaciones privadas, véase la tesis 161334 (scjN, 2011: 221)

autorizados a expresar pensamientos e incluso realizar acciones que en lo público podrían estarnos proscritas, si lo hacemos en privado; y ello alcanza también a las y los servidores públicos.

El potencial emancipatorio de este derecho protege a las personas de formas de censura que pretendan eliminar o sancionar expresiones o actos que, aunque otros consideran inaceptables —e incluso uno mismo puede considerar inadmisibles cuando son realizados por otros o nosotros mismos en el ámbito público— pueden aceptarse mientras no causen una afectación a terceros. Gracias a este derecho a la privacidad podemos tener vida privada y, en su seno, expresar lo que visceralmente pensamos de las y los demás, proferir malas palabras e insultos, drogarnos, tener prácticas sexuales de todo tipo, entre muchos otros comportamientos que no tendríamos en público o que no aceptaríamos fácilmente que otros tuvieran públicamente. En buena medida se trata de actos que no son racionales, sino que responden a emociones, lo que significa que no necesariamente o sólo en menor medida son filtrados por la razón. El derecho a la privacidad implica un espacio de inmunidad en el que podemos ser quienes somos, sin estar obligados a pensar antes de hablar o de hacer.

Es claro que este derecho aplica también a situaciones, expresiones y comportamientos colectivos, siempre que ocurran en el círculo de lo que es privado. Una conversación telefónica es un buen ejemplo, así como una charla con amigos o familiares; hoy podríamos incluir ahí también prácticas como el *sexting*, los clubes de *swingers* y en general todos aquellos casos que, como dije, no constituyen delitos o afectaciones a terceros.

Por otra parte, su potencial de inclusión implica que nadie puede ser objeto de excepciones, razón por la cual, a menos que haya elementos fundados para que un juez autorice la intervención de una comunicación, nadie —y eso incluye a las y los servidores públicos— puede ser molestado en su vida privada, o ser intervenido en sus comunicaciones personales. Hacerlo, de hecho, constituye un delito. La vida de las y los servidores públicos está plagada de límites en la esfera pública, por lo que este

derecho a la privacidad es el que les permite ser iguales a las y los demás en el ámbito íntimo.

Finalmente, podría haber quien argumente que el uso de un teléfono que se paga con recursos públicos vuelve público un asunto privado y que entonces el derecho a la privacidad no puede ser invocado. En mi opinión, no puede perderse de vista que la publicidad de la conversación en cuestión es producto de un delito, lo que anula este argumento; pero suponiendo sin conceder que alguien considerara que el uso de ese teléfono, pagado con recursos públicos, constituye una falta sancionable, entonces habría que justificar la sanción por el mal uso de un recurso público, sin considerar los contenidos de la conversación, pues el hecho de sancionar lo primero no autoriza de ningún modo lo segundo.

En suma, no hay conflicto de derechos porque el único derecho en juego en este caso es el derecho a la privacidad y, de forma más precisa, el derecho a la inviolabilidad de las comunicaciones, garantizados ambos por el artículo 16 constitucional. Como he dicho, el servidor público invocado en esta situación no estaba ejerciendo un derecho, ciertamente estaba discriminando a alguien, pero no hacerlo públicamente le exime de la prohibición, no porque tenga derecho a discriminar, sino porque su derecho a la privacidad le permite, si ello no produce perjuicios a terceros ni constituye un delito, ser emocional. El límite al derecho a no ser discriminado lo pone el derecho a la privacidad. No es que este último pese más que el primero, sino que, en una situación que no es pública, el derecho a no ser discriminado simplemente no tiene valor de uso, porque, a menos que se viole el derecho a la privacidad, el agravio a un tercero nunca ocurrirá.

Un segundo caso tiene que ver con la renuncia obligada del director de la televisión pública de la Universidad Nacional Autónoma de México (TV UNAM), quien expresó en un periódico comercial para el que escribe, como periodista y comunicador que es, comentarios clasistas sobre una figura de culto popular, fallecida el día anterior a la publicación de su nota. Como era de esperarse, su posición generó una gran cantidad de críticas de los *fans* de la desaparecida estrella, aludiendo a que su rol como

director de la emisora de la principal universidad pública del país le exigía guardarse su opinión. El asunto llegó a tal grado que, en un hecho sin precedente, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) dictó medidas cautelares al periodista. La presión pública exigió su destitución y, frente a ella, él mismo decidió renunciar.

Éste es un caso en el que la censura social motivó una injustificada censura institucional y una innecesaria renuncia. En él, el periodista estaba ejerciendo el derecho a la libertad de expresión, como libertad de prensa. Aun cuando se trataba de un funcionario público, al divulgar su nota en un medio privado, estaba ejerciendo su profesión como periodista y no su función como director de TV UNAM. De hecho, hizo una narración de sí mismo, describió cómo se sentía frente al fenómeno que representaba aquel cantante popular y, aunque ciertamente sus comentarios eran clasistas, representan el tipo de opiniones que un periodista puede expresar, protegido por la libertad de prensa, sobre un personaje público. Lo más importante en este asunto es que en la misma nota estaba anunciando un homenaje que la televisión a su cargo haría, lo que muestra que sus propias opiniones no estaban interfiriendo con su función pública.

Esta última cuestión me parece muy importante porque puede aplicarse en este punto el equivalente que en el derecho penal se hace entre el derecho penal de acto y el derecho penal de autor, que significa que a las personas hay que juzgarlas por lo que hacen y no por lo que son. Ello nos permite distinguir entre la persona y la función; y avanzar con ello en una dirección que permite, a su vez, poner distancia entre la vida personal, el carácter o la moral de una persona en lo privado, y su desempeño como servidora pública. No es incongruente, como podría pensarse, en primer lugar, porque ello ha sido una consecuencia de la separación ilustrada entre derecho y moral, que en este caso implica que, si bien es cierto que a un servidor/a público/a debemos exigirle que sea una persona proba, también lo es que no hay base alguna para obligarle a ser una persona “decente”, “una buena persona” o nada que se le parezca en lo privado, siempre que esos

rasgos no influyan en su función pública. Así que, si como periodista podría cuestionársele haber sido clasista, como servidor público actuó correctamente.

En segundo lugar, si bien es cierto que el párrafo último del artículo primero de la Constitución, que es el que prohíbe la discriminación, se refiere a todas las personas, habitantes y transeúntes del país, también lo es que, aunque siempre será deseable que el ciento por ciento de ellas y ellos sean respetuosos de la diversidad y no discriminen, este ideal no puede ser más que una directriz de comportamiento que opera como una suerte de advertencia que, en función de otros derechos, admite grados de permisión. En línea de principio, lo cierto es que el último párrafo del artículo primero constitucional sólo puede aspirar a motivar compromisos de no vulneración que inhiban que una persona que habitualmente es clasista, racista o discrimina, lleve a cabo actos de esta naturaleza; pero, so pena de ser ella misma una forma de censura, la Constitución no puede prohibir un pensamiento clasista, racista o discriminatorio. Ello opera como un primer círculo de permisión que, por mor de la libertad de pensamiento, protege cualquier figuración, incluso si ésta implica, por ejemplo, pensar en cometer un delito. Enseguida, como lo demuestra el primero de los casos aquí presentados, el derecho a la privacidad permite incluso que algunos de esos pensamientos puedan ser expresados o ejecutados en lo privado, siempre que no impliquen un daño a terceros, lo que constituye un segundo círculo de permisión. Un tercer círculo de permisión se genera desde el derecho a la información, cuando el sujeto sobre quien se expresa una opinión es una persona pública, como es el caso de un político o un ídolo popular, cuya exposición al público, por efecto de la fama, la propaganda o la obligación de rendir cuentas, laxa el estándar de privacidad, en la medida en que es posible probar que sus vidas, sus propiedades y sus acciones son asuntos de interés público. Pues bien, sobre la libertad de pensamiento, el derecho a la privacidad y el derecho a la información, la libertad de prensa constituye un cuarto círculo permisivo, que autoriza la publicación libre de opiniones, en tanto no produzcan o repro-

duzcan discursos de odio, inciten a la violencia o constituyan un delito. Como puede verse, esta libertad se refuerza entonces si, además de tratarse de una opinión protegida por la libertad de prensa, ésta versa sobre un personaje público.

De hecho, el potencial emancipatorio del derecho a la libertad de prensa protege a las personas que la ejercen contra toda posible censura, sin más límite que su propia prudencia o bien, el que impone la aceptación o tolerancia de quien lee, mira o escucha sus opiniones. En otras palabras, este derecho implica que es sólo quien ejerce esta libertad quien puede ponerle límites, en el entendido de que, si el contenido de lo expresado no es aceptado por los interlocutores, éstos tienen la libertad correlativa de replicar o, en último caso, de ignorarle. Siempre se podrá cambiar el canal, la estación de radio o evitar el diario en el que un periodista expresa opiniones que no compartimos, y hoy todos los medios cuentan con mecanismos más o menos efectivos para que el público manifieste sus desacuerdos.

El potencial de igualación de este derecho le garantiza a quien lo ejerce no ser excluido de la posibilidad de opinar en condiciones de acceso igualitario a los medios de comunicación masiva, tal como lo haría cualquier otro periodista. Así como he planteado que este potencial de igualación, en el caso anterior, da a las personas servidoras públicas el derecho a ser iguales a las demás personas en la privacidad, así también considero que, en este caso, en el que está en juego la libertad de ejercer la profesión cuando ello es compatible con el cargo público que se ejerce, da a un servidor público que funge en su tiempo libre como periodista, los mismos derechos que tiene cualquier otro periodista en ejercicio privado de esa función. En un caso como el presente, dado que el periodista dispone de tiempo libre —las horas previas y posteriores a su jornada laboral, los fines de semana y las vacaciones— para escribir y publicar como lo ha hecho antes, lo hizo mientras y sigue haciéndolo después de haber ejercido como funcionario universitario, y que las fuentes de ingreso que obtiene por ambas labores son totalmente independientes —una es pública, la otra privada— no hay incompatibilidad ninguna

entre ambas funciones y, por tanto, tampoco hay razón alguna para suponer que, mientras no se demuestre un conflicto de interés, una persona funcionaria pública como quien protagoniza este ejemplo, este inhabilitada para ejercer su profesión, con todos los derechos con los que lo haría cualquiera otra persona profesional de su ramo.

En suma, tampoco aquí hubo conflicto de derechos, sino más bien censura; y una más elusiva y difícil de probar, pero indudablemente cierta, interferencia en la libertad del periodista para desempeñar el cargo público que había aceptado. La supuesta protección contra la discriminación, al traspasar el límite del derecho a la libertad de prensa, deja nuevamente de representar el ejercicio de un derecho y se revela, al contrario, como un acto vulnerante.

El tercer caso que quiero colocar es muy similar al anterior, aunque tiene consecuencias distintas. Se trata de las expresiones misóginas proferidas por un líder del movimiento estudiantil de 1968 en torno a la violación de la que fue objeto una joven en el estado de Veracruz. Lo hizo en su propio programa, transmitido a través de Radio UNAM. El caso generó otra fuerte polémica, en el centro de la cual, el programa fue cancelado y, en consecuencia, su titular, el líder estudiantil, fue cesado en su función como locutor de esa emisora. De forma desafiante, y ante las imputaciones públicas que se le hicieron, este último no sólo no intentó justificar sus dichos —que por lo demás quedaron grabados— sino que además los ratificó públicamente en varias ocasiones. Quizá por ello se habló incluso de separarlo también de las funciones que como docente desempeñaba en la Facultad de Economía de esa casa de estudios. Cabe señalar que el personaje de esta historia falleció a los pocos meses de este incidente.

¿Estaba el líder estudiantil ejerciendo su derecho a la libre expresión? ¿Podría decirse, incluso, que como en el caso anterior, se trataba de expresiones protegidas por la libertad de prensa? En primeros pensamientos la respuesta podría ser sí; sin embargo, la naturaleza del medio en el que estas declaraciones fueron hechas, la investidura de quien las realizó y el carácter privado

de la persona sobre la que se emite la opinión, condicionan la respuesta. Radio UNAM es un medio público que forma parte de una institución pública y, de hecho, la representa. Como tal, la UNAM y su emisora están sujetas al régimen constitucional que obliga a las y los servidores públicos a respetar, proteger, promover y garantizar los derechos humanos, lo que, en una interpretación armónica de los párrafos tercero y quinto del propio artículo primero constitucional, le prohíbe discriminar. Esta prohibición alcanza a quienes son responsables de las emisiones que se transmiten por la radio universitaria pues están ejerciendo un servicio público, y ello les convierte en sujetos de las obligaciones antedichas. En este caso, el líder universitario del que hablamos era el titular de la emisión y debió estar al tanto de estas restricciones. Aun si se pretendiera argumentar que no recibía un salario y que, por tanto, no era un servidor público, estaba ejerciendo una función pública y es eso lo que resulta relevante. Finalmente, a diferencia del caso anterior, en éste, la chica sobre la que se emitieron los comentarios misóginos no era una persona pública.

En sentido inverso al modo en que los derechos de las personas operan como círculos de permisión en el caso anterior, en el presente asunto son las obligaciones de las personas servidoras públicas las que constituyen círculos de restricción: en primer término, no puede haber censura cuando previamente el marco constitucional de derechos constituye una prohibición institucional de su violación y, en consecuencia, también de la discriminación. En otras palabras, las instituciones tienen constitucionalmente prohibido discriminar, lo que constituye un primer círculo de restricción. Enseguida, si bien es cierto que, quien siendo invitado y opina a través de un medio público está protegido por la libertad de expresión —lo que significa que callarle del modo que fuere, sí que constituiría un acto de censura, en la medida en la que la institución no puede hacerse cargo de las opiniones emitidas por quienes son invitados a sus eventos y emisiones— también lo es que, si como en el presente caso, quien opina representa a la institución, entonces la prohibición institucional se concreta, en un segundo círculo de restricción, en

quien ejerce una función pública. El titular de esa emisión, con sus declaraciones, transgredió ese marco constitucional y provocó que, institucionalmente, la UNAM lo hiciera. Cabe señalar que el mismo artículo primero constitucional exige a las autoridades que en el ámbito de sus competencias investiguen, sancionen y reparen los daños en casos de violaciones consumadas a los derechos humanos, por lo que esa institución universitaria hizo lo correcto al cancelar la emisión, como una forma de garantizar la no repetición de la violación y en separar de su planta de locutores a su titular, como una forma de sanción. Seguramente la evidencia pública de las expresiones y la ratificación que el propio autor hizo de las mismas fueron un factor para obviar la investigación. Lo anterior significa que estos actos institucionales de sanción y reparación no constituyen censura.

Finalmente, el carácter privado de la persona sobre la que se emitieron los comentarios misóginos implica un tercer círculo de restricción, pues al contrario de lo que sucede con los personajes públicos, meterse con la vida privada de las personas exige cuidados extremos para evitar incurrir en la vulneración de su dignidad o de su intimidad. Es en este punto donde emerge el sentido negativo del derecho a la privacidad, que funciona en este caso como una inmunidad que protege a las personas de los juicios de terceros sobre su forma de vida, su identidad, su sexualidad, su moralidad o religiosidad y, en general, sobre cualquier aspecto de su dignidad. En el caso de una institución pública, la obligación de no discriminar se refuerza, por lo que sus políticas institucionales y públicas, así como su trato a las personas, deben respetar, proteger, promover y garantizar su dignidad y nunca demeritarla; para una persona servidora pública esta obligación es entonces triple, pues la tiene como persona, como garante institucional y como funcionaria/o del Estado.

Como puede observarse, en este caso tampoco hay un conflicto de derechos pues los únicos derechos que había que proteger eran los correlativos a las obligaciones institucionales de Radio UNAM. Su locutor incumplió esas obligaciones y con sus expresiones simplemente no ejerció sus derechos, sino que violó

los de otra persona. Radio UNAM, por tanto, no cometió censura; cumplió con sus deberes constitucionales.

Hasta este punto es posible sistematizar, a partir de figuras de círculos concéntricos, permisiones y restricciones alrededor de la prohibición constitucional a la discriminación: hacia arriba, las permisiones operan en beneficio de la libertad de pensamiento, el derecho a la privacidad en sentido positivo, el derecho a la información y la libertad de prensa; hacia abajo, las restricciones hacen más estricta la obligación de no discriminación, a través de la prohibición institucional de discriminar, de las obligaciones de las y los servidores públicos frente a los derechos y del derecho a la privacidad como inmunidad. Con este esquema a la vista, es posible observar que ninguno de estos derechos fundamentales entra en conflicto con otro; de hecho, armonizan y se potencian a través del reconocimiento mutuo de los confines que existen entre ellos. Aquí radica, me parece, la integralidad de los derechos. En otras palabras, no es que un derecho pese o valga más que otro derecho, sino que cada uno cobra sentido en función de la situación y desde la perspectiva en la que *son necesarios*.

El último caso es, me parece, el más polémico. Se trata de una situación en la que un taxista gritó “guapa”, desde la ventana de su vehículo, a una mujer, tuitera y periodista con fama en las redes sociales, que transitaba por la calle. Ella se sintió agredida y, sabiendo que en la Ciudad de México los insultos constituyen faltas administrativas que se sancionan con multas o arrestos, lo denunció ante un agente policial que les remitió con un juez cívico. Este último impuso una multa al taxista quien, falto de recursos económicos, debió someterse a un arresto administrativo que lo llevó a dormir en una celda al menos una noche. También fue éste un caso polémico, que no estuvo exento de violencia. En principio, es necesario hacer notar el contexto subyacente al suceso, que hace de la Ciudad de México el espacio de mayor violencia comunitaria de género en el país. Este dato no es menor, pues implica que un número importante de mujeres viven, varias veces durante cada día, distintos tipos de violencia que van desde los llamados *piropos* hasta los tocamientos forzados

y la violación, tanto en las calles como en el transporte público. Enseguida, porque la reacción ante la denuncia por ella realizada fue interpretada como el abuso de un derecho. Se dijo que, por tratarse de una mujer famosa y empoderada, ella había abusado de un hombre pobre que sólo quiso halagarla. La virulencia en las redes se mantuvo durante semanas y provocó que muchas personas, hombres y mujeres, se metieran con la apariencia física de la denunciante o simplemente la consideraran una abusadora.

Como en este asunto hay un alto grado de subjetividad, no es posible conocer las intenciones reales de sus protagonistas, sin embargo, el caso da para formular varias hipótesis. La primera plantea una situación en la que un varón, de condición socioeconómica desaventajada, teniendo la intención de halagar a una mujer socialmente más aventajada y, de hecho, una persona pública, provoca en ella la percepción de haber sido insultada. Él, en efecto, tenía buenas intenciones y encontró propicia la ocasión para hacerla sentir bien, pues la consideró tan hermosa como para ser digna de un piropo; ciertamente, no le dijo malas palabras, sino aquella que encontró más sutil, más afín a la expresión estética que esa mujer le provocó y que en el peor de los casos consideró inocua. Ella, por su parte, se adhiere al grupo de personas que considera que un piropo es una intromisión no autorizada de los hombres en la privacidad de las mujeres, sin importar si éste es “decente” o francamente vulgar, por lo que se sintió invadida. Sin reparar en la condición socioeconómica de aquel hombre y, más bien, sólo por el hecho de ser hombre, quiso defenderse y buscó la protección de la autoridad porque, en el peor de los casos, lo consideró un insulto. La segunda hipótesis permite imaginar que él actuó de buena fe, en los términos antedichos, y ella no; digamos que ella vio la oportunidad de obtener notoriedad y de ejercer su influencia para, utilizando a la autoridad, probar el sistema y dar una lección a los hombres, a través de la persona del señor taxista quien, siendo socioeconómicamente más débil que ella, no tendría forma de evadir la sanción. Esta hipótesis supone entonces un uso vindicativo del poder socioeconómico de alguien que se arroga la representación

de las mujeres para someter a alguien menos aventajado, en el que vio la representación del conjunto de los varones; en el mejor de los casos, él y los demás hombres aprenderíamos la lección. La tercera plantearía que el taxista le dijo *guapa* porque quiso y pudo hacerlo; se sintió autorizado porque así se lo ha permitido siempre un contexto que, de algún modo, permite a los hombres abordar a las mujeres para someterlas al capricho de sus piropos, más aún si éstos no son vulgares. De hecho, probablemente ni siquiera es que lo hubiere considerado un abuso, sino un derecho, el derecho, digamos, que tienen los varones a expresar juicios sobre las mujeres sin su autorización, aunque ni siquiera las conozcan; en el mejor de los casos ellas, quieran o no, terminarán aceptándolo. Ella, como en la primera hipótesis, actúa porque, como antes se dijo, piensa exactamente lo opuesto. Una última hipótesis combinaría la actitud de él en la hipótesis tres —le dijo *guapa* porque quiso y pudo hacerlo— y la de ella en la hipótesis dos —ella hizo un uso vindicativo de su posición empoderada.

Estas hipótesis trazan dos continuos: uno en el que se mueve la actitud del varón, entre la inocuidad y la imposición; el otro en el que se mueve la actitud de ella, entre la defensa y la venganza. En el primer caso, el continuum representa un conjunto de posibilidades que caben entre “no pasa nada” y “te aguantas”. El segundo, representa un conjunto de respuestas que, frente a estos lances van desde: “sí pasa y no lo permito”, hasta “no sólo no me aguanto, sino que te lo revierto”. Desde luego, no puede perderse de vista que no es ella, sino él, quien, al producir el lance, inicia la interacción y queda expuesto a una respuesta por parte de ella, cuya naturaleza y magnitud sólo puede imaginar. Si, como he insistido, una premisa a considerar es que no es posible argumentar el ejercicio de un derecho para producir un daño, descarto la actitud que representa una acción de mala fe en el varón y me quedo sólo con la representada en la primera hipótesis. En el caso de ella, mantengo ambas actitudes bajo análisis y comienzo con la que supone una respuesta defensiva.

Supóngase entonces que él espera que, como se ha dicho, en el peor de los casos, no *deba* pasar nada. Esto implica que él ha-

bría presupuesto, que ella debió asumir, que el lance tuvo una buena intención y aceptar pasivamente que *guapa* es un halago. Pero al no haber certeza ninguna de que su presuposición sea cierta, él quedó a expensas de la forma en la que ella lo interpretó. Sin duda, él no podía, muy a pesar de sus buenas intenciones, imponerle a ella el significado de su lance, simple y llanamente porque eso no estaba, ni puede estarlo de ningún modo, empíricamente a su alcance. Por tanto, el asunto se tornó un juego intersubjetivo de probabilidades: o bien ella aceptaba el piropo, o bien lo rechazaba. Obvio es que, de haberlo aceptado, no habría habido problema ninguno; pero como lo rechazó, el tipo y la magnitud de su respuesta no podían haber sido anticipados por el señor taxista. Tal vez, a pesar de rechazar el piropo, en efecto no habría pasado nada, porque ella pudo haberse “aguantado”, pudo quedarse callada e irse con su molestia. O tal vez ella habría podido reaccionar insultándolo (una vez escuché a una mujer que frente a un piropo increpó al autor preguntándole sus razones para piropopearla, a lo que el individuo contestó algo así como: “te digo hermosa porque pienso que eres hermosa”; ella le reviró diciendo, “yo pienso que usted es un imbécil y no se lo digo públicamente”). Tal vez, de tenerlo a mano, lo habría abofeteado. En todos estos casos es posible asimismo que el taxista aceptara estas respuestas y hasta se vanagloriara de haberlas provocado —como los charros mexicanos de los filmes de mediados del siglo xx— o tal vez habría contra reaccionado y claramente agredido física o verbalmente a la joven tuitera. Lo que es obvio es que de todas esas posibilidades, y quizá otras que escapan a mi imaginación, lo que ella eligió fue recurrir a la autoridad para que, con base en la ley, ésta decidiera lo que correspondía hacer y él tuviera que someterse a una decisión que quedaba en manos de esta última, no de ella.

En todo caso, difícilmente me parece que pueda argumentarse, tampoco aquí, un conflicto de derechos. En esta ocasión no se trata de una opinión expresada en privado; tampoco es una expresión realizada sobre una persona pública, sino sobre una persona privada cuya identidad de género la ubica entre las his-

tóricamente vulneradas, aunque su identidad de clase la ubicara como una persona empoderada. El medio que sirvió para expresarla no fue un teléfono, ni una emisión de radio, ni un periódico, sino el espacio público. Quien profirió la opinión no fue un servidor público, tampoco un periodista, sino una persona privada cuya identidad de género se corresponde con una entre las históricamente vulnerantes, aunque su identidad de clase lo colocase como una persona desaventajada. De hecho, la expresión no fue por sí misma discriminatoria, aunque en la consideración hecha en esta hipótesis, ella la percibió como un insulto.

Creo que es en un caso como éste en el que se puede desarrollar esa directriz de comportamiento general a la que me referí anteriormente y que pienso se sigue de la también general prohibición contenida en el último párrafo del artículo primero de la Constitución, en la medida en la que ordena a todas y todos, habitantes y transeúntes del país, no discriminar y no vulnerar la dignidad de las personas. De hecho, es aquí donde se aprecia el potencial de la Constitución para generar, más que prohibiciones, compromisos de no vulneración. Así las cosas, de no ser aplicable ese último párrafo del artículo primero a un caso como éste, entonces habría que reconocer otro círculo de permisión que indicaría que cuando alguien profiere un juicio sobre otra persona con buenas intenciones tiene derecho a hacerlo, a pesar de que la otra persona no lo autorice, aunque para esta situación no hay un derecho que la respalde. De hecho, de ser así, a pesar de la buena intención de quien emite el juicio, el resultado para quien lo recibe es simplemente “te aguantas”, lo que desdibujaría la buena intención y colocaría a ese varón, por el resultado de su acción, en la hipótesis de quien actúa de mala fe.

Me parece evidente que obligar a alguien a recibir un juicio sobre su persona que no ha pedido —no importa si éste es decente, agradable, saludable o cualquier otro calificativo que lo signifique como “positivo”— no califica en ningún caso como el ejercicio de un derecho. Dicho en otras palabras, como se ha argumentado más arriba, resulta difícil justificar que alguien tenga que “aguantar” que otra persona ejercite un derecho a su costa.

Esto no constituye, por tanto, el ejercicio de un derecho, sino la comisión de una acción vulnerante, de una falta de respeto y, en ese sentido, de una violación del compromiso de no vulneración que exige la Constitución.

Visto así, considerar válido que se emitan opiniones “positivas” sobre otras personas sin su consentimiento, supone poner la carga de la significación en quienes las reciben como negativas. Ello genera, de hecho, una sutil discriminación que se hace visible cuando vemos que, proteger sólo a quienes sí aceptan que otros emitan juicios “positivos” sobre su persona, excluye de la protección institucional a quienes no los ven así. Por el contrario, un razonamiento que interprete la prohibición constitucional de discriminar y de no vulnerar la dignidad como una obligación general de respeto por las y los demás, puede perfectamente inscribirse en la línea de la directriz de comportamiento, necesariamente también general que ésta significa, en un sentido inclusivo, pues proteger a quienes no aceptan que otros emitan juicios “positivos” sobre su persona sin su consentimiento no desprotege a quienes sí los aceptan. A mayor abundamiento, creo que hay dos corolarios que se siguen además de esta aproximación: 1) si la prohibición de discriminación y de no vulneración de la dignidad sirve para proteger a quienes no admiten que se emitan juicios “positivos” sobre su persona sin su autorización, servirá también, por mayoría de razón, para el caso de los juicios consensualmente considerados como negativos, y 2) la exigencia de respeto se refuerza si, además, la persona activa pertenece a una identidad históricamente vulnerante y la pasiva, a una identidad históricamente vulnerada. Todas estas consecuencias son oportunidades para derivar compromisos de no vulneración en la línea de un comportamiento conforme con los valores garantistas de la Constitución.

De este modo se hace evidente que, al no haber estado ejerciendo el señor taxista un derecho, sino incumpliendo un compromiso de no vulneración, el único que debe protegerse es el derecho a una vida libre de violencia de la joven tuitera. De nuevo, no hay conflicto de derechos, ni derechos que pesen más unos

sobre otros, sino situaciones que exigen a la persona intérprete un esfuerzo por dilucidar qué es lo que está realmente en conflicto.

Discusión y reflexiones conclusivas

Los cuatro ejemplos presentados permiten dibujar el espectro de protección de varios derechos y libertades, de cara al derecho a la no discriminación. Hacia arriba, plantea situaciones a las que aplican los derechos a la privacidad en sentido positivo, a la libertad de prensa, el derecho a la información y el derecho a una vida libre de violencia, correlativo a la obligación de no discriminación y de no vulneración de la dignidad, en este caso, de las mujeres. Hacia abajo, situaciones en las que las obligaciones refuerzan la prohibición de no discriminar porque así se exige a las instituciones públicas, a las y los servidores públicos y por el derecho a la privacidad en sentido negativo o como inmunidad. Estos ejemplos, hipotéticos en su tratamiento en este texto, fueron reales y generaron consecuencias de distinta magnitud que vale la pena considerar. El Cuadro 1 (pág. 366) ofrece un resumen en el que esas consecuencias pueden ser observadas.

La primera cuestión que emerge se refiere al desdibujamiento del aparente conflicto entre los derechos asociados a la libertad de expresión y los asociados a lo no discriminación. Éste, me parece, no es un resultado menor, pues demuestra que un ejercicio de frónesis —que es lo que en este texto se ha intentado—, que sin mayor fundamento que la Constitución general de la república, ni mayor herramienta que la argumentación, funciona para problematizar estos casos como lo que en realidad son: situaciones en las que prevalece un derecho frente a acciones y agentes vulnerantes. Puede decirse que representan casos fáciles, pero tengo la impresión de que aun los casos difíciles son susceptibles de ser abordados como los que aquí he analizado, aunque ello no es materia de este texto. En suma, una primera conclusión importante arroja evidencia de que los problemas asociados con los presuntos conflictos de derechos son sólo aparentes y repre-

Cuadro 1. Resumen de casos

Caso	Persona activa	Persona pasiva	Tipo de comunicación	Medio de comunicación	Acción y agente vulnerantes	Derechos a proteger y titulares de los mismos	Consecuencias
1	Servidor/a público	Persona privada	Conversación telefónica privada	Teléfono público	Intervención de una comunicación privada filtrada anónimamente	Derecho a la privacidad, como libertad del servidor/a público	Ninguna, aunque con “costos políticos” para la persona activa
2	Servidor/a público ejerciendo funciones de periodista	Figura pública	Artículo de opinión	Periódico comercial	Censura social e institucional	Derecho a la libertad de prensa del periodista. Derecho a la información de las audiencias	Medidas cautelares y renuncia forzada de la persona activa
3	Docente universitario ejerciendo funciones públicas	Persona privada	Expresión en una emisión radiofónica	Radio pública	Comentarios misóginos a cargo del titular de la emisión	Derecho a la privacidad como inmundidad de una persona privada	Cancelación de la emisión a cargo de la persona activa y de su participación como locutor de la emisora
4	Varón taxista	Mujer tuitera	Grito	Inmediato en vía pública	Manifestación de un juicio sobre otra persona sin su autorización	Prohibición general de discriminación y no vulneración de la dignidad como directriz general de comportamiento debido	Arresto administrativo (conmutado)

sentan, en todo caso, problemas de aproximación —de método, es decir— a la hora de analizarlos y resolverlos.

La segunda cuestión que se evidencia en el Cuadro 1 es que las consecuencias derivadas de estos casos muestran un problema de certeza jurídica, de proporcionalidad y hasta de trascendencia de esas mismas consecuencias, que debería al menos alertarnos, de cara al contexto en el que estas situaciones se han presentado y seguirán presentándose en el futuro. Por una parte, llama la atención el peso que la presión social, manifestada a través de distintos medios, jugó detrás de los desenlaces en todos estos casos. En ausencia de certeza jurídica en las instituciones ocurrieron cosas que resultan altamente cuestionables: la confusión entre las personas y la naturaleza de sus actos, implicó para ellas sanciones injustificadas o desproporcionadas. En los tres primeros casos, la pretensión de que las personas servidoras públicas deben ser ellas mismas moralmente intachables produjo:

- a) En el primer caso, impunidad y, paradójicamente, una afectación en la integridad de la persona misma, del puesto que desempeña y de la institución que preside; en primer lugar, porque debiendo ser investigado el espionaje del que el servidor público fue víctima, la atención se desvió a un comentario privado que, al no ser de interés público, los medios no debieron haber divulgado.⁴ Enseguida, porque el costo político que ha tenido que asumir este servidor público equivale a haberlo revelado tal como es y no como debe ser, lo que ha afectado sin duda la integridad del puesto que ocupa y de la institución que preside. Justo debido a la ausencia del procedimiento jurídico que debió seguirse —que en este caso debió consistir en una investigación penal del espionaje— la sanción, que es de natu-

⁴ Entiendo que esto abre otra discusión cuyo análisis, anticipo, conducirá a la misma conclusión: nadie puede argumentar que ejerce un derecho a partir de la comisión de un delito.

- raleza política, se tornó desproporcionada y trascendente.⁵
- b) En el segundo caso, el efecto de la censura, tanto de la institucional como de la social, también fue desproporcionado y trascendente en la medida en la que motivó injustificadamente la renuncia de un periodista ante una institución que, debiendo respaldarlo, aceptó sin más su dimisión, lo que probablemente muestra su conformidad con la censura, su temor a la presión popular o, más seguramente, la debilidad para enfrentar institucionalmente su caso. Vale decir que, aunque el Conapred levantó las medidas cautelares que le impuso al periodista y la solicitud de que se disculpara por sus dichos, ello no disminuyó la trascendencia de este asunto, que se ha convertido en un mal precedente en materia de censura institucional a la libertad de prensa escrita.
- c) El tercer caso, que tuvo como protagonista de nuevo a la UNAM, generó consecuencias institucionales más medidas y proporcionales, pero, nuevamente, la reacción social terminó representando una suerte de linchamiento simbólico que puso en riesgo la permanencia del líder estudiantil como catedrático en la universidad nacional, ya sea porque así lo hubiesen determinado las instancias universitarias o porque, dada la presión, él mismo se hubiese visto obligado a renunciar; e incluso estaba comprometida su libertad si, como es tendencia, esa misma presión social hubiese terminado por influir el ánimo de la Fiscalía en la

⁵ Me permito una metáfora que puede explicar este último punto: lo importante no es que una persona servidora pública tenga esqueletos en su clóset, sino que ello no afecte la legitimidad de sus actos, no motive conflictos de interés o no implique la comisión de delitos; pero, de realizar actos ilegítimos, tener conflictos de interés o cometer delitos, esa persona servidora pública debe ser juzgada por estos actos y de ningún modo por los esqueletos que tenga en su clóset. Si no se sabe de esos esqueletos, la presunción de legitimidad opera en su favor; pero si derivado de un acto de espionaje, la prensa revela la existencia de esos esqueletos, será la presunción de ilegitimidad la que prevalezca. En una condición así, se afecta no sólo a la persona, sino también al puesto que desempeña y a la institución que preside.

admisión de la demanda alzada en su contra. La muerte reciente de este profesor, quien gozaba de reconocimiento por su rol como líder social del movimiento de estudiantes mexicanos de 1968, dio cuenta de que en su biografía pesa esa sanción social que al final le estigmatizó como misógino y discriminador. Y es que una consideración menos visceral sobre este caso debe reconocer que este hombre recibió su sanción, que es lo que públicamente interesa, por infringir las normas que estaba obligado a observar, y de ningún modo por ser misógino, egoísta, ignorante, necio o cualquiera otra característica que tuviera que ver con su persona.

Por su parte, el último de los casos, el del señor taxista, también muestra una confusión entre la persona y sus actos, aunque de otra manera. Su condición socioeconómica desaventajada y la aparente inocuidad de sus piropos terminaron por ocultar el hecho de que, nos guste o no, faltó al respeto a una mujer que tiene derecho a no ser molestada —ni con el pétalo de un rosa, como dice el razonamiento popular. Pero, de nuevo aquí, la impericia de un juzgador para lidiar con un caso que debió resolverse por conciliación, terminó con el señor taxista tras las rejas. Aunque en este caso el clamor social estuvo mayoritariamente con él, la virulencia de los ataques que recibió ella terminaron dándole la razón, porque son muestra de que la violencia comunitaria de género también se muestra en las redes sociales.

La tercera cuestión evidencia que ser objeto de censura no implica inmunidad frente a la posibilidad de ser discriminado, y viceversa, ser discriminado no evita que uno sea censurado. En sentido positivo, la lucha contra la censura no es incompatible con la lucha contra la discriminación como tampoco la lucha contra la discriminación lo es respecto de la lucha contra la censura. Los derechos asociados a la libertad y los relacionados con la igualdad no son oponibles, sino potenciales y complementarios, por lo que plantearlos en términos de conflicto terminan por vulnerarlos.

Para terminar, vale decir que estas conclusiones abren la discusión sobre qué tipo de garantías —de justicia penal, cotidiana o restaurativa— necesitamos instrumentar para lidiar con certeza, proporcionalidad e intrascendencia con situaciones como las que estos ejemplos representan; sobre si la institucionalidad con la que hoy contamos está preparada para instaurarlas y si las y los servidores públicos que laboran en esa institucionalidad están capacitados para operarlas. Pero, de modo más importante, dejan ver que es imperativo tomarse en serio la directriz de comportamiento que debemos derivar de la prohibición constitucional de discriminar, para la generación de compromisos de no vulneración que nos aproximen al respeto que deberíamos profesarnos unos a otros.

Si insistimos en banalizar el valor de la diversidad humana y en pensar que los derechos que la protegen, que no son otros que los que garantizan la igualdad, son de segunda clase frente al linaje de las libertades, más pronto que tarde la libertad de mercado terminará por hacer de nuestras diferencias un producto de anaquel, etiquetado según el mérito de nuestras calidades. Igualdad y libertad, por tanto, no son derechos que antagonicen; son, más bien, constitutivos de la genética de todos los derechos fundamentales.

Bibliografía

- ALTERO, MICAELA Y NIEMBRO, ROBERTO (2013). La cuestión democrática de la jerarquía de los derechos humanos. *Nexos. El juego de la Suprema Corte*, agosto 30. Recuperado de <http://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/?p=3057> (Consulta: 11 de agosto, 2017).
- BOBBIO, NORBERTO (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- BROWN, WENDY (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- DE LAGASNERIE, GEOFFROY (2015). *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERRAJOLI, LUIGI (1995). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.
- FERRAJOLI, LUIGI (2004). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- FERRAJOLI, LUIGI (2006). *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*. Madrid: Trotta.
- FERRAJOLI, LUIGI (2008). *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta.
- FERRAJOLI, LUIGI (2011). *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. 2 vols. Madrid: Trotta.
- FERRAJOLI, LUIGI (2012). Constitucionalismo principialista y constitucionalismo garantista. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 34, 15–53.
- FERRAJOLI, LUIGI (2014). *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*. Madrid: Trotta.
- FERRAJOLI, LUIGI, Y RUIZ MANERO, JUAN (2014). *Dos modelos de constitucionalismo. Una conversación*. Madrid: Trotta.
- FONTAINE, FRANCISCO JAVIER (1986). Libertad e igualdad. *Estudios Públicos*, 22, 219–229.
- FOUCAULT, MICHEL (2016). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- GARCÍA RICCI, DIEGO (2013). Artículo 16 constitucional. Derecho a la privacidad. En Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot, José Luis Caballero y Christian Steiner, *Derechos humanos en la Constitución. Comentarios de jurisprudencia constitucional e interamericana* (pp. 1045–1079). México: Suprema Corte de Justicia de la Nación / Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM / Konrad Adenauer Stiftung.
- MORA SIFUENTES, FRANCISCO M. (2016). Contra el neoconstitucionalismo y otros demonios. Entrevista a Juan Antonio García Amado. *Ciencia Jurídica*, 5(2), 259–276.
- MORESO, JOSÉ JUAN (2010). Conflictos entre derechos constitucionales y maneras de resolverlos. *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI(745), 821–832.
- PINO, GIORGIO (2009). Conflictos entre derechos fundamentales. Una crítica a Luigi Ferrajoli. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 32, 647–664.
- SANDEL, MICHAEL (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. Barcelona: Debate.
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN) (2011). Tesis 161334. 1ª. CLIII/2011. Primera Sala. Novena Época. *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*. Tomo xxxiv, agosto de 2011.
- VÁZQUEZ, RODOLFO (2016). *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Tecnológico Autónomo de México / Centro de Estudios de Actualización en Derecho.

La representación de la otredad en la ficción televisiva mexicana: entre la discriminación y la inhibición de los derechos ciudadanos

Darwin Franco Miguez y Guillermo Orozco Gómez

“¿Qué haces besando a la maldita lisiada?”, es la frase que la villana de la telenovela *María, la del barrio* (Televisa, 1995), Soraya Montenegro, utilizó cuando sorprendió a su pareja dándole un beso en la mejilla a una joven en silla de ruedas. Esta frase no sólo ejemplifica el uso de lenguaje discriminatorio dentro de la ficción televisiva mexicana sino que, además, se ha convertido en una expresión icónica que es utilizada en memes, GIFs e imágenes que se distribuyen en redes sociales digitales para realizar todo tipo de burlas alrededor de aquello que es considerado diferente e, incluso, inferior. “Marginal”, como llama el mismo personaje a todas aquellas personas que no pertenecen a su misma clase social

La ahora ya clásica escena de “la maldita lisiada” es uno de los contenidos virales con mayor duración dentro de internet acumulando en sitios como YouTube más de 100 millones de vistas que se centran tanto en el contenido original como en cientos de parodias que las y los usuarios han realizado a partir del material original transmitido hace ya 23 años. En esa escena también se podrían escuchar frases discriminatorias como: “Te voy a dar una paliza que no vas a olvidar en tu vida, ¡inválida del demonio!” y “A ti también te voy a dar lo tuyo, gata maldita”.

Lo anterior es sólo un ejemplo de cómo la ficción televisiva mexicana, específicamente las telenovelas, son y pueden convertirse en espacios de representación social clave para el entendimiento del otro, ya que éstas, a partir de factores como la *proximidad cultural* y las *formas simbólicas* que se ponen en juego en la estructuración de sus narrativas e historias, producen y reproducen estereotipos y estigmas que, devenidas siempre del marco social de referencia, contribuyen al afianzamiento de acciones discriminatorias contra ciertos grupos sociales a los cuales dentro de la ficción se les ha considerado marginales; por ejemplo, mujeres, indígenas, personas con discapacidad, pobres y todas aquellas personas con una preferencia sexual distinta a la que marcan las normas morales de la televisora que produce y distribuye los contenidos ficcionales.

De acuerdo con los informes que el Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva (Obitel) ha publicado de manera ininterrumpida desde 2007, la ficción televisiva es el producto de mayor consumo en la televisión abierta nacional, ocupando —por lo regular— los tres primeros lugares entre los diez programas más vistos anualmente (Vassallo y Orozco, 2017).

En 2016, por ejemplo, *La rosa de Guadalupe* de Televisa, fue el programa más visto en toda la televisión mexicana al obtener 20.48 puntos de *rating* y 39.09 de *share*,¹ lo cual significa que durante todo ese año 45 millones de televidentes mexicanos, por lo menos, vieron alguno de sus episodios (Orozco *et al.*, 2017). Este programa, cuyo eje narrativo gira alrededor de los milagros que es capaz de realizar la Virgen de Guadalupe, es desde hace cuatro años el programa más visto en México y es, a la par, uno de los productos ficcionales que más exporta Televisa.

La ficción televisiva, tomando en cuenta los anteriores argumentos, es relevante como objeto de estudio por ser el producto televisivo de mayor consumo y también porque la relación cultu-

¹ El *rating* mide el promedio de televidentes por emisión del programa; en tanto, el *share* indica el total de audiencia que se reparte entre las diferentes cadenas de televisión.

ral y simbólica que las audiencias construyen con y a través de ella funciona como un crisol de representaciones sociales mediáticas que constantemente se reconfiguran mostrando al televidente estereotipos, etiquetas y estigmas que pueden ser depositados en lo otro y los otros no sólo para nombrarlos sino también para significarlos como parte de un entorno social.

Si bien asumimos que la ficción es algo que no es real también consideramos que podría serlo, no porque la referencia en sí misma lo sea (el programa televisivo) sino porque el pacto que construye con su audiencia atribuye rasgos de verosimilitud que hacen creer que aquello que se ve sí podría ser verdadero en tanto que refleja parte de los valores y simbolismos que rodean la vida cotidiana de sus audiencias. Éstas —desde luego— siempre contarán con múltiples mediaciones para hacer frente a los mensajes que pueden devenir de la ficción.

La telenovela, un producto televisivo para pensar lo social

¿Puede la realidad ser mostrada en las telenovelas? Es una pregunta que transita no sólo las fronteras entre la realidad y la ficción sino también alrededor de las formas simbólicas en que la narración-realidad se conjuga para representar en la ficción algo que no es real pero que podría serlo.

Los límites entre la realidad y la ficción comienzan a ser trastocados por diversos géneros televisivos, desde aquellos que se presentan como *tele-realidad* (*reality shows* o *talk shows*), los que dicen trabajar “objetivamente” con la realidad y se apoyan de la ficción para volver emotivos sus mensajes (noticieros) hasta aquellos que se consideraban totalmente ficcionales (telenovelas o series) y que en años recientes han tomado como materia de referencia y significación tanto hechos como personajes de la vida real; por ejemplo, las recientes series sobre la vida de los cantantes Juan Gabriel (Tv Azteca, 2016), Joan Sebastián (Televisa, 2017) y Luis Miguel (Netflix, 2018), o el narcotraficante, Joaquín

el Chapo Guzmán (Netflix, 2017); sin embargo, “la televisión no reproduce la realidad, sino que produce realidades”, y muchas de estas realidades nada tienen que ver con la realidad misma (Orozco, 2001).

Para Buonanno (1999), especialista internacional de estudios de ficción, no se trata de radicalizar lo que es real, en términos objetivos, *versus* aquello que no lo es (ficción) o de suponer que cohabitamos diversas realidades, se trata de pensar cómo es que los medios modifican el imaginario social y, por tanto, las formas en las que concebimos la realidad. En su análisis de la ficción italiana, esta autora rastrea los componentes de realidad que se mezclan en la ficción para significar tanto el espacio ficcional como la vida cotidiana:

La ficción es real, en términos de que aquel realismo emocional y simbólico no restituye una imagen especuladora y fiel de la realidad factible, sino que abre el horizonte de las experiencias a esferas de elaboración, identificación y proyección fantástica que ya forman parte de la vida cotidiana y, que por eso mismo, son trozos significativos y activadores efectos de la realidad (Buonanno, 1999: 60).

Esta capacidad de contar la realidad, bajo diversos géneros y formatos, es mayoritariamente conducida por la televisión; ya que es a través de ella, como precisa Buonanno, que la realidad “no se representa ni se deforma sino se reescribe y se comenta” (1999: 62) y primordialmente, creemos, se narra.

En un mundo-imagen, en que importa tanto el estilo como la ideología y donde las construcciones de la “realidad” pasan más por las narrativas mediáticas, pareciera que la verosimilitud es un juego perdido en las subjetividades que nos ofrecen y ofertan los medios de comunicación; en específico, la televisión, que se erige como el medio principal en la producción social de sentido al generar una “cultura mediática” o simplemente un proceso de mediatización (Thompson, 1998).

Rincón (2006), especialista latinoamericano en estudios de televisión, precisa que la cultura mediática es “una red de significados colectivos de carácter público” que propone nuevos modos de significar la realidad al tratarse de una “máquina narrativa que socializa una variedad de relatos, visibiliza una gran diversidad de sujetos y extiende las escenas de sentido al intervenir simbólicamente en la sociedad” (Rincón, 2006: 19–20). Por ello, propone una nueva forma de ver, sentir, significar y simbolizar la televisión “desde dentro”, al interior de sus subjetividades y capacidades como ente generador de las nuevas formas narrativas de la imagen y, por ende, de la realidad. El análisis consiste en desentrañar la estructura de su narración y sus modos narrativos de significar la realidad.

La capacidad de la televisión de reproducir realidades, vía su verosimilitud y su “estar ahí”, puede ser abordada científicamente por sus facultades productoras y reproductoras de los textos mediáticos respecto a la realidad y al mundo real que los alberga y, también, por las relaciones que el espectador establece con el sistema social a través de la práctica del texto televisivo. Es decir, las simulaciones *in vitro* que presenta la televisión fluyen en dos vías: los textos que simulan la realidad y aquellos otros que simulan los procesos de narrativización que encuentran espacio en lo real (Eugeni, 2005: 79–80). En ese sentido, las telenovelas se circunscriben en la representatividad de lo real, no porque lo que aparezca en ellas lo sea, sino porque en su estructura narrativa y, principalmente, en su formato se encuentran grandes similitudes con la realidad de las personas que las miran.

Martín-Barbero (1998), en su Teoría de las Matrices Narrativas, precisa que los productos audiovisuales están constituidos por el entrecruzamiento de matrices narrativas que provienen del pasado y se hacen presentes en el producto ficcional. La materialización de las matrices se gesta en el formato televisivo, vía las características de la narración y la forma en cómo se construye el relato; y es la convergencia de éstas la que le da una singularidad especial a la telenovela al particularizarla. Tal es su particularidad que se han constituido esquemas y modelos específicos de pro-

ducción que caracterizan tanto a las matrices culturales como a los formatos industriales de cada país productor de telenovelas, tal y como establece Mazziotti (1996), especialista argentina en ficción televisiva.

La telenovela desde su género reposa en la promesa de una relación a un mundo, sea éste real o diegético —mundo construido en la ficción—, desde esta perspectiva se apuesta por la veracidad al recrear las condiciones para que la o el telespectador, hasta cierto punto, crea que lo que ve es o puede ser real.

La conjunción de estos elementos constituye las llamadas: *narrativas mediáticas*, que, como establece Rincón (2006), son simultáneamente dispositivos de producción y de análisis de la actuación de los medios de comunicación; ya que a través de éstos es posible comprender la gama de mensajes explícitos e implícitos con los que “los medios construyen el relato de nuestros días”. Estos mensajes contribuyen a extender nociones discriminatorias y de odio alrededor de aquellos grupos que, como pasa en la vida social, son también vulnerados y sobajados en las estructuras ficcionales.

La trama dramática creada, construida y modificada en la telenovela no sólo hace presentes problemas cotidianos sino que también los naturaliza, al igual que las mercancías, al imponer implícitamente patrones y formas de ver, de tal forma que en ellas [...] se excluye y se incluye a sujetos sociales, grupos, ideas, razas y se estereotipa, se legitima o deslegitima, se agranda o se minimizan personas, movimientos y perspectivas ideológicas o valores (Orozco, Hernández y Huizar, 2009: 28).

La narración sucede sólo en un sistema de reglas que es compartido entre la comunidad productora y sus audiencias; “estas reglas” son las que permiten que un relato sea seguido. En las telenovelas, por tanto, “no todo es viejo ni todo es nuevo” sino es una mezcla que le permite al género permanecer e innovar sin romper lo que Vassallo (2004), especialista brasileña en ficción,

llama *repertorio común*; es decir, aquellos significantes propios de la telenovela que la audiencia retoma para la construcción de sus imaginarios y que la industria apropia para mantener vigente el negocio.

La renovación en las telenovelas se da sólo si pueden mantener un “reconocimiento socializable” con su audiencia, vía el género y la narrativa del relato, lo mismo ocurre alrededor del lenguaje y las acciones discriminatorias que son usadas en la ficción televisiva como formas de representación de la otredad dentro de sus historias y narrativas. Esto significa que una expresión como *maldita lisiada* no sería significativa si una buena parte de la audiencia o de las y los usuarios que ahora distribuyen y parodian la escena de *María, la del barrio* —más allá del sentido cómico o satírico con que pudieran asumirla— no consideraran que una persona en silla de ruedas puede ser nombrada o etiquetada a través de la expresión *lisiada*.

Ejemplos como éste son muy comunes en las narrativas e historias de las telenovelas mexicanas, las cuales, en aras de “conectar” con las audiencias, son capaces de producir e imponer etiquetas que luego traspasan las pantallas por la apropiación que hacen las audiencias de dicho lenguaje; por ejemplo, en la telenovela, también de Televisa, *Soñadoras* (1998), un joven de clase alta, Rubén Barraisaba, popularizó el uso de adjetivos peyorativos como *gatete* y *naquete* para referirse a quienes no tenían dinero ni educación.

En ejemplos más contemporáneos, aunque no del ámbito de la ficción, vemos la proliferación de este mismo tipo de adjetivos peyorativos en un *reality show* que conjunta a jóvenes de clase alta para tener las vacaciones de sus vidas, en el programa de la cadena internacional MTV, *Acapulco Shore*, en el que frases despectivas como: “el lancharo”, “la gata” o “las gárgolas” son empleadas para nombrar a quienes no comparten su nicho social ni su apariencia física.

Otro ejemplo son los videos virales sobre las llamadas *#ladys* o *#lords*, personas que reciben estos calificativos cuando se les graba teniendo actitudes discriminatorias en las que salen a re-

lucir el clasismo, el machismo y la homofobia que tan presentes están en algunos sectores sociales de México.

Al respecto, la ficción no ha sido ajena a estas representaciones, ya que en *La rosa de Guadalupe* se han realizado programas enteros para hablar de ello; sin embargo, el centro no ha estado en el señalamiento y castigo de las actitudes discriminatorias; al contrario, todo ha quedado reducido a la redención personal del personaje discriminador, eclipsando así las condiciones sociales que hacen persistente el estigma y las representaciones peyorativas que tenemos sobre lo otro y los otros. Es decir, *La rosa...* hace ver que la discriminación forma parte de ese “repertorio común” que socialmente compartimos y sobre la cual es poco o nada lo que podemos hacer. Rezar y expiar la culpa es, quizá, el único camino.

Las telenovelas en México: el modelo Televisa

Ideadas, producidas y materializadas bajo el modelo Televisa, como lo ha establecido la investigadora argentina Nora Mazzioti (1996, 2006),² las telenovelas mexicanas se han realizado en un esquema donde, esencialmente, reinan los aspectos melodramáticos, sentimentales, maniqueístas e, incluso, los vinculados a la moral religiosa por encima de los temas sociales o políticos. Tal fue su desarraigo que hasta 1996³ las telenovelas no presentaron vínculos explícitos con la realidad social que intentaron repre-

² La investigadora engloba a la industria y producción de telenovelas en América Latina mediante seis modelos: argentino, venezolano, colombiano, de Miami (Estados Unidos), brasileño (tv Globo) y mexicano (Televisa).

³ Fecha paradigmática, ya que fue el año en que Televisa perdió el monopolio de la ficción al estrenarse en las pantallas de tv Azteca la telenovela: *Nada personal*, producción que rompió la barrera entre la realidad y la ficción al crear una historia sobre los vínculos de corrupción entre la clase política y el crimen organizado (Dorcé, 2005). Ésta fue la primera telenovela mexicana donde México y sus instituciones aparecieron. Un año más tarde, *Mirada de mujer* (1997) también acabó con el tradicional melodrama mexicano al presentar una historia donde una mujer madura se enamora de un hombre joven.

sentar, ya que en sus historias no existían ni países ni ciudades reconocibles.

Sus pilares narrativos históricos como: la familia nuclear (padre, madre e hijas/os), el drama del reconocimiento, el ascenso social, la imagen de la mujer abnegada y, sobre todo, los preceptos católicos no habían permitido la creación de temáticas que, justamente, fueran contrarias a esa realidad ficcional, pues de manera constante los dramas de las telenovelas buscaban desviar la mirada de lo social-real, como reiteradamente lo ha mencionado la propia Nora Mazziotti: “son esenciales la madre, la malvada, la inocente, el ambicioso, el joven pobre pero honesto que enmarcados en la narrativa se expresan en historias arcaicas, anacrónicas e inverosímiles” (Mazziotti, 2006: 33–35).

Esta estructura dramática y narrativa ha colocado a las telenovelas mexicanas como un modelo tradicional de ficción, pues hasta hace pocos años era muy complicado pensar o imaginar que éstas pudieran salir del molde de “cenicienta mediática” (Marqués de Melo, 2001) o, más aún, que rompieran las “buenas costumbres narrativas” cosechadas por años. Sin embargo, el cambio o evolución de las audiencias ha obligado a un cambio de narrativas y temáticas, aunque esto no significa que sus valores tradicionales hayan cambiado del todo, como explicaremos más adelante con la representación mediática de la Ley de Interrupción Legal del Embarazo o la Ley de Sociedad de Convivencia, el antecedente del matrimonio universal o entre personas del mismo sexo en México.

Bajo el modelo Televisa, las telenovelas mexicanas han fungido —hasta cierto punto— como un catálogo del “deber ser”; la mujer, por ejemplo, tenía un rol tradicional basado en la abnegación, sumisión y pasividad; valores ficcionales que la hacían soportar las más crueles de las bajezas en el nombre del amor. El hombre, en contraparte, era de carácter fuerte e incapaz de doblegarse ante sus emociones (Franco y Orozco, 2010).

Sin embargo, las telenovelas mexicanas no sólo han sido tradicionales en cuanto a la construcción de sus personajes sino también en sus historias; por ejemplo, telenovelas clásicas como

Senda prohibida (1958) o *El derecho de nacer* (1966), ambas de Televisa, son el claro ejemplo de narrativas donde los valores patriarcales y morales condicionaron toda la historia. En *El derecho...* un padre machista obliga a su hija a no tener a un niño que proviene de una relación impura; sin embargo, el respeto moral y religioso se antepone dando justamente el derecho de nacer a la criatura. En *Senda...* la infidelidad es perdonada para mantener la estabilidad familiar; el hombre que engañó a una joven campesina es perdonado; en cambio, la mujer infiel termina siendo la única culpable por intentar romper la unión familiar.

En ambas telenovelas, el melodrama inundó los conflictos privados-íntimos de los personajes de tal manera que los problemas sociales aparecieron a merced del conflicto personal-familiar; esto porque tradicionalmente las telenovelas han erradicado la temporalidad y la geografía al no existir en ellas país reconocible.

La descontextualización y desterritorialización de las telenovelas ha propiciado que éstas prioritariamente se produzcan por la posibilidad que brindan a la audiencia para evadir su realidad; no obstante que muchos de los teóricos de las telenovelas hayan encontrado que los televidentes acuden justamente a la ficción para encontrar ahí respuestas a sus propios dramas cotidianos y para ver en ellas sus propias realidades (González, 1998; Orozco, 2006).

Queremos precisar que esto no significa que ahora las telenovelas mexicanas abandonen sus valores históricos; al contrario, creemos que los re-conceptualizan y re-actualizan para adaptarlos a los nuevos tiempos narrativos, en los que formatos televisivos erosionan y mutan en aras de satisfacer un mercado global pero, sobre todo, a un cambio generacional en las audiencias televisivas, las cuales, sumergidas en prácticas híper-mediáticas, han optado por otras pantallas y contenidos que lejos están de las narrativas que aún persisten en la ficción televisiva nacional (Franco, 2012).

Cabe señalar que todo producto mediático conforma su materialidad simbólica a través de la conjunción o superposición de

las matrices culturales y los formatos industriales. Martín-Barbero (1998) explica, en su “modelo de las mediaciones”, que esto es necesariamente así porque la lógica de producción y de consumo que guían las prácticas mediáticas se nutre básicamente de las matrices narrativas y de las formas expresivo-simbólicas con que las naciones o pueblos han aprendido a construir y consumir sus historias. La telenovela es el género televisivo que más ha sabido explotar esto, pues como expresan Martín-Barbero y Rey: “El melodrama ha resultado ser algo más que un género dramático, una matriz narrativa que alimenta el reconocimiento popular en la cultura de masas” (1999: 125).

Partiendo de esta premisa, la importancia del modelo Televisa reside en que éste constituyó una forma particular de ver y entender el mundo porque fungió como un ámbito “decisivo del reconocimiento sociocultural, del deshacerse y rehacerse de las identidades colectivas” (Martín-Barbero y Rey, 1999: 94), cuestión que por más de 60 años le ha otorgado a la telenovela mexicana no sólo un *statu quo* dentro de la programación televisiva sino también un pacto mediático, casi ritual, con su audiencia.

La reconfiguración del modelo Televisiva y la actual ficción televisiva

De 1973⁴ a 1995, Televisa fue la única empresa en México que produjo y transmitió telenovelas. La aparición de tv Azteca⁵ en 1993 y su incursión en la producción y transmisión de telenovelas como *Nada personal* (1995) dio al público mexicano la oportunidad de tener una nueva propuesta de ficción.

⁴ Año en que surge Televisa, al fusionarse Telesistema Mexicano y Televisión Independiente de México. Las telenovelas anteriores a esta fecha, como *Senda prohibida*, fueron realizadas por la primera empresa.

⁵ Empresa que pertenece a Azteca International Corporation, establecida en 1993 por Grupo Salinas como consecuencia de la privatización del Instituto Mexicano de la Televisión (Imevisión).

Conocidas como las “nuevas telenovelas mexicanas”, las propuestas de tv Azteca y Argos Comunicación⁶ tuvieron tal éxito que desplazaron del *rating* a Televisa, principalmente con títulos como: *Nada personal* y *Mirada de mujer*; la primera, se arriesgó a representar una parte importante de la realidad mexicana antes ignorada: la política (Dorcé, 2005); la segunda se convirtió en un mito al colocar como personaje principal a una mujer madura que busca rehacer su vida al lado de un hombre joven.

Como respuesta a esto, Televisa lanzó a finales de los años noventa su propuesta de “neo-telenovelas”, producciones donde buscó reivindicar el papel de la mujer al posicionarla como una persona profesional e independiente; incluso, como figura de poder al colocarla al frente de empresas o negocios. La mujer en estas historias no estaba supeditada a la figura del hombre; al contrario, era la dueña de sus acciones.

Las neo-telenovelas significaron el abandono de las historias clásicas, cargadas de drama, para adentrarse en diversas temáticas contemporáneas como: la violencia intrafamiliar, equidad de género, sexualidad juvenil, trastornos alimenticios, problemas ecológicos y políticos. Algunos títulos característicos de esta corriente son: *La dueña* (1995), *Nada Personal* (1996), *Mirada de Mujer* (1997)⁷, *La usurpadora* (1998), *Rubí* (2004) y *Teresa* (2010).

Más allá del cambio narrativo, las temáticas aún mantenían una gran distancia respecto de la realidad social del país que mostraba tv Azteca con telenovelas como: *Al norte del corazón* (1997), *Demasiado corazón* (1998) *Tentaciones* (1998), *El candidato* (1999) o *La vida en el espejo* (1999), donde conectaban la ficción con temas como: migración, narcotráfico, VIH, corrupción

⁶ Encabezada por Epigmenio Ibarra —periodista—; esta productora cambió radicalmente la temática de las telenovelas al colocar las preocupaciones de la sociedad de nuestro tiempo como protagonistas de sus obras. Argos rompió relaciones con tv Azteca en 2001, luego de diferencias administrativas y económicas. Argos volvió a producir telenovelas en México en 2010 pero ahora con Cadena Tres, hoy Imagen Televisión.

⁷ Tanto *Mirada de Mujer* como *Nada Personal* fueron producciones de Tv Azteca pero se inscriben en esta nueva categoría de ficción televisiva nacional.

política y relaciones amorosas del clero. Tal y como ahora lo hacen con la nueva versión de *Nada personal* (2017) y *La Fiscal de Hierro* (2017).

Sin llegar a estos niveles, Televisa paulatinamente ha incorporado nuevos temas en sus telenovelas, incluso ha hecho de éstas un producto con un fin social. Las llamadas “telenovelas con causa”, producciones enfocadas para apoyar las campañas que Fundación Televisa,⁸ han promocionado dentro de las narrativas de sus telenovelas información para prevenir problemas de salud como cáncer de mama, cáncer cervicouterino e influenza AH1N1. A la par que buscan dar consejos para prevenir la discriminación y la violencia de género.⁹

Pero no ha sido la única vez que las telenovelas mexicanas se han usado con un fin social; en la década de los setenta y principios de los ochenta, Miguel Sabido, vicepresidente de investigaciones de Televisa, impulsó las “telenovelas educativas”, mismas que, con un alto mensaje social, tocaron temas como: la planificación familiar, la alfabetización, el valor de la familia y la paternidad responsable; elaboradas en conjunto con las secretarías de Educación y Salud, estas telenovelas lograron ser un canal informativo útil para bajar los niveles demográficos y disminuir el analfabetismo.¹⁰

⁸ El organismo, creado el 20 de febrero de 2001, representa a la parte filantrópica de Televisa y se enfoca a la creación de campañas de concientización social principalmente en dos ámbitos: salud y educación.

⁹ Pero no siempre los mensajes son positivos, el Consejo Ciudadano por la Equidad de Género en los Medios de Comunicación y el Derecho a la Información de las Mujeres evidenció que *Fuego en la sangre* (2008), telenovela con causa, registró en dos semanas de transmisiones 498 actos en los que se reproducen y justifican las diversas formas de violencia contra las mujeres, principalmente la psico-emocional y la física. El monitoreo se realizó del 14 al 25 de julio de 2008.

¹⁰ En la página web (www.miguelsabido.com), Miguel Sabido expone que sus telenovelas: *Acompáñame* (1977), *Vamos juntos* (1979) y *Caminemos* (1980) jugaron un papel preponderante en el llamado “milagro demográfico mexicano”, haciendo que la tasa de natalidad bajara de 3.7 a 2.4. *Ven conmigo* (1976) llevó a casi un millón de personas adultas a inscribirse en el Plan Nacional de Educación de Adultos, para que terminaran su educación básica.

Otras televisoras que también han producido ficción son Cadena Tres y Canal Once, la primera lo hizo en conjunto con Argos Comunicación entre 2007 y 2015; las temáticas de sus telenovelas y ficciones fueron innovadoras al tratar sin tapujos temas de liberación sexual femenina (*Las Aparicio*, 2010) y la co-lusión entre gobierno y narcotráfico (*Octavo mandamiento*, 2011, e *Infames*, 2012)¹¹.

Cadena Tres dejó de transmitir sus señales para convertirse en Imagen Televisión. Desde esta nueva televisora nacional también se produce ficción televisiva aunque buena parte de sus producciones son originarias de Turquía; una de sus producciones más exitosa la serie *Paquita* que retrató la vida de la controvertida cantante mexicana, Paquita la del Barrio.

En el ámbito de la televisión pública nacional, Canal Once también produce ficción televisiva de alta calidad y con temáticas innovadoras desde el año 2009. Series como *XY* (2009) y *Bienes raíces* (2010) abordaron abiertamente temas de diversidad sexual tanto en mujeres como en hombres.

La apertura narrativa y temática, como ya expresamos, tiene sus orígenes en el cambio/mutación de las audiencias y en los requerimientos industriales que se desprenden de ello; por ejemplo, caída del *rating*. Sin embargo, hoy en día, en las telenovelas mexicanas también están muy presentes los guiños que éstas tienen para ser vehículos de la promoción política, gubernamental y electoral.

Actualmente, por las narrativas de la ficción mexicana se promocionan no sólo productos comerciales de toda índole y en todo momento (dentro y fuera de la telenovela, con menciones directas o indirectas de sus personajes e, incluso, como parte de la trama narrativa)¹² sino también —por la vía comercial— se

¹¹ Actualmente, Argos sigue manteniendo esta temática en sus ficciones como lo hizo con *Ingovernable* (2017) que se transmitió de manera exclusiva por Netflix. Esta serie retrata la vida de la Primera Dama de México a quien se le acusa de haber asesinado a su esposo.

¹² Las telenovelas de Televisa *Hasta que el dinero nos separe* (2010) y *Una familia con suerte* (2011) llevaron al extremo la inclusión de la publicidad al hacer

presentan, promocionan y discuten derechos y obligaciones ciudadanas, programas públicos, logros gubernamentales,¹³ partidos políticos y políticos devenidos en actores.

La reciente incorporación del *marketing político* en la ficción televisiva y las implicaciones que esto conlleva se entienden mejor en el clima político generado por la Reforma Electoral del año 2007, legislación que prohibió a los partidos políticos mexicanos la contratación de *spots* en medios de comunicación. Con las modificaciones, era el Instituto Federal Electoral (hoy Instituto Nacional Electoral, INE) —y no los partidos políticos— la instancia encargada de otorgar y distribuir, en tiempos oficiales y fiscales, los espacios para que éstos tuvieran presencia y visibilidad mediática.¹⁴

La erradicación del principal vehículo para el debate político en los medios (los *spots*) ha permitido a las televisoras explorar y materializar en otros formatos sus posturas político-ideológicas. En este sentido, la propaganda disfrazada en las telenovelas, no contemplada en la Ley, se ha convertido en un fértil terreno para que las televisoras, el gobierno y los partidos políticos “naturalicen” sus ideas, propuestas y logros dentro de la trama e intimidad de los personajes de ficción.

De ahí que de forma paulatina y constante en las narrativas de la ficción mexicana se han incorporado, con o sin contextualización, problemáticas como la violencia social, el narcotráfico, la

de ésta parte integral de su narrativa. En la primera telenovela, la marca Ford aparecía como un personaje más al desarrollarse toda la historia en una agencia de autos. En *Una familia...* todo sucede dentro de la empresa de cosméticos Avon.

¹³ El caso más polémico de la incorporación de publicidad gubernamental es la serie *El equipo* (Televisa, 2011), producción grabada en las instalaciones de la Policía Federal y que construyó en su narrativa una historia que pretendió cambiar la percepción pública de la estrategia gubernamental contra el crimen organizado (narcotráfico). En esta serie, el Gobierno Federal invirtió 150 millones de pesos.

¹⁴ Con esto se mermó no sólo el capital financiero de los medios mexicanos, principalmente del duopolio televisivo (Televisa y tv Azteca), sino también su capacidad simbólica para influir de esta manera en las elecciones y en la política.

corrupción, los matrimonios *gays*, el aborto, la renta de vientre, la trata de blancas, la promoción de candidatas/os y acciones emprendidas por diversos gobiernos estatales y municipales, entre otros.¹⁵

Estas modificaciones narrativo-temáticas han propiciado un cambio de 360 grados en el modelo Televisa (Orozco, Huizar, Franco y Hernández, 2010) y han permitido observar que dichas configuraciones no sólo atañen a las propias televisoras que hasta ahora se dividen el mercado de la ficción en México (Televisa y tv Azteca) sino también a diversas instancias gubernamentales, partidos políticos y empresas que fuera de ellas inciden y puján desde lo comercial e institucional para que éstas incluyan a la realidad social como motor narrativo.

Estos cambios se están realizando en tres dimensiones que interna o externamente han influido para que las telenovelas rompan su modelo histórico de producción:

- › *Dimensión político-institucional*: Modificaciones legales que han orillado a las televisoras a buscar nuevos formatos para naturalizar tanto sus posturas político-ideológicas como para comercializar la publicidad política.
- › *Dimensión económica*: Estrategias mercantiles que han incidido como unidades significativas en los cambios narrativos-temáticos. Técnicas como *brand placement*, *product placement*, *merchandising social*, *engagement* y *marketing político* han modificado la telenovela al introducir en ella no sólo publicidad comercial sino también política y gubernamental.
- ›

¹⁵ En este rubro destacan el proselitismo que se hizo en la telenovela *La fea más bella* (Televisa, 2006) a favor del ex Presidente de México Felipe Calderón; la promoción de las plataformas políticas del Partido Verde Ecologista de México en las telenovelas *Un gancho al corazón* (2009) y *Triunfo del amor* (2011), ambas producciones de Televisa; el anuncio —durante una semana de transmisión— de los logros del gobierno de Chiapas en la telenovela de tv Azteca, *Pasión morena* (2009).

- › *Dimensión narrativa*: Mutaciones/cambios en las temáticas, producto de la apertura de los mercados globales de la ficción. Esto ha potencializado la estandarización de los contenidos y la adaptación/apertura hacia nuevas temáticas que escapan de lo local para incorporarse a los gustos globales (Franco, 2012: 47).

A través de estas dimensiones, deseamos precisar que las telenovelas mexicanas están en plena reconfiguración, lo cual no significa el abandono del modelo Televisa; al contrario, consideramos que éste se ha adaptado a los nuevos tiempos ficcionales que amenazan con cubrir de publicidad y política sus narrativas.

En este sentido, sostenemos que las televisoras mexicanas están apostando a la ficción como una nueva manera de fijar la “agenda”, una agenda no precisamente racional sino fundamentalmente sentimental. Esta agenda ficcional ha roto su cerco narrativo y simbólico para adentrarse en la discusión pública de múltiples problemáticas sociales porque ahora sus referentes ya no son únicamente ficcionales sino que cada vez más éstos tienen que ver con situaciones reales que se discuten a niveles social, político, cultural y, desde luego, mediático.

Esta *agenda ficcional*, como se establece en las dimensiones que se proponen para entender el cambio en las telenovelas mexicanas, hace evidente que detrás de esas historias dramáticas y sentimentales se esconde un sentido político-económico que, de manera velada, trata de colocar en las audiencias mensajes y moralejas sociales que podrían ser más contundentes que la información “objetiva” de los noticieros y que pueden tener también mucha injerencia en la manera en la que se puede nombrar y visibilizar la otredad, la cual puede mostrarse en la pantalla con una carga simbólica y significativa tan fuerte que vuelva “natural” los tintes discriminatorios con los que se retratan; por ejemplo, las relaciones entre hombres y mujeres; personas adultas y jóvenes; ricos y pobres; población urbana y rural; heterosexuales y homosexuales; mestizos e indígenas; personas adultas y niñas/os; quienes son católicos y quienes no son creyentes, esto tan sólo

por citar algunos ejemplos que a diario se discuten y representan en las narrativas e historias de las series y telenovelas mexicanas.

La telenovela como un vehículo para la inhibición de derechos ciudadanos

Un ejemplo de cómo las telenovelas producen y constituyen “agenda” pudo ser comprobado por Franco (2012) en el análisis que realizó de la telenovela *Alma de hierro* (Televisa, 2008), donde la ficción buscó ser un mejor y más emotivo canal para la discusión privada y pública de derechos ciudadanos como la Ley de Interrupción Legal del Embarazo (LILE) y la Ley de Sociedad de Convivencia (LSC), aprobadas en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) en noviembre de 2006 y abril de 2007, respectivamente.

En esta telenovela, la discusión de ambos derechos asumió los siguientes criterios:

- › *Privilegió al espacio privado como el único lugar de referencia:* Lo cual automáticamente excluyó cualquier otro tipo de espacio o escenario social colectivo, público. La ficción no negó su existencia de manera explícita pero al no mencionarlos ancló la trama en el único espacio privilegiado: el íntimo-privado.
- › *Visibilizó y ocultó las problemáticas obstaculizando, así, el debate público:* La manera de ventilar, discutir y solucionar ambas problemáticas sociales se hizo sólo a través de una sola dimensión: la afectiva y/o la privada. En la telenovela, ambos derechos ciudadanos quedaron reducidos a una cuestión de amores, de afectos y no de hechos, ni de responsabilidades ciudadanas.
- › *Exhibió e inhibió los derechos y obligaciones a partir de criterios morales y religiosos.* En la telenovela no hubo referencias explícitas a las leyes que garantizaban ambos derechos pero sí una sobre visibilización de sus consecuencias mo-

- rales. Su mensaje fue “podrán ser legales pero no morales”.
- › *Promovió acciones de inclusión o exclusión de ambas manifestaciones y derechos sociales*: La racionalidad o la “figura de razón” que operó en muchos de los juicios usados en la telenovela nada tuvieron que ver con los derechos previamente garantizados sino que el juicio sumario a los ciudadanos que podrían y tenían el derecho a ejercerlos se nutrió de juicios y nociones diversas que emergieron y se justificaron alrededor de aspectos afectivos que la propia narrativa de la telenovela construyó para mostrar las consecuencias morales y sociales del ejercicio ciudadano. Es decir, ficcionalmente se discriminó y excluyó al personaje que optó por hacer válido su derecho (Franco, 2012: 49–50).

Estos factores se sumaron a las posiciones abiertas y activas con las cuales las telenovelas mexicanas actualmente han comenzado a posicionar en sus narrativas y temáticas determinados derechos ciudadanos que sirven —de texto y pretexto— para discutir y proponer desde la ficción su alcance y validez a través de *representaciones ficcionales* que conforman *discursos ciudadanos* capaces de conjuntar la acción de sus personajes con los sentires políticos, sociales y mediáticos generados en relación con la discusión pública del derecho representado.

Las representaciones ciudadanas vertidas en *Alma de hierro* en relación con la LILE y LSC tienen diversas lecturas que comprueban que más allá de la aparente apertura narrativa/discursiva y la reconfiguración del modelo Televisa, sigue predominando en la ficción mexicana una fuerte carga moral y religiosa que se manifiesta de distintas maneras en cada uno de los derechos analizados por Franco (2012).

En el caso de la LILE estos valores son evidentes porque en todo momento el discurso fue construido para anteponer a la legalidad y a los derechos de la mujer: el derecho a la vida. En la LSC, el tratamiento narrativo/discursivo apostó por representar un proceso instituyente de “aparente” defensa; es decir, en todo

momento se manifestó que “incluso” los homosexuales tenían derecho a ser felices y unir sus vidas. Cuestión que al final quedó sin efecto cuando desde una dimensión cultural y social de la ciudadanía se construyó no sólo la identidad homosexual sino también el tipo de relaciones que éstos podrían y debían tener.

Alma de hierro, en ambos casos, apostó por no ocultar la existencia legal de los derechos ni tampoco los posicionamientos que se tenían hacia ellos. Al contrario, los colocó y conjuntó como parte del discurso ficcional, de tal manera que pareciera que todos esos discursos intertextuales formaban parte de las preocupaciones, prácticas y discursos de sus *ciudadanos de ficción*.

En ese sentido, la telenovela interpeló a la razón vía la emotividad y a partir de esto construyó un discurso donde el drama de esos otros ciudadanos puede semejarse a situaciones vividas o por vivir de sus televidentes; es decir, si se parte de que la lógica de producción se cruza con la lógica de consumo, como precisa Martín-Barbero (1998), y que éstas a su vez son interceptadas por los discursos de poder y placer que dominan el entramado mediático (Meyrowitz, 2008, y Castells, 2009), es posible entender que las narrativas ficcionales buscan situarse al centro del debate social no generando sino potencializando un nuevo discurso sobre la cosmovisión político-institucional de la televisora —en este caso Televisa— dentro de las situaciones ficcionales de sus personajes.

Por eso, no fue casualidad que cuando más estaban siendo debatidos estos derechos en las esferas sociales, políticas y mediáticas, la telenovela decidiera llevarlos a su mundo ficcional. Con ello, la televisora podría trasladar la narrativa mediática construida en sus noticieros a un nuevo texto donde podría manifestar de manera más clara su postura sin riesgo a perder la “objetividad de su información”.

Las moralejas ficcionales que se construyeron en relación con los derechos analizados no negaron su existencia; al contrario, lo que se buscó —como estrategia política e institucional— dentro de las telenovelas fue inhibir tanto el derecho como el ciudadano/a no por omisión, como ocurría anteriormente, sino por una sobre representación que inhibió su capacidad ciudadana.

Una vía de análisis para entender esto sería revisar la agenda que en un periodo determinado construyan las telenovelas mexicanas, ya que esto podría dar algunas pistas de cómo la realidad social y sus múltiples problemáticas se van insertando en el discurso ficcional con la intención (institucional y política de las televisoras) de generar desde ahí discursos muy precisos que en sí mismos ya ofrecen a la audiencia un ejemplo de las consecuencias sociales y personales que tendría para ellas ejercer algún derecho, votar por determinado partido, apoyar tal movimiento social o no aceptar las disposiciones o planes gubernamentales.

Etiquetas, estigmas y discriminación de género en la ficción televisiva mexicana

En el análisis que el equipo México del Observatorio Iberoamericano de Ficción Televisiva (Obitel) realizó en 2015 sobre las representaciones de género presentes en las telenovelas mexicanas, Adrien Charlois mostró —como aquí hemos dado cuenta— que la telenovela mexicana se ha permitido mantener muchos de los modos tradicionales de narrar la realidad, las relaciones sociales y de representar el mundo que durante 60 años le ha funcionado bien (Orozco, Franco, Gómez, Charlois y Hernández, 2015: 347).

El comentario anterior no es menor, porque mientras en otros países de la región los productos ficcionales han tenido evoluciones importantes en términos de las estrategias de representación, el anclaje nacional en la fórmula de éxito de las telenovelas mexicanas las vuelve altamente reiterativas. Ya sea que se hagan *remakes* de productos viejos o que se compren guiones de otros países, “la industria televisiva nacional impone las marcas de reconocimiento tradicionales y una batería de estrategias ancladas en el melodrama más clásico” (Orozco *et al.*, 2015: 347).

Esta caracterización del modelo mexicano, como hemos precisado, tampoco es menor en tanto que, justamente, las estructuras narrativas del melodrama clásico ya contienen una lógica

de representación de género bien establecida, y que tiene que ver con la propia lógica ética y moral dentro del género televisivo.

El manejo del *pathos*, la moral binaria, la alta polarización, la sobreexcitación emocional, siempre han requerido de un manejo cuidadoso de las representaciones de lo masculino y lo femenino que estén en sintonía con el entramado de los absolutos morales que guían la historia. Ello permite que, a través de la personalización y la individualización de arquetipos, se tematizen todo tipo de problemáticas sociales, sin afectar los principios básicos del formato (Orozco *et al*, 2015: 348).

Es en este contexto narrativo que las telenovelas mexicanas han continuado con el tipo de representaciones de la configuración genérica tradicional del melodrama a través de la adscripción de cada personaje a un tipo de mujer u hombre, ambos pensados a través de un discurso altamente heteronormativo y de su vinculación simbólica con absolutos éticos y morales que se dividen esquemáticamente en “el bien” y “el mal”; en este sentido, Charlois encontró que esta representación de género se divide en:

- › *Mujeres buenas y víctimas*: La excitación emocional puesta en escena en el melodrama telenoveleros tiene que ver, básicamente, con la comisión constante de injusticias morales extremas que, eventualmente, son resueltas en la trama. Para ello, siempre es necesario el papel de víctima, asociada comúnmente con el rol femenino. Estas mujeres “buenas” son personajes desprovistos de agencia personal, lo cual las deja al arbitrio del destino. Para la mujer víctima, el destino tiene entonces personalidad masculina. Son hombres malos los que las orillan a destinos trágicos en la moral tradicional (la prostitución, las malas decisiones económicas, etc.), pero son también hombres las que las rescatan de las garras de ese destino para volverlas a su papel asignado: madres de familia, mujeres profesionales y,

en general, roles que se deben desempeñar con el espacio privado. La imagen, el símbolo, que narrativamente representa este papel femenino es, obviamente, el de la Virgen María, en su advocación guadalupana.

- › *Malvada/Villana*: Mujeres ambiciosas con capacidad de agencia que aprovechan los avatares del destino, los problemas del amor y desamor, el secreto y la perpetua posibilidad de la revelación identitaria, para forjar un camino vinculado a los pecados de envidia y de ambición. Su poder de manipulación de las conciencias y actitudes del resto de los personajes radica en el manejo de valores de clase, en su proclividad a revelar el secreto escondido de los hombres y mujeres de bien.
- › *De héroes y villanos*: De manera similar que en el caso de los roles femeninos, la representación del hombre de telenovela es altamente polarizada. No hay misterios, ni recovecos, ni complejidad alguna en la personalidad masculina. Estos pueden ser héroes o villanos, en función de su apego a los valores tradicionales. La gran diferencia con la representación femenina es que los hombres son quienes tienen agencia, sus acciones son tan poderosas que pueden resultar en cambios fundamentales de la trama. Tanto los buenos como los malos están investidos del poder de decidir en los destinos de las mujeres (Orozco *et al.*, 2015: 379–381).

Como podemos observar, la telenovela —en términos de representación de género— no se ha desapegado del anclaje y características del melodrama narrativo tradicional. Las representaciones de lo masculino y lo femenino, en este sentido, siguen estando fuertemente vinculadas a la extrema polarización de valores tradicionales, en ciertos puntos esenciales, “en cuyo juego y puesta en escena están los límites narrativos de lo masculino y lo femenino” (Orozco *et al.*, 2015: 383) pero también es ahí donde dichas representaciones hacen explícitos e implícitos los discursos y acciones discriminatorias que, desde la ficción, se

muestran en la relación ficcional que se establece entre hombres y mujeres, y desde la cual es posible justificar conductas machistas, misóginas o clasistas, sin que esto se muestre en pantalla de manera abierta como una acción discriminatoria por condiciones de género.

Al naturalizar estas posiciones y representaciones de género también se justifican y naturalizan los actos discriminatorios que se muestran en la ficción y que, debido a “los pactos y reconocimientos socializables” (Vassallo, 2004) que se establecen con las audiencias, existe un fuerte potencial de que esto afiance prácticas y creencias socioculturales en las que se acepta como parte de lo cotidiano la violencia de género o, como también revisamos, la inhibición de los derechos ciudadanos hacia grupos vulnerables o minoritarios. De ahí que ya no parezca ni aséptico ni neutral el hecho de que la ficción televisiva haga énfasis en tales representaciones tanto ciudadanas como de género.

Conclusiones e incitación

Como audiencias, pero también como ciudadanas y ciudadanos, tenemos derecho a que se nos informe de manera clara y contundente cuál es la clasificación de los programas televisivos que estamos recibiendo de parte de las televisoras (artículo 227 de la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, LFTR), ya que a partir de esta clasificación podemos saber de manera general si el contenido es o no adecuado para ciertas edades o para prevenirnos de posibles comentarios o imágenes que puedan mostrar; estas clasificaciones pueden hacerse conforme principios vinculados a la violencia, el lenguaje y el contenido sexual explícito.

De ahí que estos anuncios se coloquen, como marca el artículo 226 de esa misma Ley, alrededor de una advertencia parental donde el objetivo es mostrar a los padres y a las madres si el contenido de tal o cual programa “puede afectar el desarrollo de la infancia”; sin embargo, no existen hasta ahora avisos preven-

tivos que puedan informarnos, por ejemplo, si el contenido que estamos próximos a observar, sea o no ficcional, tiene y emplea discursos, lenguajes que pudiesen resultar discriminatorios.

Como observamos en este capítulo, las telenovelas mexicanas están cargadas de una serie de representaciones y discursos que, en efecto y sobre la práctica, resultan altamente discriminatorios no sólo porque en estas representaciones se soslayan y minimizan a ciertos sectores sociales sino también porque a través de éstas se inhiben, ficcionalmente hablando, a aquellos personajes que optan por hacer válidos, por ejemplo, algunos derechos ciudadanos o, bien, mostrar posturas más liberales que condenan o señalan a la moralidad en turno vigente en la ficción.

Advertir a la audiencia sobre la clasificación de la ficción y sobre su contenido sería una acción fundamental para garantizar que sea respetado el derecho de las audiencias a: “Recibir servicios públicos de radiodifusión sin ningún tipo de discriminación sea por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas” (artículo 256, LFTR).

Esta tarea urge porque hoy la ficción y también diversos contenidos televisivos no cumplen con los criterios de no discriminación que marca la Ley y que están vinculados a los derechos que tenemos y poseemos como audiencias.

Correspondería al Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT) y al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) crear políticas y estrategias de clasificación para, inicialmente, visibilizar el lenguaje y acciones discriminatorias dentro de las telenovelas mexicanas pero, posteriormente, para señalar a quien las incorpore como parte de sus historias y narrativas. No se trata de coartar la libertad de expresión de quien escribe, produce y transmite las telenovelas sino de señalarle a las audiencias que su contenido violenta el derecho humano a la no discriminación, pues aunque la ficción es algo que no es real, sus

representaciones sí podrían serlo al constituir éstas referencias que pueden ser utilizadas para nombrar o interactuar con lo otro y los otros.

Contar con una leyenda que exprese antes de la emisión algo como esto: “El siguiente contenido posee lenguaje y acciones que pudiesen ofender la integridad de las audiencias o pudiesen atentar la dignidad humana al mostrar representaciones que tienen por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”, sería fundamental para que la audiencia pueda tomar la decisión de ver o no determinada telenovela o serie televisiva, tal y como ahora lo puede hacer una persona que es fumadora y que va a comprar cigarros en cuya envoltura se le muestran abiertamente las consecuencias que podría traerle el fumar. En su decisión, más allá del señalamiento, estaría el hacerlo o no; sin embargo, se estaría cumpliendo la norma de salud que obliga a señalar lo dañino que podría resultar su consumo.

Insistimos, no se trata de coartar la libertad de expresión de nadie sino de enfatizar que, en aras de esa libertad de expresión, hoy en día las telenovelas y series televisivas mexicanas están representando lenguajes y acciones que resultan altamente discriminatorias. El uso de tal etiqueta, desde luego, deberá pasar por un análisis académico del contenido, y para esto estamos puestos y dispuestos los autores de este texto. El reto y responsabilidad es y será del IFT y el Conapred, a quienes les toca velar por la no trasmisión de contenidos discriminatorios.

Bibliografía

- BUONANNO, MILLY (1999). *El drama televisivo. Identidad y contenidos sociales*. Barcelona: Gedisa. (Estudios de televisión, 3)
- CASTELLS, MANUEL (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- LEY FEDERAL DE TELECOMUNICACIONES Y RADIODIFUSIÓN (2014). *Diario Oficial de la Federación*, 14 de julio. Recuperado de http://www.sct.gob.mx/fileadmin/_migrated/content_uploads/Ley_Federal_de_Radio_y_Televisión.pdf
- DORCÉ, ANDRÉ (2005). *The politics of melodrama: The historical development of the Mexican Telenovela, and the representation of politics in the telenovela Nada Personal, in the context of transition to democracy in Mexico*. (Tesis de doctorado), Department of Media Communications, Goldsmith College, University of London, Londres.
- EUGENI, RUGGERO (2005). El relato real. Estrategias de narrativización en la reality televisión. *DeSignis*, 7–8, 79–88.
- Franco, Darwin y Orozco, Guillermo (2010). “La telenovela de la ciudadanía y la ciudadanía en la telenovela. En Rodríguez, Zeyda (Coord.) *Entretejidos Comunicacionales. Aproximaciones a objetos y campos de la comunicación* (pp. 65–90). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- FRANCO, DARWIN (2012). Ciudadanos de ficción. Representaciones y discursos ciudadanos en las telenovelas mexicanas. El caso *Alma de hierro*. *Comunicación y Sociedad*, 17, 41–71.
- GONZÁLEZ, JORGE A. (Comp.) (1998). *La cofradía de las emociones (in)terminables. Miradas sobre telenovelas en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- MARQUÉS DE MELO, JOSÉ (2001). La telenovela brasileña: de gata cenicienta a reina mediática. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, VII, 41–74.
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS (1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS, Y REY, GERMÁN (Coords.) (1999).

- Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y televisiva.* Barcelona: Gedisa.
- MAZZIOTTI, NORA (2006). Telenovela: industria y prácticas sociales. *Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación.* Bogotá: Norma.
- MAZZIOTTI, NORA (Comp.) (1996). *La industria de la telenovela. La producción de ficción en América Latina.* Buenos Aires, Paidós.
- MEYROWITZ, JOSHUA (2008). Power, pleasure, patterns: Intersecting narratives of media influence. *Journal of Communication*, 58, 641–663.
- OROZCO, GUILLERMO (2001). Televisión, audiencias y educación. *Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación.* Bogotá: Norma.
- OROZCO, GUILLERMO (2006). “La telenovela en México: ¿de una expresión cultural a un simple producto para la mercadotecnia?” en *Comunicación y Sociedad*, 6, 11–35.
- OROZCO, GUILLERMO; HERNÁNDEZ, FRANCISCO, Y HUIZAR, ALEJANDRO (2009). Un creciente mercadeo de la ficción y sus estrellas. En Guillermo Orozco y María Vassallo (Comps.), *Anuario Obitel 2009. La ficción televisiva en Iberoamérica. Narrativas, formatos y publicidad* (pp. 307–347). Barcelona: OETI.
- OROZCO, GUILLERMO; HUIZAR, ALEJANDRO; FRANCO, DARWIN, Y HERNÁNDEZ, FRANCISCO (2010). México: la ficción de desinhibe. Naturalización de publicidad, propaganda, violencia y ciudadanías en las telenovelas-. En Guillermo Orozco y María Vassallo (Comps.), *Anuario Obitel 2010. Convergencias y transmediación de la ficción televisiva* (pp. 347–378). Porto Alegre: Globo Editora / Globo Universidade.
- OROZCO, GUILLERMO; FRANCO, DARWIN; GÓMEZ, GABRIELA; CHARLOIS, ADRIEN, Y HERNÁNDEZ, FRANCISCO (2015). México: el poder de la TV en la mira. La ficción televisiva entre elecciones presidenciales y la activación de las audiencias. En Guillermo Orozco y María Vassallo (Comps.), *Anuario Obitel 2015. Relaciones de género en la ficción televi-*

- siva* (pp. 367–397). Porto Alegre: Globo Editora / Globo Universidade.
- OROZCO, GUILLERMO; FRANCO, DARWIN; GÓMEZ, GABRIELA Y HERNÁNDEZ, FRANCISCO (2017). México: entre el cambio y la continuidad. En Guillermo Orozco y Maria Vasallo (Comps.). *Anuario Obitel 2017. Una década de ficción televisiva en Iberoamérica. Análisis de diez años de Obitel (2006–2017)* (pp- 289-318). Porto Alegre: Globo Editora / Globo Universidade.
- RINCÓN, OMAR (2006). *Narrativas mediáticas o cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Barcelona: Gedisa.
- THOMPSON, JOHN (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós. (Estudios de televisión, 23)
- VASSALLO, MARIA (2004). *Telenovela: internacionalización e interculturalidad*. San Paulo: Comunicación Contemporánea, Universidad de San Paulo.
- VASSALLO, MARÍA Y OROZCO, GUILLERMO. (Comps.) (2017). *Anuario OBITEL 2017. Una década de ficción televisiva en Iberoamérica. Análisis de diez años de Obitel (2006–2017)*. Porto Alegre: Globo Editora / Globo Universidade.

La iliteracidad democrática mexicana

Carlos Pérez Vázquez

Introducción

Gran parte de la historia constitucional mexicana está marcada por una clara intolerancia establecida en las normas que integran el texto de la ley fundamental, lo que ha comenzado a cambiar apenas en años recientes, particularmente en virtud de lo dispuesto por la reforma constitucional del verano de 2011, que estableció —no debemos olvidarlo— una prohibición expresa de suspender incluso las propias normas constitucionales que protegen el derecho a la no discriminación.

Son muchas las pruebas de que nuestro texto constitucional ha sido históricamente intolerante, pero la forma en la cual la tradición mexicana ha tratado el derecho a la libertad de expresión resulta ser un dato particularmente revelador.

En efecto, desde la promulgación del Plan de Iguala, documento fundador del constitucionalismo mexicano, encontramos que la primera de las bases que expresa la resolución del Ejército Trigarante para dar independencia a la nueva nación reconoce a:

1. La religión católica, apostólica, romana, sin tolerancia de otra alguna¹

No resulta sorprendente que un movimiento de independencia que propuso restablecer una *monarquía* más que iniciar una *repú-*

¹ Véase Plan de Iguala en Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM) (s. f.), *Centenario de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917-2017*. Recuperado de <<http://constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/263/1/images/Independencia18.pdf>> (Consulta: 4 de agosto, 2017).

blica, es decir, que no optó por establecer de entrada un régimen democrático para organizar a la nueva *nación*,² propusiera también mantener, en lo posible, los rasgos culturales más característicos de la etapa colonial, entre ellos, por supuesto, la religión, que se impuso a sangre y fuego y se profesó con toda devoción durante tres siglos.

Lo que sí sorprende, sin duda, es que este principio o base de organización del Estado haya sido puntualmente repetido por el resto de los textos constitucionales mexicanos hasta casi el final del siglo XIX. Sorprende que, en esta materia, las divisiones políticas que caracterizaron la primera etapa del México independiente no se hayan manifestado, pues tanto liberales como conservadores, federalistas y centralistas abrazaron el mismo credo: la única religión posible sería la católica, con intolerancia de cualquier otra.

En este sentido, resultaba absolutamente congruente que el Plan de Iguala no reconociera el derecho a la libertad de expresión, pues si durante tres siglos estuvo prohibido pensar en más de una religión, entonces la prohibición de expresar el más mínimo disenso en relación con los efectos prácticos y políticos que el ejercicio de esa religión pueden tener para la organización de la sociedad es una consecuencia directa. No olvidemos que el propio Plan de Iguala ordenó la conservación de todo el clero secular y regular, así como de sus fueros y propiedades.

México nace entonces como un país independiente de España, pero no de la Iglesia católica que gobernó la Colonia con puño de hierro y de la mano de la monarquía durante trescientos años. Los efectos de esta decisión constitucional se sienten aún hoy en día, como se expondrá con mayor detenimiento un poco más adelante.

² La América Septentrional imaginada por Agustín de Iturbide no sería un país democrático, sino una monarquía ilustrada gobernada por el rey de España para “precaer los atentados funestos de la ambición”, tal como bien lo encarnaría el propio Iturbide ante la negativa de Fernando VII de gobernar al nuevo país.

2. El maridaje entre la religión católica y la intolerancia en México

Cómo hemos advertido, la defensa constitucional a ultranza de la religión católica en México se extendió a lo largo de casi todo el siglo XIX. Incluso hasta el 25 de septiembre de 1873, es decir, 52 años después de la consumación de la Independencia nacional, la Constitución de 1857 señaló expresamente que le estaba prohibido al Congreso suprimir o imponer religión alguna.³

Así, durante la mayor parte de la vida decimonónica del país no estuvo prohibido que el Estado ejerciera facultades intolerantes acerca de la posibilidad de pensar y discutir con libertad las ideas relacionadas con la existencia y funcionamiento de la religión católica.

El mecanismo para combatir la expresión de ideas o escritos estuvo plasmado en el artículo 7º de la Constitución de 1857, que en su texto original estableció los límites a la libertad de escribir y publicar en el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública.

El daño realizado a la capacidad de opinar sobre los asuntos públicos puede verse con toda nitidez al leer los artículos señalados de la Constitución de 1857, pues la moralidad pública en México se construyó durante casi cuatro siglos a partir de los dictados de la moral católica dados por la Iglesia.

Aún no ha sido suficientemente estudiado el efecto que esta mutilación de la vida pública de la nueva nación independiente pudo tener en los acontecimientos que caracterizaron al siglo XIX mexicano. Por ejemplo, ¿habría tenido algún efecto en la defensa del territorio nacional el haber contado con más puntos de vista, con más opiniones que las de un dictador? Lo que está claro es que la constitucionalización del pensamiento único y el despre-

³ Véase el artículo 1, de las adiciones de 25 de septiembre de 1873 de la Constitución de 1857, con sus adiciones y reformas hasta 1901, en http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1857.pdf, p. 170 (Consulta: 4 de agosto, 2017).

cio de la pluralidad de ideas y opiniones tuvieron como efecto el empobrecer la respuesta de México ante la agresión proveniente de los vecinos del norte.⁴

Lo cierto es que México vivió años marcados por el ejercicio de gobiernos nacionales que se caracterizaron por la ausencia de controles propiamente democráticos y por la intervención de gobiernos extranjeros ajenos también a esos principios.

Un sistema constitucional acostumbrado a la disidencia institucional ¿habría permitido por ejemplo las intentonas dictatoriales de Benito Juárez o la imposición del régimen dictatorial de Porfirio Díaz? Son preguntas que ameritan contestarse a partir de un análisis contrafáctico que imagine el desarrollo del México decimonónico caracterizado por la libertad de pensamiento y expresión.

Lo cierto es que la ideología única, atada de los dogmas de fe de la religión católica y a su intolerancia intrínseca, contagiaron incluso los debates políticos que enmarcaron la historia del primer siglo independiente del país, pues ninguno de los bandos que se disputaron el control de la nación pudieron entender a cabalidad la importancia de la libertad de credo.

3. La relación constitucional entre la libertad de expresión y la libertad de credo

Una de las cosas que resultan sorprendidas para un lector constitucional educado en la tradición formalista mexicana del siglo xx, al enfrentarse al texto de la Constitución de los Estados Unidos de América, se encuentra en la Primera Enmienda.

En efecto, desde la aprobación de la Primera Enmienda por el Primer Congreso de los Estados Unidos en 1791, la Constitu-

⁴ En este sentido, sería interesante estudiar, en un próximo proyecto, el peso que tuvo la presencia de John Austin como congresista mexicano. La hipótesis que invito a considerar es si las ideas del coahuilense-texano fueron debatidas, tomadas en serio, mayoritadas, etcétera.

ción de ese país colocó en el mismo lugar preminente a la libertad de creencia y a la libertad de expresión. Es preciso recordar que la enmienda prohíbe establecer o prohibir religión alguna, así como prohibir o limitar la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de asociación y el derecho de petición.

En todo caso, lo relevante en el modelo constitucional de los Estados Unidos son las implicaciones que pueden derivarse de la presentación constitucional de estos dos derechos en conjunto.

Si está prohibido para el Estado imponer o prohibir alguna religión, es claro que, al menos en principio, tampoco puede exigirse que se critique algún credo o impedir que se debata en torno a los fundamentos de otro. La libertad de opinar no existe sin la libertad de pensar, de reflexionar también en libertad, con el objetivo de construir una opinión equilibrada y personal sobre todas las cosas, incluido por supuesto la existencia y funcionamiento de una religión, así como los efectos que la misma y sus agentes pueden tener en la organización de una sociedad.

Una comunidad en la que se permite pensar en los aciertos y bondades, pero también acerca de los abusos e incongruencias de un credo o una religión, es una sociedad en la que se permite emitir opiniones fundadas que están llamadas a ser debatidas, a incidir en la sociedad.

Una sociedad en la que ambos derechos van de la mano es una sociedad que genera conocimiento, que está permanentemente abierta a la crítica y a la mejora, al avance y al perfeccionamiento del propio cuerpo social.

Este modelo de organización social es completamente opuesto a aquel que propone la exigencia de respaldar una sola visión del mundo, más aún si esa visión se funda en la creencia de la existencia de un orden de cosas en el que no participa la voluntad humana: ante la obra de la creación divina, el ser humano no tiene nada que decir, mucho menos nada que opinar.

No en balde Yahvé recuerda a Job, en la poderosa alegoría bíblica, que nada puede replicarse a Dios:

40:1 El Señor se dirigió a Job, y le dijo:
40:2 ¿Va a ceder el que discute con el Todopoderoso?
¿Va a replicar el que reprueba a Dios?
40:3 Y Job respondió al Señor:
40:4 ¡Soy tan poca cosa! ¿Qué puedo responderte?
Me taparé la boca con la mano.
40:5 Hablé una vez, y no lo voy a repetir; una segunda
vez, y ya no insistiré.⁵

En un mundo ordenado por la divinidad, en el que incluso los asuntos públicos están de antemano resueltos, cualquiera es tan poca cosa que no puede discutir, no puede replicarle absolutamente nada a Dios.

Y puesto que no puede discutirse, ni rebatirse el orden de las cosas, la libertad de pensamiento y la de expresión se vuelven tan innecesarias como la libertad de credo.

Este argumento puede también ayudarnos —como lo mencioné anteriormente— a presentar algunas de las razones que intentan explicar la pobreza en la transformación social que ha caracterizado a nuestro país desde su independencia hasta nuestros días.

4. La literacidad antidemocrática mexicana

De acuerdo con el consenso de especialistas, por *literacidad* debemos entender la capacidad de descifrar textos que tienen una intención comunicativa. Daniel Cassany nos propone la definición siguiente:

El concepto de *literacidad* abarca todos los conocimientos y actitudes necesarios para el uso eficaz en una comunidad de los géneros escritos. En concreto, abarca

⁵ Capítulo 40, “El desafío del Señor y la respuesta de Job”. Recuperado de http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/42_job_08.htm#cap39 (Consulta 4 de agosto, 2017).

el manejo del código y de los géneros escritos, el conocimiento de la función del discurso y de los roles que asumen el lector y el autor, los valores sociales asociados con las prácticas discursivas correspondientes, las formas de pensamiento que se han desarrollado con ellas, etc. (Cassany, 2005: 1).

Sin embargo, como el propio autor catalán nos recuerda, este concepto se ha modificado puesto que hoy en día refiere a:

Un ámbito especialmente interesante son los llamados Nuevos estudios de literacidad, que con una perspectiva etnográfica entienden la lectura y la escritura como prácticas sociales, en las que las personas utilizan los textos, situados sociohistóricamente, dentro de contextos particulares, para desarrollar funciones concretas, en el seno de instituciones establecidas, con unas relaciones de poder determinadas. El escrito es aquí solo la punta del iceberg de la práctica comunicativa escrita (Cassany, 2005: 2-3).

Por eso, el académico español sugiere que en los estudios futuros sobre literacidad se agregue la perspectiva sociocultural a las perspectivas lingüística y cognitiva, adoptándose un punto de vista “más global, interesándose por los interlocutores, sus culturas, sus organizaciones sociales, las instituciones con las que se vinculan” (Cassany, 2005: 7).

El punto es que la literacidad depende de la cultura en la que se desarrollan los contextos interpretables. En este sentido, la literacidad tradicional de las instituciones mexicanas y de las personas que se enfrentan a ellas o las encarnan ha estado tradicionalmente marcada por una cultura cerrada a la discusión y a la réplica, esto es, por una tradición abiertamente antidemocrática.

En esta línea de razonamiento, se puede decir que mexicanos y mexicanas interpretamos nuestra relación con las instituciones públicas como una en la que está prohibido disentir. Esto es ya

de por sí grave, pero no lo es tanto como el señalar que las instituciones del país, herederas de la intolerancia religiosa establecida por casi cuatrocientos años como base angular del sistema constitucional, están acostumbradas a emitir textos indiscutibles en formas de normas, reglas, leyes, ordenamientos y otros actos de autoridad.

La pluralidad de la sociedad mexicana, acrecentada de manera acelerada desde la segunda mitad del siglo xx, ha puesto de manifiesto el agotamiento de este modelo de comunicación entre las personas y las autoridades de todos los niveles.

En realidad, desde un punto de vista de gobierno y Estado de derecho, México ha tenido una alta literacidad católica y una clarísima iliteracidad democrática. En otras palabras, debido al apego a la religión única y a su consustancial intolerancia, México no ha desarrollado competencias para que las personas y las instituciones puedan comunicarse democráticamente.

La prueba más clara de nuestra iliteracidad democrática la encontramos en la incapacidad extendida, tanto en las autoridades como incluso en integrantes estentóreos de la sociedad civil, para discutir los dilemas y retos interpretativos que puede traer consigo el intentar comunicarnos en un lenguaje basado en el más amplio respeto a los derechos humanos. El hecho de que en México no acabe de entenderse el valor democrático del principio de *presunción de inocencia*, por ejemplo, es el más emblemático botón de muestra.

Las ventajas que surgen de analizar la historia constitucional del país desde la perspectiva de la literacidad son muchas, pues proporciona nuevas claves de entendimiento de fenómenos que han agotado diversas aproximaciones y abordajes teóricos.

Así, de estudiarse el desarrollo del derecho constitucional mexicano desde un punto de vista que contemple la pertinencia de incluir las nuevas literacidades, se obtendrán nuevos insumos para analizar las ya ampliamente criticadas prácticas judiciales del país, lo que sin duda abre la oportunidad de refrescar el debate en relación con asuntos que hoy son tan urgentes en México como la consolidación del Estado de derecho, el combate a la

impunidad, la consagración del sistema de procuración y administración de justicia a los estándares que exigen el acceso a la justicia efectivo para todos.

¿Cómo reformar el sistema de combate a la corrupción en el país, si ni siquiera hemos logrado que las instituciones y sus integrantes entiendan la obligación que tienen de rendir cuentas, que no se trata de simular transparencia y apertura, que deben estar abiertas al escrutinio, a la crítica, a la réplica?

¿Qué camino sería el más adecuado para empezar a remontar los malos hábitos impresos en nuestra sociocultura por casi cinco siglos?

5. Un bosquejo de propuesta a manera de conclusión

Si en realidad lo que nos hace falta es aprender a leer y descifrar la democracia, una ruta posible es la de ejercer sin tapujos los alcances que nos propone el constitucionalismo democrático en sus orígenes y que se opone, por principio, a la admonición de que Yahvé hizo a Job: tenemos que aprender a discutir, a debatir, a replicar. A no estar de acuerdo, en suma. Tenemos que aprender a disentir, especialmente de la autoridad.

Sin embargo, la construcción de una nueva sociocultura que sostenga los contextos interpretativos que exige la comunicación democrática no será nunca suficiente si no logramos que la operación y actividad de las instituciones participen en ese esfuerzo.

En este sentido, es preciso elegir representantes comprometidos con el cambio de las relaciones entre la sociedad y sus instituciones, personas que entiendan que la forma en la que aún se dan las relaciones entre los individuos y las instituciones no es muy distinto al que se dio por tanto tiempo entre la Iglesia y sus fieles.

En otras palabras, debemos elegir personas comprometidas con la rendición de cuentas, individuos que entiendan que, de acuerdo con los principios de la comunicación democrática, todo lo que hagan debe estar sujeto a discusión y a réplica. En otras

palabras, debemos encontrar demócratas, no iluminados con aspiraciones divinas.

Para ello es preciso, primero, transformar el enojo social que vivimos en relación con el desempeño de las instituciones y de las personas que laboran en el servicio público, en una agenda de cuestionamiento y desafío democrático.

Discutir sobre la corrupción y sus efectos perniciosos, pero no sólo desde un punto de vista formal y legalista, sino uno que tome en cuenta la sistemática simulación institucional al respecto y la construcción del sistema político mexicano como lo conocemos a partir de sus postulados más ruines: pactos de silencio, compadrazgos económicos, compra y supresión de investigadores y críticos.

Discutamos la inseguridad y su origen real: la construcción de las grandes organizaciones criminales desde el poder.

Discutamos la violencia de género como un lastre que impide el desarrollo y la prosperidad para todas las personas que habitan el país, pero sin pasar por alto la voz de mujeres y miembros de comunidades tradicionalmente agredidas y silenciadas.

En otras palabras, debemos comenzar a ejercer el derecho que tenemos de pensar y expresarnos en libertad, sin exclusiones, sin intolerancia, sin discriminación.

Bibliografía

- CASSANY, Daniel (2005). Investigaciones y propuestas sobre literacidad actual: multiliteracidad, internet y criticidad. En Congreso Nacional Cátedra Unesco para la lectura y la escritura (pp. 1–10). Concepción: Universidad de Concepción. Recuperado de <<http://www2.udec.cl/catedraunesco/05CASSANY.pdf>> (Consulta: 4 de agosto, 2017).
- CONSTITUCIÓN DE 1857, con sus adiciones y reformas hasta el año 1901. Recuperado de <http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1857.pdf> (Consulta: 4 de agosto, 2017).
- LIBRO DE JOB, Recuperado de <http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/42_job_08.htm#cap39> (Consulta: 4 de agosto, 2017).
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE LAS REVOLUCIONES DE MÉXICO (INEHRM) (s. f.), Plan de Iguala. En *Centenario de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917–2017*. Recuperado de <http://constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/263/1/images/Independencia18.pdf> (Consulta: 4 de agosto, 2017).

Sobre las autoras y los autores

Nicolás Alvarado es escritor y comunicador. Hizo estudios de ciencias de la comunicación en la Universidad Iberoamericana. Es autor de los libros *Con M de México* (Norma, 2006) y *La Ley de Lavoisier* (Norma, 2008), así como de las obras de teatro *Cena de Reyes* (2011) y *Te vuelvo a marcar* (2014), y coautor de los libros *México 2010, hipotecando el futuro* (Taurus, 2010) y *Ellas... por ellos* (Conapred, 2012), entre otros. Fue miembro fundador y subsecretario de Imagen Institucional del partido político Democracia Social, así como de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, cuyos trabajos dieron origen tanto a la promulgación de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación como a la existencia misma del Conapred. Ha sido productor, guionista, conductor y/o comentarista de diversos espacios televisivos para Canal 22, Televisión Azteca, Televisión Mexiquense, Televisa, Televisión Educativa, PCTV, el SPR y Milenio Televisión en México. También ha sido director general de la revista *El Huevo*, asesor en educación artística del programa *SaludArte* de la Secretaría de Educación de la CDMX, director general de TV UNAM y vicepresidente de la Asociación de las Televisiones Educativas y Culturales Iberoamericanas. Actualmente es profesor de semiótica en Centro de Diseño, Cine y Televisión, productor asociado de la compañía Teatro de Babel y de su festival internacional de dramaturgia contemporánea DramaFest, asesor en comunicación y cultura del Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara, columnista de *Milenio Diario* y colaborador del noticiero *Contraportada* de Radio Fórmula. Es también miembro del Salzburg Global Seminar.

Article 19 México y Centroamérica es una organización independiente y apartidista que promueve y defiende el avance progresivo de los derechos de libertad de expresión y acceso a la información de todas las personas, de acuerdo con los más altos estándares internacionales de derechos humanos, contribuyendo así al fortalecimiento de la democracia. Article 19 se fundó en Londres, Reino Unido, en 1987, y toma su nombre del artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Amneris Chaparro Martínez es doctora y maestra en teoría política por la Universidad de Essex en el Reino Unido y es licenciada en sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Azcapotzalco. Además es co-fundadora y coordinadora de investigación de Congenia, A. C. Su tesis doctoral se titula *Dignity in feminist political theory: Rape, prostitution, and pornography*. En 2014, fue invitada a la Universidad de Lovaina en Bélgica como investigadora posdoctoral en la Chaire Hoover de ética económica y social. Actualmente es becaria posdoctoral del Conacyt en el área de Análisis y Teoría de la Política de la UAM-Azcapotzalco con un proyecto que indaga sobre si las personas tienen deberes éticos, y de qué tipo, con quienes cometen ofensas sexuales. Ha presentado su trabajo en conferencias en Estados Unidos, Francia, Alemania y México, entre otros. Sus publicaciones incluyen artículos sobre el lugar del concepto *dignidad* en la teoría feminista contemporánea y los deberes éticos que aquella demanda sobre las personas, el debate prostitución/trabajo sexual, así como sobre la importancia de la perspectiva de género en la investigación social.

Juan Antonio Cruz Parco estudió la Licenciatura en Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titulándose en 1992 con la tesis *Historia contemporánea de la filosofía del derecho en México*. Realizó el doctorado en derecho en la Universidad de Alicante, España.

Se tituló en 1998 con la tesis *El concepto de derecho subjetivo en la teoría contemporánea del derecho*, dirigida por Manuel Atienza. Ha sido profesor de posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM, donde ha impartido diversas materias: Historia de la Filosofía del Derecho (I y II), Teoría de Derecho Contemporánea (I y II), Técnicas de Investigación Jurídica, Teoría de la Justicia y Derechos Humanos. Actualmente imparte la materia de Teorías de la Argumentación Jurídica. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, nivel II. Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Alicante (2001), Oxford (2005-2006), Torcuato di Tella (2006), Pompeu Fabra (2009) y en el Institute for Science, Ethics and Innovation de la Universidad de Manchester (2011). Es autor de *El concepto de derecho subjetivo* (Fontamara, 2004), *El lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos* (Trotta, 2007), *Prueba y estándares de prueba en el derecho* (con Larry Laudan [eds.], UNAM-III, 2010).

H. Darwin Franco Migués es profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara. Doctor en educación por la Universidad de Guadalajara. Investigador de la Cátedra UNESCO de Alfabetización Mediática e Informacional e integrante del Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva (Obitel).

Teresa González Luna Corvera realizó sus estudios universitarios en la Universidad ITESO de Guadalajara (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente). Es licenciada en ciencias de la comunicación, maestra en política y gestión pública, y en 2009 obtuvo el grado de doctora en estudios científicos sociales.

Actualmente es profesora-investigadora en el Departamento de Estudios Políticos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. En la docencia, imparte dos cursos en la Licenciatura de Estudios

Políticos y Gobierno: a) Ciudadanía y sociedad civil en México y b) Ética pública; en el posgrado en Ciencia Política (maestría y doctorado) es docente, forma parte de la Junta Académica y coordina el Seminario de Especialidad en Política y Gobierno del posgrado en Ciencia Política.

Coordina la Cátedra UNESCO “Igualdad y no discriminación” que, desde 2010, impulsan de manera conjunta la Universidad de Guadalajara y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). Asimismo, en 2011 promovió la creación de la Red de Investigación sobre Discriminación (Rindis) y desde entonces participa en la coordinación nacional de esta Red.

En su trayectoria profesional, fue consejera electoral del Consejo General del Instituto Federal Electoral y presidenta de la Comisión de Capacitación Electoral y Educación Cívica durante el periodo noviembre de 2003 a agosto de 2008. Como académica, participó en la creación del Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara y formó parte del equipo de investigación.

Luis González Placencia es profesor-investigador titular de tiempo completo en el Centro de Estudios Jurídicos y Políticos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala e investigador líder del cuerpo académico “Justicia internacional, contextos locales de injusticia y derechos humanos”, adscrito a la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la misma universidad. Coordinador de la Red Nacional de Estudios, Investigación e Incidencia en Derechos Humanos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

Gustavo Ariel Kaufman es abogado argentino por la Universidad de Buenos Aires (UBA) residente en Francia. Autor de numerosos artículos sobre el derecho a la no discriminación, así como de un par de libros sobre el tema: *Dignus inter pares. Un análisis comparado del derecho antidiscriminatorio* (Abeledo Perrot,

2010) y *Odium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet* (Conapred, 2015). Como colaborador de diversas instituciones internacionales, ha sido conferenciante internacional y maestro de cursos en Argentina, Brasil, Gabón, Estados Unidos, Francia, Noruega, Croacia, Serbia, Holanda, India, China e Irán. Ha recibido varios reconocimientos, incluyendo el Premio Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires por el trabajo *Poder de policía y crisis del derecho constitucional*.

Marta Lamas es etnóloga de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctora en antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es investigadora de tiempo completo del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt, nivel II. Es integrante del Comité Editorial de Antropología del Fondo de Cultura Económica (FCE), del Consejo Económico y Social de la Ciudad de México y de la Asamblea Consultiva del Conapred. Tiene ocho libros y más de 50 ensayos académicos publicados. Sus libros más recientes son: *La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México* (FCE, 2017); *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México* (Océano, 2017). También se dedica al periodismo y es editorialista en la revista *Proceso* y comentarista en el programa televisivo *Agenda pública*.

Guillermo Orozco Gómez es profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara. Doctor en educación por la Universidad de Harvard. Coordinador general de la Cátedra UNESCO de Alfabetización Mediática e Informacional y co-coordinador general del Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva (Obitel).

Mayra Ortiz Ocaña es egresada de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con la tesis *Análisis del método de ponderación para los casos de colisión entre la libertad de expresión y el derecho a la no discriminación en contra de las mujeres*. Actualmente es asistente de investigación en el Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) de la UNAM, donde participa en diversos proyectos como el de educación “Programa de colaboración académica entre la CNDH y el IIJ de la UNAM”. Fue acreedora de la beca de Movilidad Internacional Estudiantil para estudiar un semestre en la Universidad de Pekín en China y de la beca del Programa de Capacitación en Métodos de Investigación para realizar una estancia de investigación en la Universidad de Yale. Asimismo, es co-conductora del programa *Observatorio semanal* en TV UNAM e integrante fundadora del Colectivo de Abogadas y Abogados Solidarios Causa, organización que acompaña casos de libertad de expresión, protesta y pueblos y comunidades indígenas.

Carlos Pérez Vázquez es licenciado en derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), obtuvo su maestría en derecho por la Harvard Law School de Boston, Estados Unidos. Obtuvo el grado de doctor en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana. También cuenta con estudios de doctorado por la University College London, en el Reino Unido. En el Poder Judicial de la Federación se ha desempeñado como asesor, secretario particular de mando superior, secretario de estudio y cuenta, sala penal y civil, y coordinador de asesores. Se ha desempeñado como coordinador de asesores de la Presidencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. También ha sido analista en el Instituto Federal Electoral (IFE); pasante de derecho y socio del despacho Pérez González y Asociados; capacitador en la Comisión Nacional de Derechos Humanos; asesor jurídico y consejero electoral en el IFE, e investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Dentro del ámbito académico ha impartido cátedra en instituciones como el

Centro de Investigación y Docencia Económicas, el Centro de Capacitación Judicial Electoral del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, el Instituto Nacional de Ciencias Penales y en el Centro Universitario México. Actualmente es socio director del Centro por un Recurso Efectivo, A. C., y profesor de Derechos Humanos en la Facultad de Derecho de la UNAM.

Jesús Rodríguez Zepeda es doctor en filosofía moral y política. Es profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Iztapalapa. Es investigador nacional, nivel III, en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y fue presidente de la Cátedra UNESCO: “Igualdad y no discriminación” (2010-2014), auspiciada por la Universidad de Guadalajara y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Sus libros más recientes son: *Un marco teórico para la discriminación* (Conapred, 2006), *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la teoría de la justicia* (Miguel Ángel Porrúa / UAM, 2010), *Iguales y diferentes. La discriminación y los retos de la democracia incluyente* (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2011), *Democracia, educación y no discriminación* (Cal y Arena, 2011), *La justicia y las atrocidades del pasado. Teoría de la justicia transicional* (con Tatiana Rincón Covelli; Miguel Ángel Porrúa / UAM, 2012), *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato* (con Teresa González Luna; Conapred, 2014), *Ética y derecho a la información: los valores del servicio público* (Instituto de Acceso a la Información Pública del Distrito Federal, 2016), y *Para discutir la acción afirmativa*, en dos volúmenes (con Teresa González Luna y Alejandro Sahuí, México, Universidad de Guadalajara, 2017).

Pedro Salazar Ugarte es licenciado en derecho y doctor en filosofía política. Es director del Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigador “B” de tiempo completo del mismo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). In-

tegrante del Grupo Nacional Mexicano de la Corte Permanente de Arbitraje de La Haya. Forma parte del Claustro de Doctores de la Facultad de Derecho de la UNAM y es profesor de garantías constitucionales y teoría política en la misma.

Entre sus libros se encuentran: *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad* (en coautoría con Paulina Barrera y Saúl Espino; IIJ-UNAM, 2015); *La república laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*. (IIJ-UNAM, 2015); *Derechos humanos y restricciones. Los dilemas de la justicia* (en coautoría con Luis Daniel Vázquez y Alejandra Medina Mora; Porrúa, 2015); *Derecho y poder. Derechos y garantías* (Fontamara, 2013); *Crítica de la mano dura. Cómo enfrentar la violencia y preservar nuestras libertades* (Océano, 2012); *La reforma constitucional de derechos humanos. Un nuevo paradigma* (coordinado con Miguel Carbonell; IIJ-UNAM, 2012); *La democracia constitucional. Una radiografía teórica* (FCE / UNAM, 2006); *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación* (en coautoría con Rodrigo Gutiérrez; Conapred / UNAM, 2003); *La mecánica del cambio político* (en coautoría con Ricardo Becerra y José Woldenberg; Cal y Arena, 2000).

Raúl Trejo Delarbre es investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesor en el Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Autor de 18 libros, entre los más recientes: *Viviendo en El Aleph. La sociedad de la información y sus laberintos* (Gedisa, 2006), *Simpatía por el rating. La política deslumbrada por los medios* (Cal y Arena, 2010) y *Alegato por la deliberación pública* (Cal y Arena, 2015). Es columnista semanal en el periódico *Crónica*. Es miembro del Instituto de Estudios para la Transición Democrática y de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación.

José Woldenberg es licenciado en sociología, maestro en estudios latinoamericanos y doctor en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad desde 1974. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Consejero Ciudadano del Consejo General del Instituto Federal Electoral de 1994 a 1996. Presidente del Consejo General del mismo Instituto, cargo que desempeñó del 31 de octubre de 1996 al 31 de octubre de 2003. Actualmente es colaborador del periódico *Reforma* y de la revista *Nexos*. Sus libros más recientes son: *Después de la transición. Gobernabilidad, espacio público y derechos* (Cal y Arena, 2006), *El desencanto* (Cal y Arena, 2009), *No-bleza obliga. Semblanzas, recuerdos, lecturas* (Cal y Arena, 2011), *Historia mínima de la transición democrática* (El Colegio de México, 2012), *Política y delito y delirio. Historia de tres secuestros* (Cal y Arena, 2012), *México: la democracia difícil* (Taurus, 2013), *La voz de los otros. Libros para leer el siglo* (Cal y Arena, 2015), *La democracia como problema (un ensayo)* (El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, 2015) y *Cartas a una joven desencantada con la democracia* (Sexto Piso, 2017).

Directorio

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN

Alfonso Navarrete Prida
Secretario

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

Alexandra Haas Paciuc
Presidenta

JUNTA DE GOBIERNO

Representantes del
Poder Ejecutivo Federal

Rafael Adrián Avante Juárez
Secretaría de Gobernación

Úrsula Carreño Colorado
Secretaría de Hacienda y Crédito Público

Pablo Antonio Kuri Morales
Secretaría de Salud

Javier Treviño Cantú
Secretaría de Educación Pública

David Arellano Cuan
Secretaría del Trabajo y Previsión Social

Secretaría de Desarrollo Social

María Marcela Eternod Arámburu
Instituto Nacional de las Mujeres

Representantes designados por la Asamblea Consultiva

Mariclaire Acosta Urquidi
Haydeé Pérez Garrido
Elena Azaola Garrido
Miguel Concha Malo
Gabriela Warkentin de la Mora
Amaranta Gómez Regalado
Marta Lamas Encabo

Instituciones invitadas
Centro Nacional para la Prevención
y el Control del VIH/Sida

Consejo Nacional para el Desarrollo
y la Inclusión de las Personas con
Discapacidad

Comisión Nacional para el Desarrollo
de los Pueblos Indígenas

Instituto Mexicano de la Juventud

Instituto Nacional de Migración

Instituto Nacional de las Personas
Adultas Mayores

Sistema Nacional para el Desarrollo
Integral de la Familia

Órgano de vigilancia

Manuel Galán Jiménez
Roberto Muñoz y Leos
Secretaría de la Función Pública

ASAMBLEA CONSULTIVA

Mariclaire Acosta Urquidi
Presidenta

Salomón Achar Achar
Silvia Dalí Ángel Pérez
Elena Azaola Garrido
Miguel Concha Malo
Santiago Corcuera Cabezut
Sarah Corona Berkin
Tiaré Scanda Flores Coto
Mario Luis Fuentes Alcalá
Amaranta Gómez Regalado
José Antonio Guevara Bermúdez
Carlos Heredia Zubieta
Marta Lamas Encabo
Esteban Moctezuma Barragán
Jacqueline Peschard Mariscal
Haydeé Pérez Garrido
Carlos Puig Soberon
Alejandro Ramírez Magaña
Pedro Salazar Ugarte
Gabriela Warkentin de la Mora

*El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión
y a la no discriminación en contraste*, se terminó de imprimir en
junio de 2018 en los talleres gráficos de Impresora y Encuadernadora
Progreso (IEPSA), S. A. de C. V., San Lorenzo 244, col. Paraje San Juan,
del. Iztapalapa, 09830, Ciudad de México.

Se tiraron 1 000 ejemplares

El *prejuicio y la palabra* es un libro necesario para el esclarecimiento intelectual de ese inestable espacio de fricción formado por los derechos humanos a la libre expresión y a la no discriminación. Este conjunto de estudios, que se publica gracias al apoyo del Conapred y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM a partir de una convocatoria de la Red de Investigación sobre Discriminación (Rindis), ofrece una profunda reflexión conceptual y académica acerca de esa difícil relación entre dos derechos fundamentales que las sociedades democráticas, entre ellas la mexicana, viven como un dilema de difícil solución.

Siendo, en efecto, una obra pionera que integra resultados de un proyecto de investigación, es a la vez una fuente de argumentos y discusiones para la ciudadanía interesada, el periodismo, el Derecho, las acciones gubernamentales, los estudios universitarios y, en general, la agenda política e institucional de derechos humanos.

Hemos querido articular una obra marcada por la seriedad de sus argumentos, que recoge textos de investigación en los que, como no podría ser de otra manera, se expresan distintos enfoques y se ponen en juego diversos emplazamientos disciplinarios, teóricos y hasta políticos. Todos los enfoques coinciden en la necesidad de encontrar un punto de equilibrio entre los derechos estudiados y lo hacen también en la identificación de las dificultades para lograrlo.

En la obra se analizan temas que van desde la naturaleza político-filosófica de los discursos de odio hasta la legitimidad de la intervención gubernamental y judicial en el libre discurso, pasando por la configuración del lenguaje discriminatorio hacia las mujeres y la crítica de los mecanismos simbólicos de la discriminación que operan a través de los medios de comunicación.

El prejuicio y la palabra es una obra apasionante que invita a tomarse en serio un tema central de nuestra vida democrática.

SEGOB
SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN



CONSEJO NACIONAL PARA
PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

RINDIS
Red de Investigación sobre Discriminación

