

# DISCRIMINACIÓN, DEMOCRACIA, LENGUAJE Y GÉNERO

Luis Salazar Carrión  
Héctor Islas Azais  
Estela Serret Bravo  
Pedro Salazar Ugarte



Diseño de portada y formación:  
Paula Montenegro

Coedición:  
Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y  
Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación

D. R. © 2007, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal  
Av. Chapultepec 49, Centro Histórico,  
06040 México D. F.  
[www.cd hdf.org.mx](http://www.cd hdf.org.mx)

D. R. © 2007, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación  
Dante 14, col. Anzures,  
11590 México, D. F.  
[www.conapred.org.mx](http://www.conapred.org.mx)

*Ejemplar de distribución gratuita, prohibida su venta*

ISBN: 978-970-765-080-0

Impreso en México

*Printed in Mexico*

## ÍNDICE

BREVE NOTA INTRODUCTORIA .....	7
DEMOCRACIA Y DISCRIMINACIÓN, <i>Luis Salazar Carrión</i> .....	9
Introducción .....	11
Democracia y discriminación desde una perspectiva histórica .....	15
La democracia como procedimiento .....	32
Igualdad y discriminación .....	36
Pasiones, intereses y discriminación .....	44
Democracia y discriminación en México .....	53
Notas .....	61
Lenguaje y discriminación, <i>Héctor Islas Azáis</i> .....	63
Introducción .....	65
Las palabras importan .....	68
Las palabras moldean nuestras percepciones .....	71
El lenguaje y el <i>status quo</i> .....	76
El lenguaje y el género .....	83
¿Qué se puede hacer? .....	87
Notas .....	93
Bibliografía .....	95

## Índice

DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO. LAS INCONSECUENCIAS DE LA DEMOCRACIA, <i>Estela Serret Bravo</i> . . . . .	97
Mujeres discriminadas . . . . .	99
Un par de ejemplos . . . . .	105
Concepciones sobre las mujeres en sociedades occidentales . . . . .	106
Los orígenes ilustrados del feminismo . . . . .	113
Antecedentes: Intelectuales prefeministas en favor de las mujeres . . . . .	113
Feminismo y democracia. ¿Igualdad o libertad? . . . . .	119
Igualdad, libertad e individuo como bases del proyecto ilustrado. . . . .	120
Igualdad y libertad en las doctrinas políticas. . . . .	123
El feminismo y la igualdad: de cuotas, justicia y libertad para las mujeres . .	126
Contra la discriminación de género, ¿igualdad o diferencia? . . . . .	130
Notas. . . . .	140
Bibliografía . . . . .	141
LA LAICIDAD. ANTÍDOTO CONTRA LA DISCRIMINACIÓN, <i>Pedro Salazar Ugarte</i> . . . . .	143
Introducción . . . . .	145
El pensamiento laico. . . . .	149
Modelos institucionales . . . . .	155
Laicos y laicistas . . . . .	166
Laicidad y democracia . . . . .	171
Laicidad e igualdad . . . . .	174
Notas. . . . .	180
Bibliografía . . . . .	185
SOBRE LOS AUTORES . . . . .	187

## BREVE NOTA INTRODUCTORIA

En *Discriminación, democracia, lenguaje y género* se recopilan cuatro de los ocho primeros títulos de la colección Cuadernos de la Igualdad, editados originalmente por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). Se trata de una serie concebida para que las personas interesadas en derechos humanos –y especialmente en el derecho a la no discriminación– establezcan un diálogo con especialistas en la materia. Cumple con una función de divulgación y de introducción a los debates sobre la defensa de la inclusión social y la igualdad de oportunidades para todas las personas. Aunque el enfoque con el que se abordan estos problemas no deja de lado sus complejidades, la fluida redacción y el cuidadoso andamiaje teórico que presenta cada obra permiten, a quienes se inician en el estudio de estas materias, seguir sin dificultad los argumentos y tener una amplia perspectiva del debate actual.

Esta obra está integrada por “Democracia y discriminación” de Luis Salazar Carrión; “Lenguaje y discriminación” de Héctor Islas Azaïs; “Discriminación de género. Las inconsistencias de la democracia” de Estela Serret Bravo; y “La laicidad. Antídoto contra la discriminación” de Pedro Salazar Ugarte.

El primer texto investiga las paradojas de las sociedades actuales y, apoyado en una vasta perspectiva histórica, demuestra que democracia y discriminación no sólo no se han eliminado mutuamente, sino que se han vinculado (y lo siguen haciendo) de diversos modos, al grado de parecer interdependientes. El segundo destaca la idea de que el habla cotidiana contribuye a mantener y ver con naturalidad ciertas relaciones de dominación y marginación existentes en nuestra sociedad. El tercero es una exposición sobria e informada de las lamentables vicisitudes que han tenido que enfrentar las mujeres en el prolongado acontecer de la historia; de los antecedentes, génesis y consolidación del

feminismo ante sus poderosos oponentes; de las contradicciones que sigue encarando actualmente en el entorno de una democracia inconsecuente; y de las posibles vías de solución a una serie de conflictos que, no por bien explicados, dejan de ser complejos. El cuarto y último texto se adentra en la génesis y realidad de la *razón laica* y su importancia para la lucha contra la discriminación, ya que si el Estado llega a adoptar puntos de vista religiosos vinculados con educación, preferencias sexuales, consideración de las mujeres, políticas públicas en contra del VIH o situación de minorías religiosas –por mencionar sólo algunos ejemplos– estará violentando el Estado de derecho.

¿Por qué dar estos textos nuevamente a la imprenta? La respuesta es muy simple: además de su completa vigencia y actualidad, es preciso unir esfuerzos para difundir el mensaje antidiscriminatorio entre una población todavía afectada por la exclusión. Por ello, la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF) y el Conapred coeditan este volumen en la inteligencia de que sus contenidos contribuyen desde el ámbito de la teoría a la creación de un México más justo y respetuoso de los derechos humanos.

# DEMOCRACIA Y DISCRIMINACIÓN

Luis Salazar Carrión





## INTRODUCCIÓN

EL FIN DE LA GUERRA FRÍA y el colapso sucesivo del imperio soviético señalan el final de los conflictos generados por las dos grandes guerras que asolaron al mundo en la primera mitad del siglo XX, pero marcan también el agotamiento político de las ideologías revolucionarias. Estas ideologías, que prometían cambios capaces de superar todos los problemas y contradicciones sociales, fueron por largo tiempo consideradas como una verdadera alternativa –radical y generalmente violenta– frente a la política propia de la democracia liberal moderna, moderada y generalmente pacífica. Sin embargo, lejos de conducir a la humanidad a sociedades libres y prósperas, dieron vida a gobiernos autocráticos e incluso totalitarios, incapaces de cumplir tales promesas. Desembocaron en lo que Norberto Bobbio denominó “utopías invertidas”.<sup>1</sup>

En este sentido, su fracaso y su agotamiento pudo interpretarse, quizá con demasiado optimismo, como un triunfo universal de la democracia liberal moderna, de sus reglas y valores. Aunque siguen existiendo regímenes totalitarios en China, Cuba, Corea del Norte y otros países, lo mismo que dictaduras y autocracias en buena parte de las sociedades musulmanas, difícilmente se presentan ya como modelos alternativos capaces de atraer la simpatía o el entusiasmo que solían recibir los supuestos Estados revolucionarios. Por primera vez en la historia, la democracia parece haberse quedado sola, como la única fórmula deseable para la configuración de gobiernos y Estados realmente legítimos, aunque actualmente asistimos al ascenso de fundamentalismos de corte teocrático en buena parte del mundo islámico.

No obstante esta presunta victoria mundial de la democracia liberal, el triunfo aparente de sus reglas y de sus valores no ha dejado de tener consecuencias sorprendentes y paradójicas. No sólo las democracias recientes han resultado,

con algunas excepciones, débiles e impotentes para afrontar los desafíos de sociedades extremadamente desiguales y fragmentadas, sino que incluso las más antiguas y consolidadas parecen en muchos casos sufrir hoy un verdadero vaciamiento político y programático. Ya no existen verdaderas alternativas a la democracia formal, pero paradójicamente las democracias no parecen capaces de generar políticas públicas eficaces para resolver o por lo menos paliar las dificultades creadas por una globalización inclemente y anárquica. Seguramente nadie en su sano juicio puede sentir nostalgia alguna por los viejos regímenes totalitarios, pero al mismo tiempo nadie puede negar la insatisfacción y el malestar crecientes no tanto con las reglas de la democracia aunque sí con sus resultados.<sup>2</sup>

Este malestar, a su vez, parece ser la base del resurgimiento de políticas particularistas, políticas de la identidad también denominadas “de la diferencia”, que con el pretexto de defender identidades colectivas más o menos ficticias basadas en la raza, la etnia, la nación, las tradiciones, la cultura peculiar o la fe religiosa, fomentan medidas de exclusión, de limpieza étnica, de exterminio y de terrorismo que no sólo han costado ya hambre, sufrimiento, opresión y muerte a millones de personas, sino que parecen conducirnos a un mundo totalmente dominado por la ley de los más fuertes. Políticas identitarias que, sea para defender privilegios de las sociedades ricas frente a la amenaza que supuestamente representan los flujos migratorios de las sociedades pobres (el “chovinismo del bienestar”, como lo llama Habermas), o para reivindicar los usos y costumbres o la religión de supuestos grupos oprimidos, promueven discriminaciones, exclusiones e incluso el asesinato de los otros, de los diferentes, de los que por su sola existencia aparecen como los causantes de todos los problemas y de todas las injusticias.

En buena parte de Europa han surgido, así, partidos nacionalistas y/o regionalistas que, explotando el malestar generado por los más diversos problemas (desempleo, inseguridad, etc.), proponen cerrar fronteras, expulsar a los extranjeros, impedir mediante el uso de la fuerza la entrada y la residencia de los que por su raza, religión o lugar de nacimiento son considerados una amenaza para el bienestar y la calidad de vida de la mayoría. Con estas banderas discriminatorias, con esta identificación de un enemigo tan abstracto como peligroso, logran resultados electorales nada desdeñables. Por su parte, clérigos fanáticos y caudi-

llos violentos del Tercer Mundo también capitalizan el descontento, la miseria y la injusticia que sufren millones de personas para promover guerras santas, cruzadas, *yihad*, contra los infieles, contra los apóstatas, contra los miembros de otras iglesias, en tanto encarnaciones del mal y de la impiedad. Y no faltan quienes, incluso con nobles intenciones, defienden la necesidad de reivindicar “derechos colectivos” de supuestos pueblos originales, sustentados en la especificidad cultural, tradiciones, usos y costumbres de minorías étnicas o religiosas, sin considerar que esos supuestos derechos en realidad significan en la práctica marginación, exclusión y aislamiento para los miembros de unos grupos sometidos a autoridades tan tradicionales como autocráticas.

De esta manera, cuando todo parecía indicar que finalmente el mundo podría pasar del reconocimiento formal al reconocimiento efectivo de los derechos fundamentales contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), mediante la democratización de gobiernos y Estados, a lo que aparentemente estamos asistiendo es a un verdadero retroceso global en su vigencia.

Tanto en algunas democracias consolidadas del Primer Mundo, como en la mayoría de las democracias incipientes del Tercer Mundo, podemos observar que a pesar de que las reglas del juego democrático se aplican y se realizan elecciones competitivas en las que los votos cuentan y se cuentan, las desigualdades se incrementan, las discriminaciones se agudizan y los derechos esenciales de millones de personas sólo existen en el papel. El primer artículo de esa declaración, firmada en 1948, afirma tajantemente: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos, y dotados como están de razón y de conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Pero en los hechos, las dos terceras partes de la humanidad están muy lejos de ver reconocida esa dignidad, esos derechos, mientras que lo que parece predominar no es el trato fraternal sino una creciente violencia e inseguridad.

La situación nos obliga a preguntarnos por las relaciones que existen y por las que deberían existir entre democracia y discriminación. A primera vista, parece obvio decir que son relaciones de incompatibilidad: que ahí donde hay democracia no puede (o no debería) haber discriminación, y que donde existe discriminación no puede haber propiamente nada que pueda denominarse democracia. Lamentablemente, las cosas son más complicadas y, como veremos,

en la historia real las democracias realmente existentes –desde la antigüedad grecolatina hasta nuestros días– han coexistido con formas de discriminación que niegan en la práctica la igualdad de todos los seres humanos, e incluso se han sustentado en ellas. Más aún, la ambigüedad propia de la definición etimológica de la democracia, como “gobierno del pueblo por el pueblo”, o como “poder (*kratos*) del pueblo (*demos*)”, pero también el principio democrático para la toma de decisiones colectivas, la regla de la mayoría, han permitido y hasta justificado formas de exclusión, discriminación e incluso exterminio que niegan flagrantemente el ideal de la igualdad y fraternidad entre todos los seres humanos. En este sentido, tal vez habría que decir que si en la práctica las democracias reales han sido compatibles con discriminaciones (y hasta promotoras de ellas), una interpretación *universalista* del fundamento normativo de los procedimientos democráticos *debería ser incompatible* con cualquier forma de discriminación que atente contra los derechos fundamentales de todos los seres humanos. El respeto puntual de los procedimientos electorales de la democracia sin duda es condición necesaria, pero no suficiente, para que esta forma de gobierno garantice la igualdad política de los ciudadanos, pero según ciertas interpretaciones no sólo no garantiza por sí misma la igualdad de todos los seres humanos en dignidad y en derechos sino que puede legitimar y promover (y de hecho sigue legitimando y promoviendo) discriminaciones de enorme gravedad. Tanto, que incluso puede conducir (y ha conducido ya en algunos casos) a despojar a la democracia de todo atractivo y de toda sustancia normativa para los que sólo pueden verla y vivirla como una mera justificación del predominio salvaje y brutal de los más fuertes.

A continuación intentaremos desarrollar estas ideas.

## DEMOCRACIA Y DISCRIMINACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

LA DEMOCRACIA como forma de gobierno nació hace aproximadamente 2 500 años en la antigua Grecia, y más precisamente en la célebre polis (ciudad-Estado) de Atenas. En el debate teórico que acompañó su surgimiento se la caracterizó en primer lugar como el gobierno de los muchos, de la mayoría o de los pobres, en oposición al gobierno de los pocos, de los mejores o de los ricos, así como al gobierno de uno, que a su vez podía ser considerado como rey, tirano o déspota. Sorprendentemente, casi todos los pensadores antiguos la evaluaron como una mala forma de gobierno. Platón, Aristóteles, Tucídides, y más tarde Cicerón, la criticaron por ser un régimen inestable, corrupto y peligroso, que casi inevitablemente conducía a guerras civiles y tiranías. Habría que reconocer que la convulsa experiencia democrática ateniense en algo les daba la razón. No obstante, tuvo también defensores, como Pericles y Protágoras, que fueron capaces de articular y justificar los valores que presuntamente encarnaba esta forma de gobierno. En particular vale la pena citar en extenso las palabras que el historiador Tucídides pone en la boca de Pericles, el célebre dirigente de Atenas:

Nuestro sistema político no imita las costumbres de nuestros vecinos. Por el contrario, nosotros somos los modelos, no los imitadores de otros. Porque somos gobernados por los muchos y no por los pocos, llevamos el nombre de democracia. En lo que respecta a los intereses privados, cada uno tiene igualdad ante la ley (*isonomía*), pero destacamos en la sociedad y somos electos para los cargos públicos no tanto por suerte sino por nuestro mérito individual. Más aún, la pobreza no nos mantendrá en la oscuridad si podemos hacer algo valioso para la ciudad (*isegoría*). Somos generosos unos con otros en los asuntos públicos, y aunque nos observamos en nuestros asuntos cotidianos, no nos disgustamos con nuestro vecino si hace lo que desea.

Tranquilas como nuestras vidas privadas pueden ser, nos aterroriza violar las leyes. Las obedecemos en tanto son administradas por cualquiera que esté en el poder, especialmente las leyes que significan ayuda para las víctimas de opresión, sea que hayan sido establecidas estatutariamente, sea que se trate de las leyes no escritas que acarrearán el castigo indisputable de la vergüenza. [...] Tenemos una ciudad abierta y no impedimos, expulsando periódicamente a los extranjeros, que vean y aprendan cosas, a menos que algún enemigo se beneficie de lo que está a la vista. [...] Somos el único pueblo que considera que un hombre que no tiene ningún interés en la política no lleva una vida plácida, sino una totalmente inútil. Somos también el único pueblo que toma las decisiones gubernamentales o al menos plantea los temas correctamente, porque no pensamos que la acción sea estorbada por la discusión pública, sino por la incapacidad de aprender con anticipación lo suficiente, a través de la discusión, sobre lo que necesitamos hacer.<sup>3</sup>

En este notable discurso Pericles comienza por definir la democracia como el gobierno de muchos, para inmediatamente señalar que ese gobierno se fundamenta en la igualdad frente a la ley (*isonomía*) y en la igualdad política o derecho de participar en los asuntos públicos de todos los ciudadanos (*polites*) que forman el pueblo (*demos*). A su vez, esta doble igualdad implica tanto la libertad privada o negativa (la de hacer lo que se desea), como la libertad política o positiva (la de sólo estar sometido a las decisiones y leyes que surgen de una Asamblea en la que se participa directamente). Finalmente indica que por ello la ateniense era una sociedad abierta y amistosa con los extranjeros en la que se despreciaba como inútiles a los que sólo se dedican a sus asuntos privados particulares y en la que, en cambio, se valoraba positivamente la deliberación pública como medio para elaborar las decisiones políticas adecuadas. Se trata, como es evidente, de un discurso apologético que se proponía celebrar las excelencias de la democracia ateniense, sin detenerse ni poco ni mucho en sus posibles debilidades y contradicciones. No obstante, lo que aquí interesa es subrayar que la igualdad es la categoría central que define al gobierno de los muchos, esto es, a la democracia como forma de gobierno. Ahora bien, esta categoría por sí sola es excesivamente vaga y abstracta para sustentar un valor. Se trata de una noción que relaciona objetos –números, cosas, personas– estableciendo su equivalencia o uniformidad. Por eso, cuando se habla de igualdad es indispensable precisar *qué* cosas o personas son consideradas iguales, y precisar además *en qué* son iguales. En el discurso de Pericles son iguales solamente los ciudadanos

de Atenas, los *polites*. Aun si los extranjeros deben ser tratados amistosamente –salvo que se trate de enemigos–, ellos no son iguales a los atenienses porque no son ciudadanos. Para ser ciudadano en esa *polis*, en efecto, era necesario ser hombre, mayor de edad, nacido en Atenas de padres atenienses y no haber sido condenado por delitos graves. Extranjeros, mujeres, niños y por supuesto esclavos eran considerados, por las razones que veremos, desiguales por naturaleza. Por otra parte, el propio Pericles precisa que los ciudadanos eran iguales ante la ley, es decir, estaban sujetos a las mismas leyes y eran tratados imparcialmente por los tribunales; e iguales políticamente, esto es, gozaban de los mismos derechos de participar en los órganos de gobierno y en los tribunales. Justamente por ello subraya que no es el linaje ni la riqueza, sino los méritos y la virtud, lo que importa para realizar cosas valiosas. Ello significa que los ciudadanos atenienses no eran ni pretendían ser iguales en todo –lo que en realidad sería absurdo–, y que la igualdad jurídica y política no es una igualdad de hecho sino una igualdad normativa. En otras palabras: no describe cómo son las cosas, sino prescribe cómo debe tratarse jurídica y políticamente a las personas de un grupo determinado, *con independencia de sus diferencias o desigualdades físicas o socioeconómicas*.

Así entendida la igualdad de los ciudadanos de la democracia ateniense, difícilmente puede exagerarse su importancia axiológica. Afirmarla era sostener algo extraordinariamente revolucionario en su época, a saber, que todos (los ciudadanos) debían estar sujetos de la misma manera a las mismas leyes, que todos tenían los mismos derechos y obligaciones políticas, y que por ende no se justificaba ningún privilegio por razones de linaje o riqueza. Sobra decir que en una época dominada por valores teocráticos, despóticos o aristocráticos, que justificaban las más brutales discriminaciones y exclusiones, la hazaña inolvidable de Atenas fue haber sido, comparativamente hablando, una sociedad en la que la igualdad apareció como el fundamento normativo de una convivencia fraternal y libre. Fue seguramente este igualitarismo y sus consecuencias subversivas para todas las jerarquías y privilegios tradicionales, y para todos los poderes sustentados en tales jerarquías y privilegios, lo que le concitó el odio y la mala fama de sus críticos a los largo de los siglos, pues como señalaba con agudeza Aristóteles, “los que son iguales en algo quieren ser iguales en todo, y los que son desiguales en algo quieren ser desiguales en todo”.

Sin embargo, como hemos visto, esa igualdad ciudadana no dejó de estar sustentada en discriminaciones y exclusiones que hoy sólo nos pueden parecer inaceptables. Discriminación a los extranjeros (*metecos*), que incluían no sólo a los residentes nacidos en otros sitios, sino a los que habiendo nacido en Atenas no eran hijos de padres atenienses. Éstos debían pagar impuestos especiales, podían ser expulsados en cualquier momento y con cualquier pretexto, y por supuesto no tenían derecho alguno de participar en el gobierno o en los tribunales. Discriminación a las mujeres, siempre sometidas a los padres de familia o a los esposos, y consideradas incapaces de un uso autónomo de la razón. Discriminación a los menores de edad, que no sólo carecían justificadamente de derecho a participar políticamente, sino de cualquier derecho frente a la autoridad despótica de los padres. Y discriminación absoluta a los esclavos por *naturaleza*, a los sometidos por la fuerza bruta de las guerras contra los bárbaros y utilizados como instrumentos (cosas) que se podían comprar y vender, emplear a voluntad e incluso matar.

Ahora bien, para comprender estas discriminaciones correctamente es conveniente distinguir sus causas, y las motivaciones de sus justificaciones o racionalizaciones. Entre las primeras podemos señalar los intereses y necesidades de todos aquellos que, en esas sociedades esclavistas y patriarcales, obtenían beneficios materiales y simbólicos, directos o indirectos, de la dominación y explotación de los esclavos y las mujeres, así como de su estatus exclusivo de ciudadanos. No obstante, como ya lo señalaba Weber, toda dominación, toda discriminación genera la necesidad, incluso para los propios dominadores, de ser legitimada, es decir, validada por creencias e ideologías encargadas de mostrar por qué es justo y necesario que existan esclavos y obedezcan a sus amos, y por qué es justo y necesario que las mujeres se subordinen a los hombres. A diferencia de otras creencias que no ponen en juego deseos, pasiones e intereses social y políticamente importantes, y que por ello pueden modificarse con cierta facilidad –por ejemplo, mi creencia de que mi pluma es negra cuando en realidad es azul–, las creencias ideológicas legitimadoras se configuran como verdaderos y tenaces *prejuicios* cuya transformación exige mucho más que buenos argumentos y pruebas empíricas.

Por sostenerse en deseos, pasiones e intereses, en efecto, tales prejuicios se muestran generalmente impermeables a la crítica racional e incluso suscitan re-



acciones agresivas y violentas en caso de verse cuestionados, así como intentos más o menos logrados de justificación pretendidamente racional. En tal sentido, dichos prejuicios y sus supuestas racionalizaciones desempeñan un papel decisivo en la imposición y reproducción de las desigualdades y discriminaciones, en la medida en que no sólo justifican y expresan determinadas pasiones e intereses, sino que también los definen y les dan un sentido vital para sus seguidores.

De esta manera se puede comprender la ideología etnocéntrica que la inmensa mayoría de las sociedades antiguas sostenía, al igual que los griegos. De acuerdo con tal ideología, sólo los miembros de un determinado pueblo o etnia, caracterizado por su lengua, religión y tradiciones fundacionales, pueden considerarse *hombres verdaderos*, esto es, realizaciones adecuadas de la naturaleza humana. Mientras que los extranjeros, los que pertenecen a otras naciones o etnias, han de considerarse como subhombres, seres inferiores por naturaleza. Resulta casi obvio que cuando cada grupo humano tiene que enfrentarse con otros grupos por el control de determinados recursos estratégicos pretenda justificar sus derechos de conquista y de dominación aduciendo precisamente su superioridad natural sobre los demás.

De esta forma, cuando Aristóteles en su *Política* argumentaba que sólo los griegos poseían cabalmente el *logos*, mientras que los bárbaros debían verse como esclavos por naturaleza en la medida en que carecían, al menos parcialmente, del *logos*, simplemente aprovechaba el doble sentido de ese término (que puede traducirse como razón pero también como lenguaje) para justificar la esclavitud y la discriminación sobre la base de que, efectivamente, los llamados bárbaros no hablaban griego y, en consecuencia (!), carecían de razón. Por eso debían ser gobernados despóticamente —como menores de edad— y podían ser con toda justicia esclavizados por los únicos hombres libres verdaderos, es decir, por los griegos. De igual manera, Aristóteles negaba que las mujeres tuvieran uso pleno de la razón, del *logos*: podían entenderlo y obedecer, pero no utilizarlo autónomamente para deliberar y tomar decisiones. De ahí que en ellas, decía algún poeta citado por el propio estagirita, “el silencio es una virtud”, mas no en los hombres. Como se ve, en apariencia la inocente definición aristotélica del hombre como *animal racional*, como animal que posee el lenguaje y la razón, era de hecho una definición fuertemente normativa que servía, entre otras cosas, para justificar como naturales jerarquías y discriminaciones. Más adelante volveremos sobre el tema.<sup>4</sup>

De esta manera, la más célebre e importante democracia de la antigüedad, la de la Atenas de los siglos V y IV a. C., no sólo no fue incompatible con las mayores discriminaciones, sino que, en buena medida, se sustentó en tales bases. Pero su ideal de igualdad ciudadana, jurídica y política, no desaparecería con ella. Aunque reducido ulteriormente a la sola igualdad jurídica, a la igualdad frente a la ley, se convertiría en una de las claves de la expansión imperialista, primero de Macedonia y después de Roma, pues una forma fundamental de estabilizar y consolidar su hegemonía sobre los territorios y pueblos conquistados fue concederles a todos los hombres no esclavos el título de ciudadanos, a cambio de su lealtad hacia los emperadores y sus representantes.

Al mismo tiempo, importantes escuelas filosóficas, como la de los estoicos, comenzaron a desarrollar concepciones universalistas e igualitarias, y a hablar de leyes de la naturaleza que, más allá de las leyes positivas de cada sociedad, debían servir de marco normativo para todos los seres humanos, con total independencia de su pertenencia a etnias, naciones o religiones. Más adelante, la aparición del cristianismo, como religión basada en un mensaje universal de salvación, implicó también un importante avance en este sentido. La igualdad promovida por el cristianismo fue ante todo de carácter espiritual. Partiendo de que todos los seres humanos son criaturas divinas que sólo pueden redimirse mediante la fe y las obras, era perfectamente compatible con las mayores desigualdades y discriminaciones políticas y sociales, incluso con la esclavitud y con la servidumbre. Pese a todo, sentaría a la larga las bases de una nueva concepción del ser humano y de su dignidad como persona.

Durante la Edad Media, el ideal democrático apenas sobrevivió como alternativa al modelo teocrático según el cual “todo poder viene de Dios”, es decir, desciende jerárquicamente. Frente a este modelo autocrático y sacralizador del poder político, que hacía de los emperadores, reyes, papas y obispos los detentadores de una autoridad incuestionable sustentada en la ley divina y en la ley natural, algunos autores, como Marsilio de Padua,<sup>5</sup> defendieron no sólo la autonomía del poder político frente al eclesiástico, sino también el origen popular del primero. El poder de los príncipes, desde esta perspectiva, no provenía de arriba, de la voluntad de Dios interpretada por la cúpula eclesiástica, sino que se fundaba en un pacto con el pueblo, según el cual éste delegaba su soberanía en los gobernantes, que por ello mismo debían reconocer, respetar y proteger sus

derechos. La célebre *Carta Magna* firmada por Juan Sin Tierra, monarca inglés, es un buen ejemplo de esta concepción protodemocrática.

Entre otros derechos reconocidos en este célebre documento se encuentra el siguiente: “Ningún hombre libre será capturado o encarcelado o despojado o exilado o destruido en forma alguna, ni lo perseguiremos o lo haremos perseguir, sino mediante el juicio legal de sus pares o por la ley de la tierra”. Como se ve, aunque la *Carta* representa una concesión o promesa del rey hacia su pueblo, en ella aparece, por vez primera en un documento político constitucional, la idea de que los hombres libres que forman parte del pueblo (inglés) tienen derechos inviolables que el poder público está obligado a proteger para siempre. Se inicia con ella el difícil proceso que trastocaría el ideal autocrático del poder descendente –según el cual los que tienen todo el poder, desde Dios hasta los monarcas y obispos, tienen todos los derechos, mientras que los sometidos tienen todas las obligaciones y ningún derecho– hasta conducir al ideal democrático del poder ascendente, según el cual, los que detentan el poder tienen la obligación absoluta de respetar y proteger los derechos inalienables de los ciudadanos que, justamente, han creado libre y voluntariamente ese poder. Por supuesto, en las concepciones medievales, el pueblo, como en la democracia antigua, estaba lejos de incluir a todos los habitantes de una sociedad, en la medida en que ni las mujeres, ni los siervos, ni los extranjeros podían considerarse como titulares de los derechos exclusivos de los *hombres libres*. De hecho, desde tal perspectiva, el pueblo, más que por individuos, estaba formado por corporaciones y estamentos que detentaban privilegios específicos, establecidos por las más diversas legislaciones y tradiciones. Los barones, los sacerdotes, los artesanos, los campesinos libres, etc., no tenían en este sentido los mismos derechos ni estaban sujetos a las mismas leyes, como la propia *Carta Magna* establece con toda claridad.

Sólo con el desarrollo de la sociedad y el Estado modernos el antiguo ideal democrático adquiere nuevo vigor y nuevos significados individualistas. Este desarrollo fue impulsado, inicialmente, por dos procesos antitéticos que, sin embargo, coadyuvaron para dar vida al Estado nacional moderno y, con ello, a la moderna sociedad económica y civil: el Renacimiento –que al reivindicar la herencia clásica de la antigüedad grecolatina generó no sólo un nuevo humanismo, una inédita concepción del hombre y de su libertad, sino también promovió la recuperación de los ideales republicanos y democráticos– y las

reformas protestantes, que, tratando de recuperar el espíritu religioso original de los *Evangelios* cristianos, en la práctica hicieron posible un novedoso individualismo y una original interpretación de la dignidad de las personas, de la moralidad y de los derechos subjetivos, en contraste total con las visiones corporativas, jerárquicas y autocráticas de la tradición católica ligada al Vaticano. De manera asaz paradójica, estos movimientos desembocaron en el desarrollo de nuevas concepciones técnicas, científicas y filosóficas, así como en conflictos sanguinarios, guerras de religión que a su vez fortalecieron y consolidaron en Europa occidental a los Estados nacionales, esos inmensos sistemas institucionales, administrativos y militares, capaces de reclamar con éxito el uso exclusivo de la fuerza legítima dentro de un amplio territorio (la nación) y sobre todo el monopolio de la producción legislativa en ese mismo espacio, aboliendo así la multiplicidad de fuentes del derecho que hasta entonces existían.

Puede tal vez resultar sorprendente que el surgimiento de estas enormes maquinarias de guerra y de administración territorial que han sido los Estados modernos, que mucho más tarde se convertirían en el soporte de la democracia liberal contemporánea, se realizara en casi todo el mundo occidental, con una excepción, como un proceso ferozmente autoritario de expropiación, centralización y concentración del poder coactivo en manos de monarcas absolutistas. No debemos olvidar, sin embargo, que de hecho se trataba de unificar políticamente grandes regiones hasta entonces sometidas a poderes estamentales y corporativos de corte feudal, y por ende de romper con trabas y privilegios para someter a todos los individuos a la misma ley y al mismo gobierno central. En este sentido, el Estado absolutista cumplió, como ya señalaba Tocqueville, un importante papel en el desarrollo de sociedades igualitarias, de sociedades individualistas en las que volvía a realizarse la *isonomía*, la igualdad ante la ley, aun a costa de ver negada totalmente la *isegoría*, la igualdad política, la capacidad de participar en el gobierno.<sup>6</sup>

Esa igualación bajo un poder absolutista permitió, sin duda, neutralizar los violentos conflictos desencadenados por la cuestión religiosa, pero al costo de abandonar a prácticamente todos los miembros de la sociedad al capricho y a la arbitrariedad de gobernantes sin control alguno, que mantenían además los privilegios cada vez más intolerables de aristocracias de corte parasitario. Ello explica que más temprano o más tarde surgieran ideologías y movimientos que

preconizaban la necesidad de limitar el poder: sonaba la hora del liberalismo político y económico, una ideología que, reformulando en clave individualista y representativa los planteamientos republicanos tradicionales acerca de las ventajas del gobierno mixto, promovería la necesidad de dividir el poder a fin de limitarlo y regularlo; en otras palabras, de someterlo al derecho.

Surgió así la concepción, argumentada desde teorías contractualistas, de que el Estado, el poder político, no sólo debía tener la función de proteger la vida y la seguridad de sus súbditos, sino la de garantizar, además y fundamentalmente, la libertad y la propiedad de los individuos, es decir, sus llamados derechos naturales esenciales. De esta forma, las revoluciones liberales que se desarrollaron primero en Inglaterra (la gloriosa Revolución de 1689), después en Estados Unidos (la Revolución de Independencia de 1777) y más tarde en Francia (la Revolución de 1789), proclamaron todas un conjunto de derechos inalienables como punto de partida para la constitución jurídica y política de unos Estados y gobiernos *obligados* a reconocer y proteger tales derechos. La justificación y el número de los mismos naturalmente fue diversa. En la *Bill of Rights* inglesa se apeló todavía a “los antiguos e indudables derechos del pueblo de este reino” (seguramente refiriéndolos a la llamada *Common Law* y a la *Carta Magna* citada más arriba). En cambio, en la declaración estadounidense de independencia se parte de verdades consideradas evidentes, según las cuales “todos los hombres han sido creados iguales” y han sido “dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Mientras la célebre declaración francesa de los *Derechos del hombre y del ciudadano* simplemente afirma, “en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo [que] todos los hombres nacen y permanecen iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”, añadiendo en el artículo sucesivo: “El fin de toda asociación política es la preservación de estos derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

La diferencia esencial entre la *Bill of Rights* inglesa y las declaraciones ulteriores es que estas últimas asumen lo que sin duda debe considerarse el principio igualitario *universalista* de la modernidad, según el cual *todos los hombres nacen (o son creados) libres e iguales en derechos*, con independencia, incluso, de su pertenencia o adscripción a tal o cual pueblo o nación. Este axioma implica que toda

asociación política (legítima) sólo puede tener como objetivo la preservación (protección-garantía) de esos derechos imprescriptibles e inviolables, lo cual es el fundamento normativo liberal de la moderna democracia representativa, que aunque recuerda ciertamente la *isonomía* y la *isegoría* antiguas, de hecho modifica en más de un sentido su significado. La igualdad jurídica, en efecto, ya no es solamente igualdad ante la ley, sino también y sobre todo *igualdad en derechos*, y la isegoría ya no tiene como finalidad fundamental la posibilidad de realizar acciones públicas virtuosas, sino más bien la de sustentar el poder y los gobiernos en el *consenso* de los súbditos convertidos así en ciudadanos. En otras palabras, los derechos políticos de participación directa o indirecta en la formación de la voluntad colectiva aparecen ante todo como medios para proteger los derechos del hombre como individuo: su vida, sus libertades, su propiedad, su seguridad y su derecho de resistencia frente a la opresión.

Lo nuevo en estas declaraciones es, en consecuencia, su carácter radicalmente universalista e individualista. En ellas se habla de todos los hombres y sus derechos “naturales”, es decir, de sus derechos anteriores y superiores a la constitución de la asociación política, que a su vez tiene como propósito esencial –al igual que las cláusulas del contrato que le da vida– la preservación de los mismos. Por otro lado, la igualdad que se afirma ya no es sólo la de los ciudadanos, la de los llamados “hombres libres”, que por nacimiento “pertenecen” a una comunidad orgánica anterior y superior a sus miembros, sino la igualdad “natural” o “por nacimiento” de *todos* los seres humanos. Éstos pueden y hasta deben asociarse políticamente con el fin de proteger sus derechos, su vida, sus libertades, su propiedad, etc., pero no es la asociación política sino su calidad de hombres, de personas, la que los hace titulares de esos derechos.<sup>7</sup>

Es cierto que este universalismo de las primeras declaraciones fue en buena medida puramente retórico: en la naciente democracia estadounidense debido a la exclusión, que perduraría hasta el siglo XX, de los negros (incluso después de su emancipación) y las mujeres; en Francia por la exclusión de los derechos políticos de los no propietarios y también de las mujeres. Por eso, los procesos ulteriores de democratización fueron impulsados por luchas socialistas y feministas encaminadas a conquistar el sufragio universal, directo y secreto de trabajadores y mujeres, y a lograr, por ende, la igualdad en derechos y la igualdad política proclamada pero no realizada en los primeros experimentos

democráticos modernos. Además, este presunto universalismo se veía negado por el carácter puramente nacional de los Estados así organizados. A pesar de que declararan la igualdad de todos los hombres, en los hechos sólo los ciudadanos (los que por nacimiento o por naturalización tenían derechos políticos) podían ver reconocidos y protegidos sus derechos *humanos*, mientras que los extranjeros residentes o de paso no pocas veces seguían siendo considerados como individuos con derechos restringidos o inexistentes. El universalismo de los derechos *del hombre* se veía así al mismo tiempo realizado y vedado por el particularismo del Estado nacional. El carácter incluyente de la moderna democracia representativa –cuyas reglas en efecto tienden a incluir, al menos virtualmente, a todos los ciudadanos de *una sociedad*– era afirmado y negado en forma simultánea por el carácter exclusivo de la ciudadanía ligada a la pertenencia a esa sociedad nacional.

Existe además otra razón que en los hechos contradecía el pretendido universalismo de los derechos humanos, misma que los movimientos de izquierda, socialistas y populares, utilizarían para criticarlos, acusándolos de ser abstractos y, peor aún, exclusivos en realidad de las capas acomodadas, burguesas, de la sociedad. En el elenco de esos derechos, en efecto, no se tomaban en consideración las condiciones sociales de su ejercicio o goce efectivo; no se consideraba que la sola libertad jurídica frente a los poderes públicos de ninguna manera salvaguardaba a la mayoría de los desposeídos frente a los poderes fácticos de los económica o ideológicamente poderosos. En abstracto, todos podían ser titulares de las mismas libertades: personales, de opinión y expresión, de reunión, etc., pero en la práctica sólo los que disponían de los recursos necesarios podían ejercer, gozar, estas libertades. Al mismo tiempo, al ser elevado el derecho de propiedad a derecho fundamental de la misma importancia que el derecho a la vida, a la seguridad o a la libertad, se introdujo una ambigüedad, más aún, una falacia, que desde siempre ha contaminado a las ideologías liberales:<sup>8</sup> consiste en confundir el derecho a la propiedad, esto es, a disponer libremente de los bienes legítimamente adquiridos, que acaso puede considerarse, bien interpretado, como el derecho a poseer bienes básicos indispensables para el ejercicio de los otros derechos, con el derecho real de propiedad sobre determinados recursos. A diferencia del primero, que puede y debe pensarse en términos universales –todos tienen el derecho a ser propietarios–, el segundo es en cambio

exclusivo y particular: mi propiedad sobre algo es necesariamente exclusiva y particular por cuanto excluye a todos lo demás.

Esta falacia habría de conducir, por el lado liberal, a la pretensión de excluir y marginar a los desposeídos no sólo del ejercicio sino de la titularidad de muchos derechos fundamentales, y también serviría de pretexto para sacralizar, como algo intocable por parte de la sociedad y del Estado, absurdas concentraciones de la riqueza, del poder económico y del poder ideológico. Por el lado socialista y popular conduciría con lamentable frecuencia a desestimar la importancia de los derechos de libertad y de seguridad para cualquier proceso efectivo de emancipación social, en beneficio de visiones utópicas, revolucionarias, comunitarias y organicistas que conducirían inevitablemente a regímenes antidemocráticos, totalitarios, contrarios absolutamente a los fines igualitarios supuestamente preconizados. Fracasadas las aventuras revolucionarias, marxistas o populistas, hoy sabemos que el carácter abstracto de las primeras declaraciones de los derechos humanos no se corrige negándolos o calificándolos de derechos burgueses, sino completando los derechos de libertad –sin los cuales es imposible que exista verdadera democracia– con los derechos sociales, es decir, con derechos que garanticen realmente a todos la posibilidad de ejercer sus libertades y sin los cuales ninguna democracia puede realizar efectivamente su ideal fundamental de *igualdad en derechos*.

Fue en este sentido que, después de la segunda Guerra Mundial, en buena parte de los países de Europa occidental se desarrolló el *Estado social y democrático de derecho*, que no reconoce y protege ya solamente los derechos de libertad, civiles y políticos de todos sus ciudadanos, sino que también reconoce y hasta cierto punto protege los llamados derechos sociales: el derecho al trabajo, a la educación, a la salud, a la vivienda, etc. Que reconoce y protege, por ende, el derecho de todo ciudadano a contar con las condiciones y capacidades indispensables para ejercer efectivamente todos sus derechos. Con todos sus defectos, con todas sus dificultades, este tipo de Estados ha sido hasta hoy la máxima realización de los ideales igualitarios de la democracia moderna, que ya no sólo implica la igualdad jurídica y la igualdad política, sino también la igualdad de oportunidades y la igualdad de trato como sustento básico de cualquier sociedad capaz de conjugar justicia social y libertad para todos sus miembros. Sin duda, hoy en día el liberalismo social y el socialismo liberal realizados mal que



bien en esos Estados se ven fuertemente desafiados y cuestionados por poderes e ideologías anti-igualitarias que, en nombre de la eficiencia, del mercado, de la competitividad o de las tradiciones y las identidades, promueven la idea de que los derechos sociales no pueden ser verdaderamente derechos porque es imposible garantizarlos o porque pretender hacerlo conduce a la limitación e incluso la pérdida de las libertades (o de los valores tradicionales comunitarios). No obstante, a pesar de regresiones y dificultades reales, es difícil no reconocer que ha sido el Estado social y democrático de derecho el que ha permitido las sociedades más igualitarias, libres y justas que ha conocido la historia toda de la humanidad.

Sin embargo, el desarrollo y la evolución de los Estados nacionales modernos y sus democracias más o menos exitosas no sólo se han visto condicionados y definidos por las ideologías universalistas —es decir, con todos sus defectos, por el liberalismo y el socialismo—, sino también, y quizá con mayor fuerza y eficacia política, por una ideología que conoce muchas formas, ambigüedades y sesgos, pero que sólo puede ser calificada de esencialmente particularista, esto es, por el nacionalismo. Aunque tiene remotos antecedentes en la Antigüedad y en la Edad Media, como contrapartida de las ideologías imperialistas y universalistas, esta tendencia es sustancialmente moderna en la medida en que se constituye como el principal fundamento de identificación y legitimación del Estado *nacional* moderno; de un Estado que, reivindicando su *soberanía* o supremacía sobre todos los poderes existentes en un territorio determinado, también reivindica su soberanía *frente y contra* otros Estados, presentándose como el protector de la *soberanía nacional*, esto es, de la independencia y autonomía de la nación (o del pueblo) frente y contra otras naciones (o pueblos).

Ahora bien, aunque las declaraciones de los derechos del hombre que mencionábamos antes partían del supuesto de que la asociación política, el Estado y, por ende, el pueblo y la nación son el resultado de un pacto o contrato realizado por los individuos para proteger y preservar sus derechos fundamentales, lo cierto es que el nacionalismo, en cambio, ha tendido a presentar a la nación o al pueblo como una realidad colectiva anterior y superior a sus miembros. Reaccionando en contra del racionalismo ilustrado moderno que concibe el orden social y político como un artificio o medio instrumental deliberada y conscientemente creado para servir a los intereses y fines de sus creadores, el romanticis-

mo y el historicismo promovieron la idea de que los pueblos y las naciones son realidades primigenias, sujetos colectivos o comunidades de destino a los que sus miembros, las personas individuales, deben subordinarse en la medida en que son esas realidades –la nación, el pueblo– las que otorgan identidad, significado y valor a su existencia. No es casual, en consecuencia, que las ideologías nacionalistas encuentren su sustento en los mitos y leyendas de las historias de bronce o de mármol de los héroes y de las hazañas –generalmente guerras y conquistas– que dieron vida a la patria, a la nación y al propio pueblo identificado con una nacionalidad. Tampoco es casual que apelen sobre todo a sentimientos y pasiones ligados a la identidad y al orgullo nacionales, sentimientos y pasiones a su vez fundados en la especificidad, en la diferencia, en la distinción y, en una palabra, en lo que opone y separa a las naciones y los pueblos.<sup>9</sup>

Desde esta perspectiva, las ideologías nacionalistas buscan integrar a los miembros de las sociedades bajo una identidad común, legitimando al mismo tiempo al Estado como poder encargado de defender la soberanía nacional frente a las amenazas y agresiones de otros Estados o potencias. Por eso algunos estudiosos han subrayado que, en los hechos, las naciones, las identidades nacionales y los llamados pueblos no son el fundamento o el sujeto de los nacionalismos, sino el resultado de estas ideologías. Son, en otras palabras, una construcción simbólica artificial, un gran relato que utiliza sin duda tradiciones, identidades, mitos y leyendas, lo mismo que acontecimientos y personajes, para crear un pasado y una identidad colectiva capaces de suscitar pasiones, entusiasmos y odios de gran intensidad y de justificar incluso guerras, violencias y opresiones so pretexto de la defensa del llamado interés nacional encarnado en el Estado nacional. Naturalmente, han existido múltiples tipos de nacionalismo, muy diversas formas de promoverlo y vivirlo; agresivos o defensivos; colonialistas o anticolonialistas; racistas, religiosos o más o menos xenófobos. En todos los casos, sin embargo, se trata de defender valores particulares, formas de vida exclusivas, culturas o religiones específicas. Y de defenderlas contra los otros, los extranjeros, los diferentes, los extraños, considerados como una amenaza, como enemigos al menos potenciales.

Hasta hoy, las democracias y sus valores universales –la igualdad, la libertad y la fraternidad– se han realizado siempre bajo formas estrictamente nacionales, que inevitablemente limitan y contradicen al menos parcialmente esos valores.

Por eso, aunque las declaraciones de los derechos estadounidense y francesa, lo mismo que la mayor parte de las constituciones de los Estados democráticos del mundo, hablan de los derechos del hombre o de la persona o de los seres humanos, en la práctica tienden a ser protegidos sólo para los que cada Estado reconoce como *ciudadanos*, es decir, miembros de pleno derecho de la nación. En cambio, a los extranjeros, a los no nacionales, como ya ocurría en la antigua Atenas, se les imponen diversas restricciones y discriminaciones para la titularidad y el ejercicio no sólo de los derechos políticos sino también, en muchos casos, de sus derechos como personas o como seres humanos. Ello con frecuencia conduce a la formación de minorías étnicas, religiosas o nacionales sometidas a formas múltiples de discriminación y opresión por el solo hecho de haber nacido en otra parte o incluso de que sus padres sean extranjeros.

En un momento en que la globalización capitalista salvaje que vivimos genera enormes flujos migratorios de millones de personas en búsqueda de un mínimo de bienestar, huyendo de temibles situaciones de miseria, opresión y persecución, el nacionalismo, la nacionalidad, que cuando se trataba de combatir el colonialismo podían parecer progresistas y liberadores, se transforman en su opuesto: en la justificación de una discriminación que niega tajantemente los derechos de esos y otros millones de personas en nombre de los privilegios de los que han tenido la fortuna –no el mérito– de haber nacido en las sociedades avanzadas. La vieja dicotomía grecolatina que distinguía a los hombres verdaderos de los subhombres bárbaros o salvajes, la civilización de la barbarie, reaparece nuevamente poniendo en cuestión la idea de que la sola democracia representativa y sus procedimientos son suficientes para poner fin o por lo menos para limitar radicalmente discriminaciones de todo tipo; cuestionando, en otras palabras, la capacidad de las democracias puramente nacionales para realmente proteger y garantizar los derechos fundamentales de la mayor parte de la población del planeta, y de preservar por ende la paz y la fraternidad entre los seres humanos.

Esta era ya la lección que los redactores de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 sintetizaban como premisas de su proclamación en los siguientes términos:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de

todos los miembros de la familia humana; considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias; considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

Y a continuación, los tres primeros artículos afirmaban:

Artículo 1º

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2º

1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.
2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Por eso, esta Declaración puede verse como el punto más alto de conciencia jurídica, política y social de la humanidad democrática: el punto en que se reconoce explícitamente que el fundamento normativo de toda democracia digna de ese nombre es *la igualdad de todos los seres humanos en dignidad y en derechos*. No es para nada casual que la propia conciencia de las discriminaciones, de su profunda injusticia y de su carácter de causa fundamental de la guerra y la violencia entre los seres humanos, se desarrolle teniendo como marco de referencia precisamente esta declaración y su afirmación de que “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas *sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición*”. Lamentable-

mente, a pesar de los avances democratizadores, estamos lejos, muy lejos, de ver realmente protegidos estos derechos y esta igualdad en derechos. Estamos lejos, muy lejos, de que incluso en las democracias más avanzadas, por no hablar de la trágica situación de buena parte del llamado Tercer Mundo, de que realmente se acepte y se asuma cabalmente que “toda persona tiene todos los derechos y libertades”. Por eso, antes de considerar los motivos de la discriminación y sus posibles antídotos, vale la pena detenerse brevemente en lo que al comenzar llamábamos las ambigüedades de la noción de pueblo y la ambivalencia del principio de mayoría.

## LA DEMOCRACIA COMO PROCEDIMIENTO

COMO HEMOS VISTO, democracia significa etimológicamente poder o autoridad del pueblo; gobierno o autogobierno del pueblo. Sin embargo, esta definición plantea de inmediato dos problemas: ¿qué es o quiénes son “el pueblo”? y ¿cómo puede el pueblo detentar la autoridad, o cómo le hace el pueblo para (auto)governarse? En la democracia ateniense antigua, como también hemos apuntado, el pueblo estaba compuesto por el conjunto de los ciudadanos, hombres libres mayores de edad, nacidos en Atenas de padres atenienses, que gozaban entre sí de *isonomía* o igualdad ante la ley, y de *isegoría* o igualdad de derechos políticos. Ese pueblo se autogobernaba participando en la Asamblea soberana y en los tribunales, aprobando y aplicando las leyes, así como tomando decisiones colectivas mediante el principio de mayoría. Este principio, que sigue siendo utilizado en las democracias modernas, es sobre todo una regla técnica que permite resolver qué propuesta de ley, qué decisión, e incluso cuál persona, por obtener la aprobación de la mayoría representa a la voluntad popular.

En las democracias modernas, en cambio, la extensión de la categoría de pueblo ha tendido a ampliarse, tanto porque se trata de democracias que se sustentan en sociedades nacionales de decenas e incluso centenas de millones de personas, como porque incluyen en calidad de titulares de derechos políticos a mujeres, trabajadores e incluso, en ocasiones, a ciudadanos de origen extranjero que han adquirido la nacionalidad a través de procedimientos más o menos complicados. Respecto de la democracia antigua, pues, la moderna es mucho más incluyente y mucho menos discriminatoria, en la medida en que rechaza que las diferencias de género, riqueza u ocupación sean razones capaces de justificar la exclusión de estas personas, manteniendo que sólo la mayoría de edad es un requisito esencial para el ejercicio de los derechos políticos de participación

y sufragio, tanto pasivo como activo. Por eso la lucha por el sufragio universal, directo y secreto, y su conquista, frente a los esfuerzos oligárquicos de impedir, limitar o excluir su titularidad universal, ha definido los procesos modernos de democratización.

Justamente la propia extensión de la ciudadanía ha determinado, a su vez, que la democracia directa se haya vuelto imposible a escala nacional. Si era viable reunir en Asamblea a buena parte de los ciudadanos de Atenas –no sin marginar, como hemos visto, a muchos imposibilitados por uno u otro motivo de asistir–, la sola idea de congregar a millones de personas en una Asamblea resulta absurda e indeseable. Por eso, y por otras razones que podemos obviar en este momento, las democracias modernas sólo pueden ser *representativas*. Democracia, pues, indica el sistema político donde el conjunto de los ciudadanos que forman un pueblo ni legislan ni gobiernan sino, simplemente, eligen por el principio de mayoría a sus representantes legisladores y gobernantes. De ahí que cuando tratamos de imaginar una escena paradigmática de la democracia antigua visualicemos una Asamblea multitudinaria en la que, a mano alzada, los ciudadanos votan las propuestas de los oradores, mientras que si buscamos una imagen ejemplar de las democracias modernas más bien se nos presente la de una casilla electoral en las que los ciudadanos, mujeres y hombres, forman fila para depositar en secreto su sufragio. Es por eso, por el peso del ejemplo de la democracia directa antigua, que por largo tiempo muchos pensadores denunciaron a la democracia representativa moderna como un engaño o mitificación, sea para proponer la restauración de aquella, sea para negar la posibilidad de la democracia misma. Sólo la experiencia reiterada de esas propuestas, y la evidente diferencia entre las dictaduras y autocracias y las democracias modernas, permitió (hasta cierto punto) superar este debate y condujo al reconocimiento mayoritario de que, hoy por hoy, la democracia posible y deseable es la democracia representativa, mientras que las presuntas formas de democracia directa –los consejos, los referendos y los plebiscitos– no pasan de ser en realidad, las más de las veces, sino máscaras de gobiernos autoritarios o totalitarios.

En este sentido, como señala Bobbio, la mayor parte de los estudiosos contemporáneos tiende a ver a la democracia como un conjunto de reglas del juego político, basado en procedimientos universales, que el filósofo turinés enlista de la siguiente manera:

1) El máximo órgano político, a quien está asignada la función legislativa, debe estar compuesto por miembros elegidos directa o indirectamente, con elecciones de primer o de segundo grado, por el pueblo; 2) junto al supremo órgano legislativo deben existir otras instituciones con dirigentes electos, como los entes de la administración local o el jefe del Estado (como sucede en las repúblicas); 3) electores deben ser todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad *sin distinción de raza, de religión, de ingresos y posiblemente también de sexo*; 4) todos los electores deben tener igual voto; 5) todos los electores deben ser libres de votar según propia opinión formada lo más libremente posible, es decir, en una libre contienda de grupos políticos que compiten por formar la representación nacional; 6) deben ser libres también en el sentido de que deben estar en condiciones de tener alternativas reales (lo que excluye como democrática cualquier elección con lista única y bloqueada); 7) tanto para las elecciones de los representantes como para las decisiones del supremo órgano político vale el principio de la mayoría numérica, aun cuando pueden ser establecidas diversas formas de mayoría según criterios de oportunidad no definibles de una vez por todas; 8) ninguna decisión tomada por mayoría debe *limitar los derechos de la minoría*, de manera particular el derecho de convertirse, en igualdad de condiciones, en mayoría; 9) el órgano de gobierno debe gozar de la confianza del parlamento o bien del jefe del poder ejecutivo a su vez elegido por el pueblo.<sup>10</sup>

Como puede verse, estas reglas definen una democracia *formal*, una democracia que regula el modo, método o procedimiento para tomar las decisiones colectivas, y no el *contenido* de estas decisiones (por ejemplo, que deban perseguir el *bien común* o el bienestar social o cualquier otra cosa). Lo único que estas reglas excluyen –pero se trata, como veremos, de una exclusión esencial– son decisiones que puedan afectar negativamente a las propias reglas democráticas. Por ejemplo, decisiones que anulen la posibilidad de que la minoría se pueda volver, en igualdad de condiciones, mayoría; que limiten o anulen la libertad de los electores; que marginen políticamente a determinados sectores de votantes, etcétera.

A la luz de este modelo procedimental podría pensarse que democracia y discriminación son absolutamente incompatibles y que, en consecuencia, basta el respeto básico hacia estas reglas para garantizar la eliminación, o por lo menos la restricción, de prácticas, ideologías, movimientos y organizaciones que promuevan discriminaciones de todo tipo. En los hechos, sin embargo, las cosas se muestran más complicadas. Por un lado, en las democracias más exito-



sas y aparentemente consolidadas, constantemente vemos aparecer partidos o movimientos que reivindican políticas y leyes claramente discriminatorias. Por otro lado, en las democracias de las sociedades subdesarrolladas, marcadas por profundas desigualdades, es posible observar que, a pesar de que se respeten aparentemente las formas democráticas —es decir, a pesar de que exista el sufragio universal, libre y secreto, de que se realicen comicios competidos, de que los votos cuenten y se cuenten adecuadamente—, persisten modalidades de discriminación y opresión que vuelven la igualdad política una mera fachada para ocultar profundas desigualdades jurídicas, económicas, sociales y culturales. Ello tal vez nos indica que el respeto puntual de estas reglas requiere de precondiciones sin las cuales la democracia formal corre el riesgo de transformarse en democracia *aparente*.<sup>11</sup>

Tendríamos que reconocer, entonces, que la igualdad política de la democracia, por sí sola, no basta para enfrentar exitosamente la discriminación y la desigualdad, y que incluso puede servir para legitimar formas tremendas de exclusión social si no se toman en serio los derechos fundamentales de todos los seres humanos, si no se asume cabalmente la tarea de pasar de la proclamación de esos derechos a su efectiva y eficaz protección universal. Obviamente se trata de una tarea de largo aliento que exige la acción concertada y coordinada de una verdadera comunidad de Estados democráticos, pero también de una tarea de la que dependerán en buena medida el presente y el futuro de la democracia como ideal y de las democracias realmente existentes. Si lo anterior no se reconoce y se asume seriamente, no parece improbable la paradoja histórica de que justo el momento de su mayor extensión en el planeta marque el momento de su degeneración, vaciamiento y crisis como ideal y como realidad.

## IGUALDAD Y DISCRIMINACIÓN

DISCRIMINAR en el sentido más amplio de la palabra significa simplemente distinguir o diferenciar todo tipo de cosas o ideas. En cambio, *discriminación* es un término que ha adquirido un significado intelectual, moral y jurídicamente negativo en la medida en que remite a una distinción o diferenciación que afirma que determinados grupos de personas, caracterizadas por un rasgo específico (color, sexo, origen étnico o nacional, idioma, religión, opiniones, preferencias sexuales, etc.) no deben tener los mismos derechos ni deben ser tratadas igual que las personas pertenecientes al grupo que posee los rasgos que las identifica como *normales* o *superiores*. La discriminación, por tanto, denota un fenómeno que ha existido desde tiempos remotos en todas las culturas y en todas las sociedades. Ya veíamos cómo Aristóteles justificaba la discriminación y la subordinación de los bárbaros y de las mujeres, argumentando que estos grupos carecían del rasgo que vuelve verdaderamente humano al hombre, es decir, el uso pleno de la razón. Y los libros sagrados de todas las religiones han justificado igualmente discriminaciones distinguiendo entre fieles e infieles, entre poseedores y carentes de fe, y, en consecuencia, entre normales y superiores y anormales e inferiores.

Si el fenómeno es antiguo, la palabra *discriminación* y su contenido condenatorio son nuevos, porque presuponen justamente que tales distinciones o diferenciaciones carecen de todo sentido racional, esto es, se basan en prejuicios racionalmente insostenibles. O lo que es lo mismo, la noción de discriminación aparece como un problema porque se parte de lo que en realidad es el producto histórico de un largo aprendizaje moral de la humanidad: el de que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos. No es casual por ello que la toma de conciencia de la discriminación como un mal que es ne-

cesario combatir surgiera precisamente después de la segunda Guerra Mundial, a raíz de las atrocidades cometidas por el régimen nazi que, como es sabido, proclamó la superioridad de la raza aria para justificar el exterminio masivo de judíos y otros grupos étnicos. El horror del Holocausto, de los campos de concentración y muerte desarrollados por este régimen criminal y su ideología racista en una sociedad supuestamente civilizada, fue con seguridad uno de los principales motivos que impulsaron el reconocimiento proclamado en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 de la igualdad fundamental de los seres humanos.

Esta idea igualitaria, como también se ha señalado, ya había aparecido primero en la filosofía política moderna –en Hobbes, Locke, Rousseau y Kant– y después en las declaraciones estadounidense y francesa de los derechos humanos, aun si el universalismo de los planteamientos era negado por el particularismo discriminatorio de sus aplicaciones. Se hablaba de todos los hombres como iguales, pero se seguían manteniendo discriminaciones sexistas, racistas, nacionalistas, religiosas, económicas, homofóbicas, etc., porque se continuaba pensando que ciertos rasgos –sexo, color, origen, fe, propiedad, preferencia sexual, etc.– eran indispensables para ser “hombres verdaderos”. Más allá de la retórica de las declaraciones abstractas, el colonialismo, el machismo, la esclavitud, la discriminación política de los desposeídos y la persecución de los homosexuales siguieron considerándose naturales, normales, necesarios y justificados. Aún hoy, a más de medio siglo de la Declaración de la ONU, las más diversas formas de discriminación proliferan en todas las sociedades a pesar de los esfuerzos de gobiernos y organismos civiles por combatirlas y erradicarlas.

Lo expuesto nos lleva a varias preguntas: ¿por qué en la práctica es tan difícil aceptar y asumir la idea de que todos los seres humanos somos iguales?, ¿por qué atestiguamos todos los días acciones, conductas, violencias y opresiones que ponen de manifiesto la acendrada creencia contraria, la de que hay seres humanos y grupos superiores, y seres humanos y grupos inferiores?, ¿por qué tienen tanto éxito los discursos racistas, sexistas, nacionalistas, etnicistas o religiosos que promueven como verdad no sólo evidente sino sagrada el odio por los supuestamente diferentes, por los otros, por los distintos?, ¿por qué incluso hoy en los ambientes académicos, supuestamente refinados, no faltan los que con nobles intenciones reivindican políticas identitarias, comunitarias, culturalistas

y diferencialistas que, dígase lo que se diga, suponen un rechazo radical de la igualdad universal de los seres humanos?

Más adelante intentaremos abordar algunas posibles respuestas a estas preguntas, pero parece conveniente comenzar este análisis de las discriminaciones y sus justificaciones examinando nuevamente el ideal igualitario, a fin de despejar ciertas malas interpretaciones recurrentes. Frente a la Declaración francesa de los derechos del hombre, Joseph de Maistre, un connotado intelectual conservador, afirmaba: “Esa Declaración habla del Hombre en general, del Hombre en abstracto. Yo nunca he visto a ese Hombre, sólo conozco franceses, ingleses, alemanes”. Con ello ponía en evidencia algo seguramente cierto: que todos los seres humanos son diferentes, porque aunque todos nacen y mueren, todos nacen en lugares y momentos diferentes y todos mueren de modos, en sitios y en fechas distintas. O como decía San Agustín: el nacimiento de todo ser humano marca el inicio de una historia particular, individual, específica. Si lo que se pretende decir con la afirmación “todos los hombres son iguales” es “todos los hombres son similares o idénticos”, parece evidente que se está diciendo algo que quizá tiene algún sentido desde el punto de vista puramente biológico o genético muy abstracto, pero que es totalmente falso desde una perspectiva histórica, social, cultural e incluso biológica más concreta. Como ya se apuntaba más arriba, afirmar la igualdad entre objetos o personas exige precisar el universo de las cosas o seres que se consideran iguales –en este caso, los seres humanos o los hombres– y precisar además en qué son iguales –es decir, qué rasgo común los iguala–.

Ahora bien, el pensamiento político moderno, desde Hobbes, ha intentado sustentar la igualdad en una cierta naturaleza humana supuestamente constante, esto es, en determinados rasgos compartidos presuntamente por todos los hombres. En el caso de Hobbes, el rasgo igualador no consiste sólo en que todos los hombres son mortales –algo que nos haría iguales a todos los animales–, sino en que todos los hombres pueden ser asesinados por otros: los más fuertes por los más débiles, los más inteligentes por los más necios. De modo que según este filósofo la igualdad deriva en una igualdad de expectativas, que a su vez culmina, cuando no existe un poder que nos contenga mediante el miedo a la coacción, en la famosa guerra de todos contra todos. Sólo un ser inmortal e invulnerable podría reclamar una superioridad *natural* sobre los demás seres

humanos, pero obviamente este ser necesariamente ya no sería un hombre sino un superhombre o un dios.

Locke también afirma la igualdad natural de los hombres, pero la funda en el hecho de que todos somos criaturas de un dios sabio e omnipotente, lo que le permite inferir ya no ese hobbesiano estado de guerra de todos contra todos sino, por el contrario, la obligación de vernos como hijos del mismo dios y, por ende, como hermanos. Rousseau, en cambio, intentará mostrar que las desigualdades físicas e intelectuales naturales eran, antes de fundarse las sociedades y la civilización, totalmente insignificantes e irrelevantes, pues viviendo cada hombre aislado y casi sin trato con sus semejantes, nadie tenía motivo alguno para sentirse inferior o superior a los demás. Sólo el desarrollo de la cooperación entre los hombres, el establecimiento de relaciones sociales permanentes explica, desde su perspectiva, que esas pequeñas diferencias dieran un falaz sustento a las pretensiones de superioridad y dominio de unos sobre otros. De esta manera, para Rousseau el origen de la desigualdad entre los hombres es casi totalmente social, *artificial*, mientras que la igualdad es natural.<sup>12</sup>

Frente a estas posturas tendentes a fundar la igualdad en la naturaleza humana –contradiendo todas las tradiciones y cosmovisiones premodernas que habían sostenido desde tiempos remotos la desigualdad natural entre los hombres y afirmado la existencia de superiores e inferiores por naturaleza– no faltaron autores como el ya citado De Maistre y más adelante Nietzsche que reivindicaron ideales aristocráticos, denunciando como un mero artificio falaz de los inferiores por naturaleza el valor de la igualdad. Estas filosofías anti-igualitarias alimentarían ideologías racistas, antisemitas, xenófobas, nacionalistas, homóforas, sexistas e incluso eugenésicas, que habrían de desembocar en las atrocidades del colonialismo, del esclavismo, del nacionalsocialismo, del Ku Klux Klan y del *apartheid* impuesto por tantos años en Sudáfrica. En todos esos casos se trató de discriminaciones institucionales, sustentadas por Estados, gobiernos y grupos organizados que mediante la violencia y la represión quisieron imponer la supremacía de una raza pretendidamente superior sobre las razas supuestamente inferiores, aduciendo incluso falaces justificaciones *científicas* que probaban que judíos, negros, indios, eslavos, etc., eran por naturaleza no sólo distintos sino inferiores y, en algunos casos, no sólo inferiores sino la causa de todos los problemas padecidos por los superiores. A pesar de que todos estos

horrores han sido condenados una y otra vez por la ONU, de que las ideologías racistas han sido desenmascaradas una y otra vez como delirios carentes de toda base racional, los movimientos y actitudes discriminatorios, en modalidades aparentemente nuevas, siguen surgiendo y negando con diversos pretextos la tesis de que todos los seres humanos son iguales.

Incluso movimientos de origen progresista e igualitario, como el de los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos o algunas variedades del feminismo contemporáneo, parecen reivindicar, frente a las políticas puramente igualitarias, políticas de la diferencia, de la diversidad, de la identidad de las etnias o los pueblos, aduciendo que dado el carácter abstracto, ciego a las diferencias, de las primeras, es necesario defender políticas que reconozcan y protejan no la igualdad sino, justamente, la diversidad de los seres humanos. Aducen, no sin razón, que los seres humanos no son *iguales*, si por ello entendemos *similares*, y que, por tanto, ignorar sus diferencias –de sexo, color, pertenencia y origen, religión, edad, etc.– sólo puede conducir a formas veladas de discriminación. Tratar igual a los que, en los hechos, son desiguales (diferentes) es, para ellos, tan injusto como tratar desigualmente a los que de hecho son iguales.

¿Es adecuado este reproche?; ¿es correcto oponer igualdad a diferencia? Luigi Ferrajoli, a nuestro entender, aclara el problema con rigor mostrando que la igualdad proclamada en las declaraciones de los derechos humanos no tiene un sentido descriptivo, es decir, no significa afirmar que los seres humanos son similares o que no existen diferencias entre ellos.<sup>13</sup> Ni quiere decir que esas diferencias son, valga el juego de palabras, indiferentes. De hecho, nuestra identidad como individuos, como personas singulares, depende en gran medida de esas diferencias. Somos lo que somos individualmente justo porque no somos “iguales” (idénticos) a los demás: nacimos en un lugar y en una fecha determinados, dentro de un grupo familiar específico, nos formamos en una religión particular, tuvimos o no ciertas oportunidades de educación y de trabajo, etc. Incluso nuestros rasgos físicos son distintivos: somos mujeres u hombres, jóvenes o viejos, altos o bajos, obesos o delgados, y nuestros rasgos faciales sirven también para identificarnos peculiarmente. Nada más absurdo que negar todas estas diferencias y pretender homologar a los seres humanos como si se tratara de hormigas, abejas o ganado. También sería aberrante desconocer que estas diferencias no sólo nos identifican como individuos singulares, sino que condicio-

nan nuestras relaciones con los demás, y nuestras capacidades y oportunidades. En una palabra, el *Hombre* en abstracto no existe: existen mujeres y hombres singulares, con vidas situadas, particularizadas e irrepetibles.

Lo que las declaraciones de los derechos humanos afirman, aun a pesar de su estilo retórico, no es ni una igualdad genérica –los hombres son iguales en todo– ni tampoco, lo que es todavía más importante, una igualdad *de facto*. Recordemos: lo que proclaman es la igualdad de los hombres en *droits*, en derechos subjetivos individuales fundamentales. La Declaración estadounidense afirma “Que todos los hombres han sido creados iguales; que todos han sido dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables”. “Los hombres nacen –dice la Declaración francesa– libres e iguales en derechos”. Y la Declaración Universal de la ONU establece: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos”. Subrayemos: igualmente libres, igualmente dignos, igualmente titulares de derechos fundamentales, lo que significa que esta igualdad, bien entendida, en modo alguno se opone a la diversidad o a las diferencias individuales, sino que es, por el contrario, el fundamento de su legitimidad. Que todos tengan los mismos derechos inalienables implica, pues, que todos tienen la libertad y el derecho de ser diferentes y de que se reconozcan y respeten esas diferencias, en tanto y por cuanto, obviamente, éstas no impidan o limiten las libertades y derechos de los demás. Por eso, contra lo que suelen argumentar los defensores de comunitarismos, multiculturalismos o etnicismos, la mayor garantía para la defensa efectiva de la diversidad humana es el carácter universalista de la proclamación y protección igualitaria de los derechos y la dignidad de todos los seres humanos.<sup>14</sup>

Es indispensable, además, precisar que lo que estas proclamaciones enuncian no es una descripción, sino una prescripción, es decir, una norma o regla que debería obligar a los que se comprometen con ella a actuar de una determinada manera. Una cosa es que alguien declare: “todos los hombres son igualmente malvados (o bondadosos)”, intentando *describir* la naturaleza malvada o bondadosa de los hombres, aunque seguramente no sin caer en una generalización insostenible empíricamente, y otra muy distinta es afirmar, siguiendo las declaraciones antes citadas o los primeros artículos de la mayor parte de las constituciones modernas, que “todos los seres humanos son iguales en derechos y dignidad”. En este último caso lo que se afirma es un *deber*, una *obligación*: el deber

de tratar con el mismo respeto los derechos y la dignidad de todas las personas, la obligación de las instituciones públicas de proteger y garantizar esos derechos y esa dignidad “*sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica o cualquier otra condición*”. Es claro entonces que no puede haber contradicción entre esta igualdad jurídica universal en derechos y libertades, y las diferencias y diversidades de todo tipo que caracterizan y enriquecen las experiencias humanas.

Por eso quizá resulta conveniente expresar el ideal normativo de esta igualdad de otra manera, negativamente, diciendo que ninguna diferencia física, mental, étnica, cultural, social, económica, familiar, religiosa o de cualquier otra índole puede justificar desigualdades en la titularidad y el ejercicio de los derechos fundamentales de todas las personas, esto es, *privilegios*. Lo que, debiera sobrar decirlo, no impide sino exige la existencia de derechos especiales orientados a asegurar el ejercicio pleno de los derechos fundamentales por parte de todos aquellos que, en razón de determinadas diferencias, encuentran obstáculos o dificultades específicas para gozarlos: menores de edad, adultos mayores, mujeres (derecho a la libre maternidad), desempleados, desposeídos, marginados, etc. En este sentido, no basta afirmar la igualdad en la sola titularidad formal de los derechos fundamentales, ignorando diferencias o desigualdades fácticas que en los hechos los limitan o incluso anulan toda posibilidad de su goce por determinados sectores sociales; es necesario, además, hacerse cargo de tales diferencias generando y garantizando efectivamente todos aquellos derechos y políticas especiales dirigidos a asegurar una verdadera igualdad en la capacidad de ejercer y gozar cabalmente todos los mismos derechos. Es preciso, para ello, asumir claramente que estos derechos especiales no son derechos “de los grupos vulnerables o desaventajados”, sino de los *individuos* que pertenecen a tales grupos.

Ahora bien, como todo enunciado normativo, el que afirma la igualdad en derechos y en dignidad no es ni verdadero ni falso, sino más o menos observado o respetado. Y seguramente hay pocas normas o reglas jurídicas menos acatadas, lamentablemente, que las que proclaman solemnemente la igualdad universal de todos los seres humanos en libertades, derechos y dignidad. Lo que llamamos y denunciamos como discriminación, en sus múltiples variedades, no es en realidad sino la violación descarada o embozada, consciente o involuntaria, de esta igualdad que *deberíamos todos tomar en serio*.



Habiendo intentado aclarar el sentido de la igualdad proclamada en las declaraciones de los derechos fundamentales, volvamos ahora a las preguntas acerca de las dificultades que se oponen a su reconocimiento y realización. O, en otras palabras, a los factores que promueven el surgimiento de la discriminación.

## PASIONES, INTERESES Y DISCRIMINACIÓN

¿QUÉ LLEVA a los seres humanos a discriminar, esto es, a tratar a sus semejantes como desiguales, inferiores, objetos de desprecio, de maltrato y de odio?; ¿qué los conduce a negar que son iguales a ellos en derechos, que por eso pueden y hasta deben ser segregados, marginados, excluidos e incluso, en los casos extremos, exterminados? Son sin duda múltiples las condiciones y las causas que fomentan estos fenómenos, por lo que aquí tendremos que contentarnos con destacar algunos factores que aparecen recurrentemente en su surgimiento.

Siguiendo a Bobbio, es posible decir que la discriminación se sustenta en prejuicios que a su vez se configuran sobre la base de tres etapas.<sup>15</sup> En la primera aparece la comprobación de una diferencia que distingue a un nosotros –los blancos, los varones, los católicos, los compatriotas, los acomodados, los heterosexuales, los jóvenes, etc.– de los otros –los negros o morenos, las mujeres, los musulmanes, los extranjeros, los pobres, los homosexuales, los viejos, etc. Se trata hasta aquí simplemente de la constatación de una diferencia entre otras muchas, basada en un rasgo físico o cultural. En la segunda etapa, sin embargo, surge algo más: la evaluación positiva de ese rasgo y, por ende, la evaluación negativa de los que carecen de él. Los otros son inferiores a nosotros porque, no siendo blancos, varones, católicos, compatriotas, acomodados, heterosexuales, jóvenes, etc., carecen de un rasgo esencial para alcanzar el estatuto de hombres superiores o verdaderos. Ahora bien, este sentimiento de superioridad todavía no tiene por qué generar discriminación en sentido estricto. Puede, por el contrario, promover conductas de ayuda o asistencia hacia los considerados inferiores. Reconocer en los niños o en los adultos mayores una inferioridad física respecto de los mayores de edad de hecho genera también actitudes de apoyo a los más débiles. Por eso hace falta una tercera etapa en la que el juicio de supe-

rioridad/inferioridad se transforma en legitimación del derecho de los superiores a dominar, someter, utilizar, maltratar y hasta exterminar a los pretendidamente inferiores.

De esta manera pasamos de la comprobación de una diferencia a la evaluación de dicha diferencia, y al empleo de ésta como justificación de una acción discriminatoria. En este sentido, vale la pena notar que ese tránsito requiere de dos condiciones más. La primera es que el rasgo diferenciador —el color de la piel, el sexo, la religión, la nacionalidad, la situación económica, la preferencia sexual, la edad— sea considerado esencial, decisivo y fundamental respecto de lo que en cada caso se reconoce como valioso para la vida humana, al extremo de convertirse en rasgo que identifica primordialmente a los individuos, que les otorga una identidad justamente como superiores o inferiores. Por eso, para los nazis y los supremacistas estadounidenses, ser arios o WASP (blancos, anglosajones y protestantes, por sus siglas en inglés) no significaba tan sólo ser descendientes de una supuesta raza, sino identificarse como poseedores de cualidades excelsas, superiores, que las otras razas no sólo no podían tener sino que además ponían en peligro. La segunda condición, vinculada con la importancia de ese rasgo distintivo, es que éste dé lugar a una identidad no sólo individual sino colectiva, es decir, adscriba a las personas a grupos claramente diferentes y contrapuestos. Se trata de la formación de un *nosotros*, de un colectivo al que por naturaleza se *pertenece* esencialmente.

El rasgo distintivo es, en consecuencia, la base de la constitución de un pretendido sujeto colectivo, de un actor supraindividual al que se pertenece y que otorga una identidad específica a sus miembros, en oposición a otros grupos, a otros sujetos colectivos. Estamos ante uno de los procesos más misteriosos de la evolución de las sociedades humanas: el que transforma nociones generales en hipóstasis, en sujetos metafísicos dotados de una vida, de una voluntad y de unos intereses anteriores y superiores a sus miembros singulares. Los arios, los blancos, anglosajones y protestantes, los mexicanos, los italianos, los burgueses, los indios, los católicos, los judíos, los homosexuales, etc., no son ya los nombres generales de los que tienen ciertas características que permiten clasificarlos, sino presuntos pueblos, razas, etnias, es decir, sujetos colectivos dotados de conciencia y voluntad, que se proponen determinados fines, actúan de una cierta forma y luchan contra otros sujetos colectivos igualmente abstractos. Se forman

así los pueblos, las naciones, los fieles y los infieles, las razas, las minorías étnicas o religiosas, que para diferenciarse de otros grupos han de estereotiparse, homogeneizarse, asumir como eje supremo de su identidad el rasgo supuestamente esencial que les da su pertenencia y su ser parte de un todo, de un nosotros lógicamente anterior y axiológicamente superior a sus miembros.

Ahora bien, como se trata justamente de un rasgo diferenciador, discriminador, en el mismo proceso se configuran necesariamente los otros grupos, las otras razas, pueblos, naciones, identidades religiosas, etc., igualmente estereotipados, homogeneizados, subsumidos en identidades colectivas anteriores y superiores. Sobra decir que todas estas hipóstasis, todos estos sujetos colectivos se sustentan en diferencias artificiales o artificialmente elevadas a factor de asociación-disociación entre los seres humanos, como pretexto para incluir y excluir, dominar o resistir, fraternizar o discriminar, amar u odiar. Este curioso realismo metafísico es el que parece estar en la base de los prejuicios discriminatorios: se valora, ama, desprecia u odia no a individuos concretos de carne y hueso, sino a clases, grupos, pseudosujetos colectivos que aparecen como causa abstracta del bien y del mal que padecemos.

Por supuesto, los prejuicios discriminatorios pueden surgir *espontáneamente* como reacción ante el daño, molestia o dificultad que nos causa una persona que casualmente tiene un rasgo distintivo. Si se trata, por ejemplo, de una persona de color, exclamamos “¡maldito negro!”; si se trata de alguien pobre, entonces decimos “¡maldito naco!”; si tiene algún defecto físico, “¡maldito cojo!” Como si fuera ese rasgo y no otra cosa la causa de su conducta.

Lo anterior nos obliga a preguntarnos nuevamente las razones por las que los seres humanos tendemos a asumir tan tenazmente, tan beligerantemente, este tipo de prejuicios. A diferencia de otros errores o de otras opiniones falsas, 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 y 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. De ahí que resulten tan difíciles de modificar, tan impermeables a los argumentos y a las pruebas empíricas, y que incluso deriven en acciones y actitudes ferozmente despectivas y crueles, es decir, en discriminaciones que humillan, oprimen, excluyen y hasta matan a seres humanos inocentes por el solo hecho de *pertenecer* al grupo odiado.

Tratemos de considerar, brevemente, la naturaleza de estos deseos, pasiones e intereses. El primer deseo que parece satisfacer un prejuicio discriminatorio es el de pertenencia, es decir, el deseo de formar parte de un nosotros, de un grupo que justamente se distingue por un rasgo específico. Nada hay de maligno en dicho deseo, que es común a todos los seres humanos, pero el prejuicio discriminatorio eleva ese rasgo a una característica tan importante que la transforma en requisito indispensable para pertenecer al grupo de los superiores por naturaleza o por voluntad divina. Sin embargo, como hemos visto, ese sentimiento de superioridad por sí solo no explica la discriminación, dado que puede generar, por el contrario, actitudes y acciones orientadas a ayudar a los supuestamente inferiores. Hace falta, entonces, otro deseo: el de descubrir en los otros la causa-origen-responsable que de alguna manera amenaza al nosotros superior, a su rasgo identitario esencial. “Me siento mal, alguien debe tener la culpa”, podría ser el lema de los prejuicios discriminatorios: hace falta, en otras palabras, encontrar en los otros la razón de nuestros miedos, malestares, incertidumbres, dificultades. Por eso tenemos derecho a discriminarlos, humillarlos, someterlos, explotarlos o, en el extremo, a exterminarlos. Ellos no sólo ponen en riesgo nuestra superioridad, natural o sagrada, no sólo cuestionan nuestra identidad colectiva, también son la causa de todos nuestros males, y por eso deben ser tratados como objetos, como medios, como no personas, como no humanos.

No es casual que las actitudes, acciones e ideologías discriminatorias adquieran fuerza beligerante cuando en las sociedades predomina el miedo, la inseguridad, la incertidumbre; cuando la gente se siente amenazada en su estilo de vida o en sus privilegios; cuando ante la complejidad de los problemas se buscan chivos expiatorios, grupos claramente distinguibles a los que se les pueda achacar la responsabilidad de estos males. El otro, el extraño, el diferente, como los judíos en la Alemania nazi, los musulmanes en la ex Yugoslavia, los palestinos en Israel, los inmigrantes en Estados Unidos, los indios en algunas partes de Méxi-

co. El miedo genera así agresividad y discriminación, pero éstas a su vez causan mala conciencia, culpa, que a su vez requieren legitimar la discriminación fortaleciendo y difundiendo los prejuicios, en una espiral del odio que no pocas veces culmina en violencia y masacres, en limpiezas étnicas y persecuciones religiosas. No obstante, no es el miedo la única pasión que promueve la discriminación. También están 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 sólo porque son distintos y porque son débiles.

Siendo inevitablemente pasionales, los seres humanos son también (limitadamente) racionales, capaces por tanto de transformar sus deseos y necesidades en intereses, es decir, en motivaciones en las que interviene algún tipo de cálculo de las consecuencias inmediatas o mediatas, estratégico o instrumental, y en el que también cuenta el aprendizaje y la experiencia. Sin duda, en la tenacidad de los prejuicios los intereses también representan un papel fundamental: el racismo, el machismo, la intolerancia religiosa, la homofobia, etc., también son sostenidos por interesados en sacar ventaja, en términos de poder o riqueza, de prejuicios más o menos difundidos. El interés de mantener una situación de relativo privilegio frente a los inmigrantes que parecen amenazar esta posición, el de impedir que las mujeres puedan acceder a oportunidades hasta ahora exclusivas de los varones, el de tantos politicastos de utilizar esos prejuicios para obtener apoyos populares, etc., ya no son meras reacciones emocionales, sino resultado de cálculos más o menos acertados pero racionales desde el punto de vista de sus sostenedores. En todo caso, no debiéramos olvidar nunca que, en la historia de la humanidad, lo que está siempre detrás de los prejuicios, los delirios ideológicos, racistas o religiosos, es la lucha por los recursos escasos, es la lucha por el poder, no sólo político sino también económico e ideológico. Y no debiéramos olvidar tampoco que por eso, para neutralizar y desmontar esos prejuicios y delirios no bastan los buenos argumentos científicos o éticos, sino que es indispensable encontrar la vía para reformular y redefinir legal e institucionalmente tales intereses.

Sostenidos por deseos, pasiones e intereses, los prejuicios además, en tanto creencias irreflexivas y, por así decirlo, espontáneas, son asumidos generalmente como verdades obvias, ideas indiscutibles, evidencias compartidas. Así, la discriminación contra las mujeres o los homosexuales sólo aparece como tal

cuando las pretendidas verdades en que se sostiene —que las mujeres deben dedicarse a labores domésticas por su naturaleza, que los homosexuales son unos depravados anormales o enfermos, etc.— son puestas en cuestión y comienzan a ser discutidas sobre bases racionales. Es entonces cuando, por ende, tomamos conciencia de que tales distinciones y estigmatizaciones no tienen ningún fundamento racional y expresan solamente deseos, pasiones e intereses ilegítimos. De ahí la importancia que puede y debe tener la educación laica, racionalista e ilustrada en la cultura de los derechos y la igualdad fundamental de todos los seres humanos: sólo a través de ella es posible tomar conciencia de que muchas actitudes, creencias y prácticas son discriminatorias y atentan contra los derechos, las libertades y la dignidad de muchas personas por el solo hecho de ser diferentes física o culturalmente. Esta educación jamás podrá eliminar los prejuicios que nacen y renacen en el suelo fértil de nuestras pasiones e intereses, pero al menos puede inducir el hábito de problematizarlos, de ponerlos a discusión, y con ello de suscitar una mínima conciencia de su carácter irracional. Conciencia necesaria, a su vez, para generar la indignación y la resistencia moral contra la discriminación, e incluso la vergüenza en aquellos que al practicarla causan el sufrimiento innecesario de tantos seres humanos.

Sin embargo, por importantes que sean los prejuicios como justificación de las discriminaciones y por relevante que sea, en consecuencia, su cuestionamiento y su discusión, no debemos olvidar que la condición de posibilidad última de todas las prácticas y actitudes discriminatorias son las desigualdades que de hecho existen en todas las sociedades. Desigualdades económicas, políticas, culturales que permiten a los fuertes, a los poderosos, oprimir y/o discriminar a los débiles e impotentes. Desigualdades de recursos, de capacidades, de fuerza física, de número incluso, que hacen posible la dominación y/o la discriminación de las minorías étnicas, raciales, religiosas, sexuales e incluso de las mayorías de pobres o de mujeres. Por eso, donde existen profundas desigualdades encontraremos múltiples y a veces sobrepuestas discriminaciones, esto es, limitaciones y negaciones aberrantes de los derechos fundamentales de millones de personas. Clasismo, racismo, sexismo convergerán volviendo a las mujeres indígenas víctimas de una triple y brutal discriminación; clasismo y racismo denegarán los más elementales derechos de los más pobres entre los pobres, pero también contribuirán al desprecio y maltrato más o menos descarado de todos porque

su aspecto, su situación económica o su educación no se amoldan a los criterios dominantes entre la *gente de bien*.

No habría que hacerse entonces demasiadas ilusiones sobre la capacidad de la educación y la información para desarraigar prejuicios y eliminar las prácticas discriminatorias. Sólo la lucha contra las desigualdades sociales guiada por el ideal democrático universalista de la igualdad en derechos de todos los seres humanos parece ofrecer una perspectiva realista para superar o al menos restringir decisivamente estas prácticas. Después de todo, como hemos visto, el ideal democrático puede interpretarse como el ideal de una distribución verdaderamente igualitaria del poder, no sólo político, sino también económico e ideológico, entre todos los miembros de la sociedad y entre todas las sociedades. Es precisamente el ideal que busca realizar jurídica e institucionalmente la doctrina universalista de los derechos fundamentales proclamada en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, con su reconocimiento de que tales derechos son la condición de la paz y la fraternidad entre todos los seres humanos.

Desde esta perspectiva, hoy en día la mayor discriminación ya no es la que se realiza por razones de raza, etnia, religión, género, preferencia sexual o edad, aun si estos tipos de discriminación persisten bajo formas más o menos abiertas e institucionalizadas en muchas sociedades. La mayor discriminación es la que se impone en nuestros días a cientos de millones de seres humanos por causa de la identidad u origen nacional. La nacionalidad y el nacionalismo de los países desarrollados y ricos se han convertido en el principal ingrediente de los prejuicios discriminatorios contemporáneos que justifican una restricción bárbara, cuando no la anulación absoluta, de los derechos fundamentales de millones de personas que, forzadas por la miseria, el hambre, la violencia o el desempleo que priva en sus sociedades de origen, intentan emigrar hacia sociedades opulentas, dispuestas a aceptar trabajos penosos y situaciones terriblemente vejatorias con tal de, al menos, lograr una posibilidad de futuro mejor para ellos y sus familias. Como todos los prejuicios que justifican la discriminación, el nacionalista requiere ser cuestionado y denunciado como una forma de negación ilegítima de los derechos fundamentales y como una estigmatización injusta y cruel de millones de seres humanos que no tienen más culpa que la de haber nacido en un país o en una región que los condena al hambre, a la muerte violenta y prematura; como una justificación de privilegios de los que no tienen más mérito,



a su vez, que haber nacido en sociedades de bienestar que les garantizan, por ese solo hecho, una vida segura y confortable.<sup>16</sup>

Es por ello que el ideal democrático universalista se ve traicionado y degradado por la existencia de fronteras que los poderosos buscan reforzar y volver fortalezas infranqueables, y de leyes que vinculan tramposamente los derechos de libertad, los derechos sociales, los derechos civiles y los derechos políticos a una ciudadanía a su vez ligada al parentesco y al nacimiento. El Estado nacional, que en su momento fue la base del reconocimiento y protección de los derechos humanos, así como el soporte de la democracia moderna, hoy ha perdido muchas de sus capacidades regulatorias a causa de una globalización capitalista casi totalmente anárquica. Ello ha significado regresiones importantes para los derechos sociales ahí donde éstos estaban más o menos garantizados. De ahí que las democracias más avanzadas y consolidadas, las democracias europeas, estén intentando construir una institucionalidad supraestatal capaz de, al menos, amortiguar los estragos generados por esa globalización. De esta forma, si la construcción de una ciudadanía europea puede y debe verse como un avance en el proceso de superación de discriminaciones nacionalistas intraeuropeas, lo cierto es que, al excluir de su horizonte a las sociedades y habitantes del Tercer Mundo, sólo puede aparecer como un club de países ricos que desesperadamente intentan contener a los millones de desesperados que tocan a sus puertas.

Por supuesto, sería absurdo proponer una abolición inmediata y total de las fronteras nacionales, pero a la luz de estos procesos y de los sufrimientos que causan deberíamos plantear la recuperación del proyecto original de la Organización de las Naciones Unidas que no es, bien mirado, otro que el de la construcción gradual y concertada de una verdadera democracia cosmopolita, supranacional, basada en el reconocimiento y protección universales de los derechos fundamentales de todos los seres humanos. Un constitucionalismo mundial, como lo llama Ferrajoli, capaz de obligar a todos los Estados a transformarse en sistemas institucionales públicos encargados de garantizar efectivamente estos derechos “sin distinción de raza, sexo y nacionalidad”, como condición estricta de una paz que ya no sea una mera tregua entre guerras que, en las actuales condiciones técnicas, amenazan con convertirse en un estado de naturaleza mundial –vale decir, en la globalización de la hobbesiana guerra de todos contra todos.

¿Se trata de una utopía? Cuando observamos la miseria, las hambrunas, las guerras, los terrorismos y las regresiones nacionalistas y religiosas que hoy dominan el escenario mundial quizá no haya muchas razones para ser optimistas. Pero cuando entendemos y tomamos en serio que la paz y la seguridad de todos los países y de todas las sociedades depende, como ya decía el documento de la ONU, de que se eviten situaciones “en que el hombre se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”, entonces tendremos que reconocer que la construcción de esa democracia global, de ese constitucionalismo mundial, es el único camino racional posible y deseable ante los desafíos contemporáneos.

## DEMOCRACIA Y DISCRIMINACIÓN EN MÉXICO

DESPUÉS de un largo y accidentado proceso de construcción legal e institucional nuestro país cuenta ya con una democracia cabal en tanto que se cumplen formalmente los procedimientos universales señalados por Bobbio y citados más arriba. Tanto el titular del Poder Ejecutivo federal, los gobernadores de los estados y los presidentes municipales, como los legisladores federales y estatales, son electos mediante el sufragio universal, directo y secreto de los ciudadanos, en comicios plurales, competidos y relativamente equitativos. El voto cuenta y se cuenta, existen diversas opciones partidarias, así como las libertades de opinión, expresión, reunión y asociación. Atrás quedó la época del partido prácticamente único, del partido de los gobiernos revolucionarios, que en los hechos cancelaba la posibilidad de la alternancia y, por ende, convertía los comicios en mero ritual para legitimar decisiones autocráticas. En este sentido, la llamada transición mexicana a la democracia terminó con la reforma política electoral de 1996, posibilitando la coexistencia y competencia pacífica de un pluralismo político que viene a sustituir el monopolio del partido oficial sobre los cargos públicos.

Sin embargo, si como hemos señalado antes, la democracia no es sólo un conjunto de reglas sino un ideal y un proyecto de igualdad en derechos, entonces tendremos que reconocer que resta muchísimo por hacer. La democracia representativa que hemos conquistado no es poca cosa, pero ella misma nos obliga a tomar conciencia de dos graves problemas, vinculados entre sí, que la deforman y amenazan con pervertirla: el primero concierne a la abrumadora *debilidad institucional* del Estado mexicano, de un Estado que, por muchas razones, parecía fuerte cuando era gobernado autoritariamente mediante el partido casi único que posibilitaba la concentración y centralización de poder en manos del

titular del Poder Ejecutivo, pero cuyo mismo sistema autoritario lo debilitaba institucionalmente al sustentarse no en el imperio de la ley y en una administración pública profesionalizada y autónoma, sino en arreglos corporativos y clientelares que lo convertían en botín y patrimonio de líderes y caciques sólo disciplinados al poder presidencial. Aunque algunas instituciones públicas conocieron, sin duda, procesos de modernización y profesionalización importantes —el Ejército, Hacienda, Relaciones Exteriores, algunos circuitos del Poder Judicial federal—, muchas otras mantuvieron una lógica patrimonial y clientelar que, por así decirlo, les quitó al mismo tiempo legitimidad y capacidad para desempeñar sus funciones. Educación pública, corporaciones policiacas, administraciones públicas estatales y municipales, etc., son sólo algunas de las funciones que no sólo han sufrido los embates de una penuria fiscal permanente, sino también los estragos de enclaves corporativos mafiosos.

El segundo problema es el de una sociedad profundamente desigual no sólo económicamente sino, más en general, *en derechos*. Mucho se habla de la cultura de la ilegalidad de los mexicanos, pero basta observar el funcionamiento efectivo de las instancias encargadas de la procuración y administración de justicia para entender por qué la mayor parte de los habitantes del país desconfió del derecho y no cree en los derechos como marco para resolver sus problemas y superar la desigualdad. De hecho, aunque es incontestable que hoy en México los derechos políticos activos y pasivos se encuentran en lo fundamental reconocidos y garantizados, parece claro que no sólo no se encuentran universalmente protegidos los derechos sociales —cuya protección sigue dependiendo en gran medida de poderes clientelares excluyentes y de políticas públicas discrecionales—, sino tampoco buena parte de los llamados derechos civiles —salvo los patrimoniales, en el caso de aquellos que disponen de los recursos y abogados para ampararse y defenderlos en los tribunales—. Como lo ha subrayado Guillermo O'Donnell,<sup>17</sup> la gran paradoja de la mayor parte de las democracias latinoamericanas —y de la mexicana en particular— es que aunque los ciudadanos cuentan universalmente con derechos políticos efectivos, carecen de verdaderas garantías institucionales universales para el goce efectivo y seguro de sus derechos de libertad, de sus derechos sociales y de sus derechos de autonomía civil.

Esta desigualdad social, jurídica, regional y cultural no puede sino deformar y hasta pervertir las reglas de la democracia representativa, fomentando políticas

clientelistas en los partidos; políticas que en los hechos restringen y en ciertos casos cancelan la libertad política de muchos ciudadanos, que por su vulnerabilidad se ven forzados a ofrecer su lealtad (y su voto) a cambio de protección por líderes mafiosos. Es claro que si antes estos líderes se disciplinaban y dependían de su lealtad al partido oficial, hoy el clientelismo se ha *pluralizado*, y ahora pueden ofrecer sus servicios y sus clientelas a candidatos de diversos partidos, pero en el fondo el mecanismo autoritario se mantiene. Y es así porque su existencia no deriva de la maldad de los dirigentes o de la estulticia de sus seguidores, sino de situaciones de necesidad extrema que fomentan la proliferación de vividores de esta política antidemocrática.

Junto a estos dos problemas, ya de por sí gravísimos, es necesario mencionar un tercero, ligado al poder abrumador de los modernos medios de comunicación de masas y, en particular, de la televisión. En todas las democracias, la televisión y la radio se han convertido en un poder decisivo para la vida pública y las campañas electorales, con efectos ambiguos y riesgosos para la calidad del debate democrático, pero en México nos topamos con una situación verdaderamente aberrante, donde más de 95% de la audiencia televisiva se encuentra en manos de dos corporaciones privadas –y de ese 95% , más de 75% en manos de una sola–, lo que las ha transformado en detentadoras de un poder casi ilimitado para influir en la formación y evaluación de la agenda pública. En lugar de limitar y regular ese inmenso poder, los partidos, sus dirigentes y candidatos han preferido negociar con él en condiciones de subordinación, ofreciéndole jugosas ganancias a cambio de espacios que ni siquiera son utilizados para proponer y debatir programas e ideas, sino para hacer visibles y vendibles a sus candidatos, empleando los más baratos trucos de la mercadotecnia.

Estos tres problemas –la debilidad institucional, fiscal y jurídica del Estado; las desigualdades sociales extremas, que concentran absurdamente la riqueza y dejan a la mitad de la población en la pobreza, y la aberrante concentración del poder mediático– no pueden sino afectar muy negativamente la calidad de nuestra democracia, de nuestros partidos, de nuestros políticos y de nuestros ciudadanos. Pese a todo, también tenemos que reconocer avances, y no sólo relativos a los procesos electorales. Con tropiezos y resistencias, estamos siendo testigos de un fortalecimiento sin precedentes del Poder Judicial y, en particular, del papel de la Suprema Corte de Justicia. El derecho positivo, con todos los

defectos y lagunas heredados por una producción legislativa sujeta al arbitrio presidencialista, ha adquirido un peso que nunca antes había tenido en la vida política y social de México. La creación de órganos públicos descentralizados y autónomos, como las comisiones de los derechos humanos, el IFAI, el propio Conapred, y otros, también pueden verse como importantes conquistas en el proceso de construcción de un verdadero Estado constitucional de derecho, que hasta ahora sólo ha existido en el papel.

Resta que las políticas económicas ortodoxas y liberalizadoras hasta ahora no han respondido, ni de lejos, a las expectativas de un crecimiento sostenido capaz de disminuir la pobreza y la desigualdad. Resta que la clase política sigue demasiado alejada de las preocupaciones e intereses de la mayor parte de la sociedad. Resta que la propia sociedad hasta ahora no ha mostrado capacidades para una auto-organización independiente y exigente que modifique el comportamiento más bien irresponsable de esa clase política y que, sobre todo, sigue asumiendo las desigualdades ingentes que desgarran y degradan al país como si se tratara de una fatalidad natural. En este contexto, vale la pena preguntarnos, para terminar, por la importancia que tienen las discriminaciones en México.

Por un lado tendríamos que reconocer que, a diferencia de otras sociedades, en la mexicana no se han desarrollado ideologías, movimientos o partidos abiertamente favorables a discriminaciones sustentadas en factores raciales, étnicos, religiosos, sexuales o de clase. Por fortuna, al menos oficialmente se asume que en México se ha constituido una identidad mestiza, tanto racial como culturalmente, formada tanto por ingredientes de origen prehispánico como por ingredientes aportados por los conquistadores. Más todavía, dentro de este mestizaje también en la educación oficial se ha mantenido una visión incluso idealizada de la herencia indígena aun cuando, en los hechos, ha predominado claramente la herencia cultural española y europea: el idioma, la religión hegemónica, las cosmovisiones, la leyes, etcétera.

No obstante algunas integraciones de elementos de las culturas prehispánicas, son abrumadoramente mayoritarios los elementos occidentales. De cualquier manera, a pesar de impulsar una identidad racial unificadora —la retórica raza de bronce de Vasconcelos—, podemos asumir que en virtud de la tumultuosa historia del México independiente y, sobre todo, de las consecuencias integradoras de la Revolución mexicana, nuestro nacionalismo no ha sido racista

ni agresivo o excluyente. Entre otras cosas porque, hasta ahora, el país no ha vivido oleadas migratorias significativas provenientes de sociedades o religiones totalmente diversas.

El hecho de que no tengamos discriminaciones ideológica, política o legalmente institucionalizadas no significa que por las desigualdades abismales que caracterizan a la sociedad mexicana, aunadas al peso de una herencia colonial ligada a un sistema de castas, no existan prejuicios, actitudes y prácticas claramente discriminatorias.

En primer lugar, sin duda, las que padecen a pesar de diversos esfuerzos de integración y asimilación, e incluso de leyes constitucionales, los grupos indígenas en nuestro país. Se trata, sin lugar a dudas, de un problema sumamente complejo, con profundas raíces en la historia nacional, que por mucho tiempo fue ignorado o minusvaluado por la mayor parte de la sociedad mexicana y de sus elites. De un problema que irrumpió violentamente con el alzamiento del EZLN, pero que en lugar de suscitar una reflexión seria acerca de las causas de la marginación, aislamiento, explotación, opresión y pobreza de las comunidades indias, así como de incitar a la elaboración de leyes y políticas generosas y de largo aliento orientadas a garantizar los derechos fundamentales de sus integrantes, ha sido retórica y falazmente presentado como una oportunidad para reivindicar confusos derechos colectivos de autonomía, culturales, identitarios, lo cual no sólo implica desconocer las dificultades que esos grupos tienen para vincularse con el resto del México marginado y pobre, sino que además es una posición que corre el riesgo de convertirse en legitimadora de la marginación, opresión y caciquismo que pretende combatir. A los prejuicios y actitudes discriminatorias de las oligarquías mestizas regionales que por tanto tiempo han promovido abusos sin fin sobre los indígenas han venido a añadirse los prejuicios y actitudes discriminatorias de un racismo benevolente que, fomentado por algunos sectores de la Iglesia y asumido por la guerrilla neozapatista, sólo parece implicar el mantenimiento del atraso, la miseria y la desesperanza que son, obviamente, la base de poder del delirio guerrillero y del paternalismo eclesiástico.

En segundo lugar, no obstante algunos progresos legales y hasta culturales, las mujeres en México siguen siendo objeto de prejuicios, actitudes y prácticas discriminatorias en las familias, en el trabajo, en los tribunales, en los hospita-

les, e incluso en leyes que penalizan el aborto, que aunque rara vez se aplican, condena a millones de ellas a padecer sufrimientos, enfermedades y muertes en violación flagrante de sus derechos fundamentales. La violencia familiar sigue haciendo estragos; las violaciones y asesinatos se multiplican; los abusos y el acoso son práctica cotidiana en los centros laborales. Y nuevamente, como en el caso de los indígenas, esta discriminación se ve fuertemente agravada por la desigualdad socioeconómica y por la desigualdad ante la ley, por lo que si ser mujer supone ya una desventaja en general, ser mujer pobre e indígena es verse condenada a una triple discriminación cotidiana y abrumadora. En otros países el feminismo, con todos sus posibles excesos que ocasionalmente conducen a invertir esta discriminación reivindicando una superioridad moral o sentimental de las mujeres, ha promovido ya una toma de conciencia y una verdadera revolución en la sociedad, pero en nuestro caso esa revolución igualitaria se ha visto gravemente obstaculizada, de nuevo, por las ingentes desigualdades socioeconómicas que padece el país.

Lo mismo ocurre, en tercer lugar, con los homosexuales. A pesar de algunos avances, los prejuicios, las actitudes y las prácticas discriminatorias, apoyadas además por una Iglesia incapaz de superar sus posturas homófobas, siguen haciendo estragos que, sobre todo en las capas pobres, someten a sufrimientos indecibles y gratuitos a muchos individuos por el solo hecho de no ser normales. Basta pensar en lo que indican las encuestas a fin de comprobar el peso que la homofobia católica sigue teniendo para impedir leyes igualadoras, o para estorbar campañas sobre el uso del condón e, incluso, para desconocer verdades tan obvias como que el sida no es una enfermedad exclusiva de los homosexuales.

Otras modalidades de discriminación las sufren también los adultos mayores, abandonados y despojados de todos sus derechos; los niños, sometidos a castigos corporales y vejaciones sin fin, encubiertos por el “derecho a la intimidad familiar” y por la falta de leyes y educación a ese respecto. Y otra vez, entre más descendemos en la escala social más se agravan y se vuelven sistemáticos los abusos, las discriminaciones.

Gracias a las Leyes de Reforma, que separaron al Estado de la Iglesia, gracias a la educación constitucionalmente laica, y gracias también al hecho de que en nuestro país apenas han existido minorías religiosas diversas, las prácticas discriminatorias por motivos religiosos no han tenido demasiada relevancia, pero el



surgimiento y desarrollo de otras Iglesias y denominaciones religiosas en algunas partes de México han mostrado que existen peligrosos prejuicios e intolerancias latentes que, en algunos casos, han desembocado en conflictos violentos. Que tantos mexicanos, como revelan las encuestas, consideren conflictiva y hasta intolerable la coexistencia de una pluralidad de credos religiosos pone de manifiesto la necesidad de redefinir y profundizar nuestra concepción de laicidad del Estado y de la educación pública y privada; de proteger la libertad de conciencia y la libertad de expresión frente a los dogmatismos y fanatismos, y de promover el estudio de las religiones como hecho histórico. En muchas partes del mundo la religiosidad está volviéndose, crecientemente, pretexto para guerras, secesiones, masacres y brutalidades sin cuenta. No debemos creer que en un mundo globalizado México esté a salvo de los fanatismos y de la intolerancia, ni mucho menos aceptar la versión interesada de que por ello hay que obstaculizar el desarrollo de sectas o Iglesias no católicas. Por el contrario, es necesario reafirmar que la libertad religiosa antes que ser la libertad de las Iglesias es la libertad de las personas para optar, sin coacción alguna, por el culto y las creencias (tolerantes y respetuosas) que prefieran.

Finalmente, aunque no al final, tenemos que reconocer que otra gran discriminación que afecta a millones de mexicanos es la que padecen los que emigran, buscando un futuro, a Estados Unidos. Seguramente esta discriminación la ejercen sobre todo las autoridades, empleadores y *rangers* estadounidenses, pero es también la que imponen los polleros, las mafias que, aprovechándose de la debilidad de tantos desesperados, los someten a sufrimientos atroces y con gran frecuencia mortales. La sociedad y el Estado mexicanos tendrían que asumir, en consecuencia, la necesidad de promover y acordar leyes y tratados encaminados a garantizar los derechos fundamentales de todos los migrantes (no sólo mexicanos), como una política prioritaria y central, utilizando y fortaleciendo las instancias multilaterales.

Tendrían que luchar, ya se señaló, por la construcción de una ciudadanía cosmopolita, y no contentarse con otorgar una compensación casi puramente simbólica como la que significa el derecho de poder votar desde el extranjero.

México es una sociedad aberrantemente desigual, en la que unos pocos gozan de unos privilegios y una riqueza insultantes, comparables con los de los ricos más ricos del mundo; una sociedad en la que poco menos de la mitad de

la población tiene condiciones de vida aceptables y en la que la otra mitad sobrevive en condiciones de pobreza y de pobreza extrema. Es una sociedad, pues, profundamente injusta, sea el que fuere el criterio de justicia empleado. En sus cerca de dos siglos de vida independiente han habido, sin duda, luchas y esfuerzos por superar este dualismo estructural, esta injusticia abrumadora. No obstante estamos, a ojos vistas, muy lejos de haber siquiera disminuido seriamente la desigualdad que se expresa en todos los niveles de la vida social y que es la base de todas las discriminaciones, de todos los abusos y del malestar creciente que padecemos. Por eso, la frágil e incipiente democracia que tenemos debería asumir la tarea de combatir los prejuicios e intereses que justifican y sostienen las múltiples formas de discriminación que sufren diariamente millones y millones de mexicanos. Y sobre todo uno que pudiera verse como el fundamento de todos los demás, a saber: que esa desigualdad es natural y nada puede hacerse por revertirla. Este prejuicio no es solamente falaz e irracional sino que es, y así debería considerarse, la mayor vergüenza nacional.

NOTAS

- <sup>1</sup> Norberto Bobbio, “L’utopia capovolta”, en *L’utopia capovolta*, La Stampa, Turín, 1990, p. 127.
- <sup>2</sup> Sobre este punto véase F. Zakaria, *Democrazia senza libertà*, Rizzoli, Milán, 2003, así como Guillermo O’Donnell, *Notas sobre la democracia en América Latina*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2004.
- <sup>3</sup> Seguimos la versión crítica de Walter Blanco, *The Peloponesian War*, Norton, Nueva York, 1998, pp. 73-74.
- <sup>4</sup> Véase Aristóteles, *Política*, Libro I, Madrid, Gredos, 1988.
- <sup>5</sup> Marsilio De Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
- <sup>6</sup> Para todo lo anterior véase P. P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bolonia, 1999. Véase igualmente N. Matteucci, *Lo Stato Moderno*, Il Mulino, Bolonia, 1993.
- <sup>7</sup> Vale la pena leer, a este respecto, los ensayos contenidos en Norberto Bobbio, *Letà dei diritti*, Einaudi, Turín, 1997 (hay traducción al español).
- <sup>8</sup> Esta cuestión ha sido puesta de manifiesto por Luigi Ferrajoli en “Derechos fundamentales”, incluido en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2003.
- <sup>9</sup> Sobre nación y nacionalismo véase E. Hosbawm, *Nations and Nationalism since 1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza-Conaculta, México, 1991; B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 2002.
- <sup>10</sup> Norberto Bobbio, “Democracia”, en *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 503-504.
- <sup>11</sup> Como lo apunta Michelangelo Bovero en *Contro il governo dei peggiori: Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- <sup>12</sup> Para estos autores me permito remitir a mi *Para pensar la política*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004.
- <sup>13</sup> Luigi Ferrajoli, “Igualdad y diferencia”, en *Derechos y garantías...*, *op. cit.*
- <sup>14</sup> Sobre estos “ismos” véase E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo: Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari, 2000. Véase también V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- <sup>15</sup> Norberto Bobbio, “La natura del pregiudizio”; “Razzismo oggi”; “Eguali e diversi”, todos en *Elogio della mitezza*, Linea d’ombra, Milán, 1994.
- <sup>16</sup> Como insiste con toda razón Luigi Ferrajoli en “De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona”, en *Derechos y garantías...*, *op. cit.*
- <sup>17</sup> O’Donnell, en *op. cit.*



# LENGUAJE Y DISCRIMINACIÓN

Héctor Islas Azaïs



## INTRODUCCIÓN

EL ESTUDIO DEL LENGUAJE merece nuestra atención por el lugar tan importante que ocupa en nuestras vidas, por su relación con el pensamiento y con la expresión de nuestros sentimientos. Aprendemos sobre cómo es el mundo y qué valoramos en él a través del lenguaje. Su conocimiento nos permite comprender mejor la estructura de nuestra sociedad, cómo actuamos en ella, cuáles son sus jerarquías y, además, nos ayuda a descubrir algunos presupuestos que alberga, a veces invisibles, sobre ciertos grupos de personas.

Si entendemos el término “discriminación” en un sentido laxo como una relación que refleja el rechazo hacia una persona únicamente por su pertenencia supuesta o real a cierto grupo, entonces resulta obvio que el lenguaje puede ser discriminatorio (o puede usarse para discriminar) de varias formas. Quizá la manera más obvia en que se manifiesta esta realidad es en la proliferación de epítetos ofensivos empleados para descalificar, tratar como inferiores o insultar a individuos o grupos particulares. Abundan en nuestra lengua y en las de otros países términos que se emplean con connotaciones racistas (“indio”), sexistas (“vieja”), clasistas (“naco”) o nacionalistas (“gringo”). Otros tienen el poder para estereotipar a diversos grupos, como cuando se habla del carácter “emocional” de las mujeres, de la “avaricia” de los judíos, de la “sensibilidad” de los homosexuales o de los habitantes del “tercer” mundo. También existen rasgos más formales del lenguaje que delatan un trato desigual, como es el caso del empleo del artículo determinante “los” o del sustantivo “hombre” para hablar indistintamente sobre individuos de ambos géneros.

Y no es sólo la presencia de un vocabulario específico o de ciertos rasgos gramaticales lo que puede resultar prejuicioso en el empleo del lenguaje sino que, muchas veces, es la ausencia de un vocabulario, o la falta de términos en

áreas de importancia para los grupos históricamente más vulnerables, lo que sirve como instrumento de exclusión. De esta forma, las palabras pueden hacer invisibles a grupos enteros o a ciertas características de esos grupos. Piénsese que hasta hace relativamente poco no había lugar en nuestra habla para vocablos como “ingeniera” o “doctora”; que aún suele emplearse sin matiz alguno (incluso en ámbitos académicos) la expresión “los derechos del hombre”, o bien repárese en las implicaciones tras el sencillo (y muy común) hecho de describir a México como un país “mestizo” o “hispanohablante”. Y desde las palabras podemos ir ascendiendo en complejidad lingüística hasta llegar a las creencias, teorías y grandes narrativas que, en su calidad de instrumentos discursivos, son capaces de minusvalorar y hasta borrar a conjuntos humanos completos. De ahí el atractivo actual, y la necesidad real, del cultivo de la memoria de las víctimas de la barbarie, de los desheredados, de la visión de los vencidos, de la historia de las mujeres y de los “pueblos olvidados”. Otro modo en que interviene el lenguaje para discriminar ocurre cuando alguien es blanco del desprecio y la exclusión *por su lenguaje*, ya sea porque no domina el idioma del país en que vive o bien porque se expresa en alguna articulación dialectal de ese idioma, o simplemente porque habla con un acento particular propio de su región de origen o del entorno social en el que creció. Los inmigrantes, indígenas y pobladores de zonas periféricas (urbanas y rurales) suelen ser víctimas de esta forma de discriminación, que los afecta en particular en el ámbito del trabajo, de la escuela y en el acceso a servicios legales.

Ya el uso mismo del término “dialecto” para referirse a lenguas que no son las dominantes en una sociedad revela una actitud que las juzga de alguna manera inferiores, acaso lenguas de comunidades primitivas. Del desprecio hacia una lengua se pasa al descrédito de quienes la usan. De esta manera se ignora o relega el hecho de que no existen lenguas “primitivas”, que todas cuentan con los recursos suficientes para cumplir con su función (de hecho, todas son muy “complejas”) y no las hay mejores que otras en ningún sentido absoluto.

Lo consignado hasta aquí me parece que es innegable. Sin embargo, podría objetarse que quizás todas estas expresiones no son sino un síntoma del verdadero problema, un mero reflejo de las conductas de quienes limitan las oportunidades de grupos particulares, es decir, una suerte de epifenómeno de la verdadera discriminación. Según esta apreciación, el lenguaje no encierra en sí



mismo nada ofensivo ni restrictivo, sino que es su empleo por parte de individuos prejuiciados de antemano lo que lo hace adquirir ese carácter. En sí mismo, el lenguaje es neutral y el hecho de que posea éstas u otras expresiones que discriminan es algo meramente circunstancial, casi anecdótico. Las palabras no importan, o en todo caso importan menos que las acciones. Bastaría tal vez con tener más cuidado con lo que decimos para no herir a nadie, o buscar vocablos que satisfagan a todos y no dejen a ninguno fuera. Y ahí se agotaría el vínculo entre lenguaje y discriminación. Me parece que, si se hacen explícitas las razones que hay detrás de esta opinión, encontramos que no carece de fuerza, y más adelante trataré de hacer justicia a algunas de esas razones.

Sin embargo presentaré antes (necesariamente de manera resumida) algunos argumentos que llevan a pensar lo contrario, es decir, que indican que sí existen lazos más profundos entre la discriminación y nuestras prácticas lingüísticas, que la forma como empleamos el lenguaje puede, al menos en algunas ocasiones, constituir, y no sólo reflejar, percepciones sesgadas que lesionan a otras personas. Me detendré además un poco en algunos de los usos que en nuestra sociedad pueden calificarse de discriminatorios y abordaré hacia el final las dificultades y virtudes que conlleva una intervención en el lenguaje que pretenda contribuir a desalentar juicios y conductas basados en distinciones que obstaculizan el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades para las personas, esto es, que pretenda combatir la discriminación.

## LAS PALABRAS IMPORTAN

PRIMERO, es imprescindible desechar la idea de que la elección de un vocabulario es meramente una cuestión *verbal*. Claro está que en un sentido se trata de un asunto verbal porque es sobre las palabras que discutimos, pero no es difícil ver que las disputas en torno a cómo debemos llamar las cosas muy pronto derivan en una discusión sobre qué aspectos de la realidad deseamos destacar, cuáles nos parecen más importantes o dignos de respeto. Elegir entre términos como “holocausto” o “matanza”, “feto” o “bebé no nacido”, “terrorista” o “separatista”, “anciano” o “adulto mayor”, son todos casos en los que está en juego algo que va mucho más allá de un simple vocablo. Piénsese en la diferencia entre llamar a la drogadicción un “vicio” o una “enfermedad”. En el primer caso se pone el énfasis en el individuo, moralmente débil, que se deja dominar por alguna sustancia tóxica; en el segundo, su consumo se considera en relación con el influjo de su entorno social, como algo accesible a un enfoque terapéutico y a la prevención. Hablar de “diferencias de género” en vez de “diferencias sexuales” permite ir más allá de una mera determinación biológica para discutir sobre una realidad cultural susceptible de ser evaluada y reformada. En la mayoría de este tipo de casos lo que está en disputa no son dos conceptos disímiles que seleccionan dos realidades incomparables: no es tanto una discrepancia en torno a cosas distintas como una discusión sobre cómo describir una misma cosa. Aquí los significados de los términos se traslapan, lo cual sugiere que no son disputas meramente verbales que ocultan diferencias de fondo irreconciliables sobre cómo es el mundo, sino que pueden ser oportunidades para hablar mejor de lo mismo.

Obviamente, desde el punto de vista del lenguaje que discrimina, la elección de términos tiene como consecuencia subrayar aspectos que se consideran re-

probables o vergonzosos y que justifican (y a veces hasta exigen) la marginación del individuo con esas características. Así, este tipo de lenguaje puede optar por destacar características físicas o ideológicas para clasificar y convertir en blanco de la discriminación a las personas. Por ejemplo, el término “homosexualismo” (en lugar de “homosexualidad”) aún se utiliza con los acentos peyorativos que le otorga el sufijo *ismo*, y que hace hincapié en las actitudes (piénsese en la similitud con palabras como “egoísmo” o “individualismo”) de quienes supuestamente optan por un estilo de vida de manera militante como forma de rechazo a otros modos de vivir. Esto los convierte de inmediato en adversarios peligrosos de lo que se percibe generalmente como lo “normal”, de las formas de convivencia humana basadas en relaciones sexuales convencionales. Es preciso mencionar también que no es únicamente cómo clasifiquemos a las personas y las cosas lo que importa aquí. Junto con la función referencial de estas expresiones podemos distinguir un componente afectivo: cómo desean ser llamadas las personas o los grupos de personas, y particularmente quienes han sido blancos históricos de alguna forma de discriminación, interesa en la medida en que las elecciones lingüísticas que puedan hacer les ayudará a conformar su identidad y a sentirse mejor consigo mismos. La adopción en muchos ámbitos de términos como “persona con discapacidad” o “persona con capacidades distintas” en lugar de voces como “minusválido”, “inválido”, “incapacitado”, “lisiado”, “retrasado” o “subnormal” procura apartar las connotaciones despectivas, de inferioridad, de ineptitud, de dependencia y paternalistas a favor de una concepción más respetuosa de la autonomía individual, de la diversidad y del derecho a una vida, digamos a falta de un término menos equívoco, *normal*. En este sentido, la elección de un término por parte de un grupo para representarse a sí mismo tiene un poder político para reivindicar la presencia y el valor de ese grupo. Conviene recordar que, en su origen, “discapacitado” es un calco del término inglés *disabled* que, entre otras connotaciones, significa privar de fuerza o poder, lo que en el contexto de la discapacidad implica virar la atención hacia las condiciones sociales y de infraestructura que obstaculizan la igualdad de oportunidades para las personas en vez de destacar sus limitaciones inherentes. Un vocabulario construido desde esta perspectiva apunta además hacia la transformación de esas condiciones restrictivas, que es justamente lo que más importa en la lucha contra la discriminación. Por otro lado, no hay que olvidar

que este tipo de etiquetas de identidad son con frecuencia impuestos a ciertos grupos por otros grupos más poderosos. Este hecho es hasta cierto punto normal, puesto que nadie en realidad controla por completo las categorías que se utilizan para definir su identidad (o, quizá sea mejor decir, sus diversas identidades), porque la identidad no es nunca una cuestión meramente individual: depende esencialmente de que nos perciban y de cómo nos perciban los demás. La relación entre el lenguaje y la identidad siempre conlleva una mezcla compleja de factores individuales, sociales y políticos que hace que las personas se consideren miembros de un grupo social o que se sientan excluidos de él. Donde existen conflictos sociales, y en particular batallas por reivindicar identidades colectivas, habrá con certeza una guerra de palabras, una lucha por controlar el vocabulario que nos dice quién pertenece a qué grupo y qué categorías determinan la identidad de cada grupo.

El poder político de un colectivo se mide muchas veces por su capacidad de definirse a sí mismo y de definir a los demás. Vale la pena aclarar que en la sociedad el lenguaje no es la única ni la más importante manifestación de discriminación. De ninguna manera pretendo sostener una tesis semejante. Debería estar claro que la discriminación se patentiza principalmente en las prácticas de exclusión y estigmatización, y que estas prácticas producen en primer lugar una desigualdad social material antes que una marginación lingüística. Se discrimina más y de forma más insidiosa cuando a una persona se le niega por su aspecto, por su religión, por la forma como habla o por su sexo un derecho, un empleo, un crédito, un salario digno o una casa, o cuando se la amenaza en sus bienes o en su integridad física, que cuando se le adjudican calificativos formalmente injuriosos, no se la menciona en una oración o se le niega la posibilidad de definirse con el vocabulario que más le plazca.

Sin embargo, sería igualmente ingenuo suponer que esto conlleva restar importancia a la dimensión lingüística de la discriminación. El solo hecho de que su análisis revele supuestos y jerarquías que comúnmente permanecen ocultos incluso a la mirada políticamente reflexiva debería bastar para asegurar su inclusión en cualquier estudio que tenga como fin prevenir la discriminación.

## LAS PALABRAS MOLDEAN NUESTRAS PERCEPCIONES

UNA TESIS más radical sostiene que las palabras, allende su característica de herramientas clasificatorias y más allá de sus consecuencias políticas y morales, importan porque el lenguaje influye en nuestra percepción de la realidad, condiciona nuestro pensamiento y determina nuestra visión del mundo. Aquí la perspectiva se invierte: las palabras importan no tanto por lo que hacen sino por lo que nos hacen.

Es difícil exagerar la preponderancia que ha adquirido el estudio del lenguaje en las humanidades y en las ciencias sociales durante más o menos los últimos 100 años. Se ocupan de él la lingüística, la sociolingüística, la psicología, la filosofía del lenguaje, la hermenéutica y la teoría del discurso, entre otras ramas del conocimiento. Algunas de las disciplinas mencionadas nacen justamente en el siglo xx a raíz de este interés renovado por el lenguaje; y en la filosofía, desde que Heidegger anunciara el retorno al Ser desde el lenguaje de la poesía, pasando por el giro lingüístico del pensamiento anglosajón y hasta el deconstruccionismo francés, prácticamente todos los problemas tradicionales, metafísicos, éticos y epistemológicos, se han tratado de plantear en clave lingüística. Para lo que nos interesa aquí abordaremos de forma somera algunas tesis planteadas originalmente en el campo de la lingüística y que han tenido repercusiones significativas en otros ámbitos, incluidos los estudios que abordan el problema de la discriminación.

Ferdinand de Saussure (1857-1913), considerado el padre de la lingüística, distinguió entre el uso cotidiano del lenguaje (*parole*) y el conocimiento innato que tenemos del lenguaje (*langue*) entendido como un sistema de correspondencias entre sonidos y significados. El primer aspecto se refiere a la forma como hablamos de hecho, con todo y los errores de pronunciación y de otros tipos

que cometemos, mientras que el segundo aspecto proclama la existencia de una especie de plantilla ideal en nuestra mente que ordena sistemáticamente en parejas las etiquetas y los significados que constituyen el lenguaje. Saussure sostenía que esta ordenación por pares producía un sistema de signos, y que cada signo se dividía en un *significante*, que es la etiqueta, y un *significado*, que es un concepto. Ambos aspectos los consideraba inseparables en la naturaleza del signo. Además, desde su perspectiva, el hecho de que esta o aquella etiqueta sirvan para nombrar un concepto específico es algo meramente convencional. En términos más intuitivos podemos decir que la plantilla relaciona una palabra (digamos, “árbol”) con la idea que tenemos de un árbol en nuestra mente.

Una de las consecuencias que tiene la idea de considerar el lenguaje como un sistema de signos es que las personas tendemos a considerar “naturales” las relaciones que en el nivel de la *langue* se establecen entre significado y significante, entre palabras y conceptos. Por decirlo así, no “vemos” la naturaleza convencional de esa conexión. Así, la naturaleza indivisible del símbolo lingüístico afecta nuestra percepción de la realidad cuando creemos que el concepto y el lenguaje que empleamos para representarlo se vinculan de manera obvia, “natural”, pero lo que debería ser obvio es que tal relación no es necesaria, y que podemos emplear muchos significantes diferentes para un mismo concepto. Lo anterior se muestra de manera sencilla cuando reparamos en el hecho de que la etiqueta para un mismo concepto cambia para cada idioma y, siguiendo nuestro ejemplo, será *arbre* en francés o *tree* en inglés. Saussure llamó a este fenómeno la “arbitrariedad del signo”. No expondré otros aspectos de esta influyente teoría; solamente deseo subrayar la idea de que, por su naturaleza, el signo lingüístico tiende a hacer invisible para los usuarios del lenguaje la arbitrariedad del signo, lo cual contribuye a concebir las palabras como un conjunto de herramientas transparentes para hablar sobre la realidad. Ésta es una razón por la cual el lenguaje tiene un efecto tan poderoso en nuestra percepción de la realidad.

Años después, Benjamin Lee Whorf (1897-1941), siguiendo la obra pionera de su maestro, el antropólogo Edward Sapir (1884-1939), postuló lo que se ha dado en llamar la “hipótesis Sapir-Whorf”, la cual puede dividirse en dos partes: el relativismo lingüístico y el determinismo lingüístico. El relativismo lingüístico postula que las diferentes culturas interpretan el mundo de maneras distintas, y que ello se ve reflejado en los diferentes términos que emplean para referirse a

las mismas cosas. Las distintas lenguas codifican la realidad de maneras diversas de acuerdo con sus necesidades, influencias ambientales y creencias, y de ahí el término “relativismo”, que recalca la idea de que no hay una forma absoluta o “natural” de categorizar el mundo, una forma neutral de describir el entorno.

El otro componente de la hipótesis nos dice que no sólo la manera como percibimos el mundo influye en nuestro lenguaje, sino que el lenguaje que usamos afecta de manera profunda la forma como pensamos. La comunidad lingüística a la que pertenecemos nos predispone fuertemente a elegir ciertas interpretaciones de la realidad como si fueran las “naturales”. Ambas partes de la hipótesis son caras de una misma moneda y, según Whorf, tanto las normas culturales como las pautas lingüísticas se desarrollan al mismo tiempo y ejercen influencias mutuas. Whorf alcanzó muchas de sus conclusiones realizando estudios comparativos entre el hopi (una lengua indígena del sur de los Estados Unidos) y las lenguas indoeuropeas (también realizó estudios de las lenguas de los antiguos mayas y mexicas, entre varias otras).

Veamos uno de los ejemplos que proporciona el propio Whorf en su artículo “The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language”, escrito en 1939, para hacernos una idea del contenido de la tesis Salir-Whorf. En nuestra lengua utilizamos los términos “verano”, “invierno”, “mañana”, “septiembre”, “atardecer” y similares como sustantivos, que pueden ser sujetos u objetos (como cuando decimos “en el invierno”) o adoptar la forma plural y ser numerados (“me gustan los atardeceres”, “hace dos veranos”). Mediante el lenguaje, señala Whorf, nuestro pensamiento sobre los referentes de esos términos se objetiva. Algo muy distinto ocurre en el idioma de los hopis. En él estas palabras no son sustantivos sino que, si utilizamos una analogía de nuestra lengua, tendríamos que decir que son una especie de adverbios. No podemos emplearlas para indicar un lugar (“en la mañana”), ni adoptan la forma del plural. En hopi no se dice “es un verano muy caliente” o “el verano es caliente”, pues para el hopi el verano no es caliente, sino que el verano sólo es cuando las condiciones ambientales están calientes, cuando hace calor. No hay aquí una objetivación como en muchas lenguas indoeuropeas, y no se dicen cosas como “este verano”, sino “verano ahora” o “verano recientemente”. De hecho, Whorf intenta demostrar que la lengua hopi no emplea en general ningún término abstracto como si fuera físico, es decir, dotándolo de sustancia y espacio. Por ejemplo, no hay en hopi ninguna palabra,

forma gramatical o expresión que corresponda directamente a lo que nosotros entendemos con el vocablo abstracto “tiempo”, a ese flujo continuo en el que todo transcurre y que nos parece natural dividir en un pasado, un presente y un futuro (de hecho los verbos en hopi no poseen marcadores como los que nosotros usamos para indicar estos tiempos). Whorf basa sus investigaciones lingüísticas en muchos casos como éste, que aquí he presentado de forma simplificada.

Tanto las ideas de Saussure sobre la naturaleza del signo lingüístico como la hipótesis Salir-Whorf nos sugieren que el uso continuo de un lenguaje refuerza las formas en que los hablantes perciben la realidad, lo que a su vez dificulta la capacidad de éstos para cuestionar sus hábitos lingüísticos. Nuestro lenguaje determina en nosotros una manera de ver y oír, algo que pasa por ser la única representación “natural” de las cosas.

Este mismo esquema se repite en una misma lengua cuando grupos de hablantes, separados por diferencias de clase, género, edad u otros rasgos, desarrollan códigos que favorecen interpretaciones distintas (algunas veces semejantes, otras veces muy disímiles) sobre aspectos particulares del mundo, sobre todo del entorno social. Crean vocabularios diferentes o dotan a las mismas palabras de connotaciones que no tienen para el resto de los miembros de la sociedad. Su afiliación consciente o inconsciente al grupo los vuelve insensibles a la visión de los otros grupos; sus hábitos lingüísticos les dificulta ponerse en el lugar del otro y adoptar su punto de vista. Por ello los prejuicios sociales, como los que sirven de base para las prácticas de exclusión, se arraigan tanto en la mentalidad de las personas y suelen ser tan difíciles de eliminar. Según este enfoque, no tenemos que sostener explícitamente una ideología racista o sexista para adoptar una posición discriminatoria; basta con que nos formemos en ciertas comunidades lingüísticas para adquirir una concepción de las cosas que nos hace propensos a marginar a otros individuos, al margen incluso de nuestras creencias explícitas.

¿Significa esto que estamos condenados a ser víctimas pasivas del lenguaje que empleamos? Ciertamente ésa no era la idea de Saussure, y resulta al menos discutible que Whorf pensara algo así. Además, las tesis del relativismo y del determinismo lingüístico han recibido fuertes críticas desde varios frentes. Naturalmente no puedo detenerme en todas, así que sólo mencionaré un par. Una de ellas es de índole metodológica y centra su ataque en el hecho de que Whorf (y sus seguidores) basan sus conclusiones respecto de las diferencias en-



tre las lenguas en una técnica de traducción en que se intenta demostrar el contraste entre las cosmovisiones de dos lenguas apelando justamente a diferencias lingüísticas, y no en una descripción separada de los hechos lingüísticos y no lingüísticos seguida por una técnica de correlación convencional, situación que implica que la hipótesis del relativismo lingüístico, al menos como la formula Whorf, cae en un círculo vicioso.

Por otra parte, algunos críticos han advertido sobre la posibilidad de que el tratamiento lingüístico de un suceso no corresponda necesariamente a la forma en que de hecho concebimos el suceso; en muchas ocasiones, las expresiones que empleamos son desarrollos metafóricos o de otro tipo y no pretenden pasar por descripciones precisas del mundo. Por ejemplo, seguimos diciendo que “el Sol se pone”, pero no creemos que el Sol se mueva con respecto a la Tierra. Decimos “ojalá” (“quiera Alá”), aun cuando la mayoría de los hispanohablantes no seamos musulmanes. Juzgamos que una idea es “brillante”, que una convicción es “sólida” o que nunca “tenemos” tiempo, pero en ninguno de estos casos tomamos estas expresiones en su sentido literal. Con todo, quizás la prueba más fidedigna de que no estamos fatalmente atrapados en la jaula del lenguaje que nos ha tocado aprender es que podemos estudiarlo, compararlo con otros lenguajes, identificar y criticar los diferentes discursos que lo constituyen y, con estos materiales, mejorarlo para alcanzar diversos fines. Lo que sí no podemos es estar sin lenguaje alguno y seguir siendo humanos. También el relativismo lingüístico tiene sus límites, y si bien podemos imaginar gracias al lenguaje muchas maneras (incluso disparatadas) de organizar el mundo, en la vida real, en nuestra participación activa en las faenas comunes de la existencia, no cualquier interpretación de las cosas funciona, y algunas pueden resultar incluso contraproducentes para la supervivencia.

A pesar de estas y otras críticas, las ideas expuestas persisten en muchas teorías actuales sobre el lenguaje, y si bien han adoptado formas distintas y, sobre todo, más moderadas, han contribuido de manera esencial a la agudización de nuestra conciencia de la relevancia de nuestras prácticas lingüísticas para la forma en que interpretamos la realidad, y han desterrado, quizá de manera definitiva, la idea de un acceso sin mediaciones a una realidad inmaculada constituida al margen de todo interés humano mediante un conjunto de palabras que guardan relaciones transparentes con cada uno de los elementos del mundo.

## EL LENGUAJE Y EL STATUS QUO

UNA CONSECUENCIA importante que se desprende de la discusión anterior es que el lenguaje contribuye a mantener invisibles algunas de las relaciones de dominación y marginación que tienen lugar tras la superficie, aparentemente neutral, del orden establecido, de lo que se considera convencionalmente “correcto” o “normal”. La naturalidad con la que se revisten nuestros usos lingüísticos no permite que afloren y queden expuestos a la crítica una serie de supuestos jerárquicos que fomentan condiciones de subordinación de grupos completos de personas. A la manera más usual, a la representación “normal” o de “sentido común” con que una cultura habla sobre algo o lo representa, se la llama *discurso dominante*.

La forma en que el discurso dominante ejerce su control es mediante el fomento de representaciones, es decir, de opciones para nombrar a las personas, cosas y sucesos, y del avasallamiento de otros discursos considerados minoritarios o marginales. El discurso dominante se despliega naturalmente en el lenguaje diario, pero recibe un sostén decisivo en la producción y circulación de significados sociales por parte de la televisión, la radio, la prensa, internet, la propaganda, el discurso político e incluso los medios académicos. Un lugar que resulta revelador para apreciar cómo un discurso dominante anima a los hablantes a optar por ciertas representaciones es el diccionario monolingüe. Erigido en árbitro imparcial de la lengua y con autoridad académica, el diccionario tendría como función recoger y explicar de forma ordenada las palabras de un idioma, apegándose en todo momento al uso real del lenguaje por parte de los hablantes. Sin embargo, en no pocas ocasiones los lexicógrafos, es decir, quienes colectan los vocablos que han de entrar en los diccionarios, suelen ser considerablemente selectivos a la hora de decidir qué voces pueden o no considerarse de uso común y, quizá lo más llama-

tivo, cómo se van a entender. Veamos, por ejemplo, las siguientes definiciones consignadas en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española en su vigésima primera edición. He elegido esta obra por su prestigio académico y porque suele utilizarse como último recurso para decidir sobre el significado o pertenencia a nuestro léxico de una palabra. Para el vocablo “sexismo”, el *Diccionario* recoge, como segunda acepción del término, la siguiente definición: “Discriminación de personas de un sexo por considerarlo inferior a otro”. Se trata, en apariencia, de una definición objetiva y poco controvertible, pero es justamente su pretensión de imparcialidad lo que en este caso la vuelve, por decir lo menos, inexacta, pues se omite el muy importante hecho de que son las personas del género femenino quienes habitualmente sufren por este tipo de trato adverso. El *Diccionario* se muestra mucho más sensible en su segunda acepción del vocablo “violar”: “Tener acceso carnal con una mujer por fuerza, o hallándose privada de sentido, o cuando es menor de doce años”, y de aquí se desprende una tercera acepción: “Por extensión, cometer abusos deshonestos o tener acceso carnal con una persona en contra de su voluntad”. No es difícil localizar más casos como los citados. Si nos detenemos en el término “Huérfano, na”, leemos lo siguiente: “Dícese de la persona de menor edad a quien se la han muerto el padre y la madre o uno de los dos; *especialmente el padre*” (las cursivas son mías). De acuerdo con el *Diccionario*, la prostitución al parecer sólo la ejercen las mujeres, ya que no hay forma masculina que corresponda a “prostituta”: “Mujer que mantiene relaciones sexuales con hombres a cambio de dinero”. Y para la voz “matrimonio” quizá quepa esperar muy pronto una revisión de la definición: “Unión de hombre y mujer concertada mediante determinados ritos o formalidades legales” en un mundo en que varias naciones comienzan a aceptar el matrimonio entre individuos del mismo sexo, incluido el país donde nació el *Diccionario de la lengua española*. No debería sorprender tampoco que no se registre la palabra *gay* (ni siquiera como una voz vulgar o despectiva), aun cuando los diccionarios de otras lenguas (como el inglés y el francés) suelen incluirla (para referirse a una persona homosexual) y a pesar del hecho de que millones de hispanohablantes la utilizan como parte definitoria de su identidad sexual. Que la palabra en cuestión no sea de origen español o hispanoamericano (se adoptó del inglés *gay*, que a su vez deriva del provenzal *gai*) no debería ser un argumento de peso dada la proliferación de terminología extranjera, sobre todo de la proveniente del mundo de la informática,

en el habla culta en castellano. Tal vez basten estos pocos ejemplos para darnos una idea de cómo incluso un instrumento académico, pretendidamente neutral, puede en ocasiones reflejar más la visión del discurso dominante que la realidad y pluralidad del lenguaje de una sociedad.

Mucho de lo que llamamos “sentido común” y que forma parte del discurso dominante no es sino una reiteración de asociaciones y supuestos que no se discuten, que pasan por ser los “hechos”, la forma en que las cosas siempre han sido. Todos creemos que ciertas ideas, términos y manera de entender ciertas cosas son “normales”, mientras que otras concepciones son “novedosas” o “extrañas”. Los primeros no necesitan por lo regular ninguna justificación, pero las otras, las opiniones que no encajan de manera obvia en el esquema común con que percibimos las cosas, sólo se aceptan si pasan ciertas pruebas, si se formulan de tal manera que no choquen demasiado con el resto de nuestras creencias o si demuestran tener consecuencias útiles.

De hecho, que algo sea “de sentido común” significa con frecuencia que se trata de una cosa que todo mundo sabe o que debería saber, no obstante que muchas de las verdades del sentido común no son universales ni permanentes sea algo manifiesto si echamos un ojo a cómo ha cambiado un gran número de creencias básicas. Hace 500 años se daba por sentado que la Tierra era plana, algo que aparentemente recibía un fuerte respaldo en la observación. También se aseguraba que las enfermedades tenían causas sobrenaturales o que un cuerpo pesado cae más rápido que uno ligero. Cometeríamos un gran error si juzgáramos pernicioso nuestra tendencia a aferrarnos a las pautas del sentido común, pues simplemente no funcionaríamos adecuadamente como seres humanos si no diéramos por sentadas muchas cosas respecto de nuestro entorno; simplemente quedaríamos paralizados si tuviéramos que cuestionar continuamente cada una de nuestras creencias para cerciorarnos de que podemos confiar en ellas. Las nociones del sentido común funcionan como mapas cognoscitivos que nos ayudan a organizar nuestras experiencias; podemos poner en tela de juicio o cambiar algunas áreas del mapa, pero no podemos con sentido prescindir de él o cuestionarlo en su totalidad. Además, cuestionar esas suposiciones nunca ha sido fácil, y quienes se lo proponen corren el riesgo de ser incomprendidos, caer en el descrédito o ser estigmatizados. Y muchas veces no es una fe ciega o la simple necesidad lo que nos impulsa a asirnos a ciertas creencias aun contra

toda evidencia o ante la falta de ella; a veces percibimos que si abandonamos algunas ideas nos deshumanizaríamos, perderíamos algo del valor que nos ayuda a dotar de sentido a la vida. Por ejemplo, que todos los seres humanos son iguales, o que son creados iguales, es una creencia fáctica que más o menos ha pasado a formar parte de nuestra suma de nociones de sentido común a pesar de que la evidencia parece exigir que reconozcamos la tesis contraria, y desecharla sería tirar por la borda uno de los pilares más importantes sobre los que se basa nuestro proyecto de civilización.

Además de muchas ideas sobre cómo funciona la naturaleza, el sentido común incorpora una serie de supuestos sobre cómo actúan los seres humanos. Los solemos llamar estereotipos. Un estereotipo es una representación que asigna un conjunto más o menos estructurado de creencias a los miembros de un grupo. Pueden ser visuales, como una caricatura, un símbolo o una prenda de vestir, o auditivos, como un acento particular o un tono de voz. Los estereotipos encuentran cauce en los medios de comunicación de masas, y particularmente en los programas de entretenimiento de la televisión gracias a que son fácilmente identificables por el auditorio, que no necesita realizar muchos esfuerzos ni mantenerse atento por demasiado tiempo para comprenderlos. Aquí los entenderemos sobre todo como representaciones lingüísticas, es decir, como opciones para nombrar o describir personas. Los estereotipos nos sirven como guías en nuestras relaciones con los demás, nos ayudan a establecer generalizaciones y predicciones, a simplificar la (usualmente compleja) información sobre las personas; nos proporcionan orientación respecto a qué podemos esperar de los otros, cómo reaccionarán, qué es lícito pedirles, cómo hay que hablarles, qué esperan de nosotros, etc. En cierto sentido, gracias a los estereotipos jamás nos plantamos delante de otra persona como si se tratara de un absoluto desconocido, de alguien que no tenemos idea de cómo enfrentar ni de cómo se conducirá. Vivir en trato natural e inmediato con los demás y con las cosas quiere decir confiar en su aspecto y presencia directa, y en gran medida adquirimos esa confianza empleando estereotipos. También es normal que adoptemos estereotipos para nosotros mismos, por presiones sociales o ganas de identificarnos con algún grupo. Nos ajustamos a ciertos estereotipos sobre todo en el trabajo y en otros ambientes en los que se espera que el trato con los demás sea más bien impersonal y que se subordine a la consecución de metas colectivas.

Hay también buenas razones para desconfiar de la utilización de estereotipos. “Estereotipar” es un proceso mental mediante el cual un conjunto de creencias generales acerca de un grupo se atribuye a cada uno de los miembros de ese grupo. Es común que esas creencias se sostengan de manera rígida y que se basen en información incompleta o errónea, antes que en la experiencia personal. Y una vez que un estereotipo se forma y se transmite, muchas personas comienzan a aceptarlo como un hecho. El problema más obvio con los estereotipos es que se aplican de forma indiscriminada e injusta a los individuos con base en su pertenencia (real o supuesta) a un grupo, independientemente de que el individuo, o el grupo en cuestión, de hecho se comporte de la manera en que lo representa el estereotipo. Así, con frecuencia se recurre a ellos para injuriar y dañar moralmente. El hecho de que contengan explícita o implícitamente juicios de valor negativos sobre un grupo los convierte en instrumentos para descalificar y estigmatizar, para justificar el maltrato de personas y hasta para “explicar” acciones y sucesos. Este tipo de estereotipos abunda en cualquier lengua. Algunos muy difundidos son: “los homosexuales son cobardes”, “las mujeres hablan demasiado”, “los chinos son sucios”, “los mexicanos son flojos”, “los políticos son corruptos”, “los musulmanes son peligrosos”, “las personas malas son feas”, etcétera.

Desde luego que también hay estereotipos positivos que cumplen indirectamente la misma función que los negativos; en estos casos, el rasgo que se valora favorablemente induce a la comparación desventajosa para otros grupos o fomenta actitudes paternalistas: “los hombres no lloran” (esa debilidad es propia de las mujeres), “las personas con síndrome de Down son cariñosas” (hay que tratarlas como niños pequeños), “los negros son bullangueros” (las actividades más intelectuales no son su fuerte), “los homosexuales son buenos para las artes” (no son aptos para trabajos más “serios”), etcétera.

Nótese que los ejemplos que ofrecí comienzan todos con “los” y “las”. En numerosas ocasiones los estereotipos van precedidos por el uso de artículos definidos que, por inocentes que parezcan, pueden tener efectos importantes. Considérese la frase: “Los judíos controlan Hollywood”.<sup>1</sup> Nadie que la profiera puede querer decir con toda seriedad que todos y cada uno de los judíos controlan Hollywood. Sin embargo, su uso parece presuponer la existencia de una voluntad de grupo, e incluso de una responsabilidad colectiva aun cuan-

do el control de Hollywood (independientemente de qué quiera decir eso con exactitud) recayera de hecho en un grupo pequeño de judíos. Más aún, dado el trasfondo ideológico con que suele presentarse, la expresión parece, además de describir, *explicar* algo: identificar a los responsables como judíos añade, o pretende añadir, una comprensión de otros fenómenos, ya sea culturales, económicos o políticos.

Indiqué hace unas líneas que los estereotipos encierran conjuntos de creencias. Piénsese por ejemplo en las distintas ideas que encierra la simple imagen del mexicano con sarape y sombrero dormido junto a un nopal: pobreza, atraso, indolencia, pereza. Y un estereotipo como el del judío contiene historias y mitologías completas, supuestos políticos y hasta referencias teológicas. Uno de los estereotipos más extendidos y significativos en nuestro país es el del “indio”. Las connotaciones que ha adquirido a lo largo de nuestra historia son múltiples y, entre otras, me atrevo a señalar las siguientes: son pobres, casi no hablan español, viven en zonas rurales como campesinos, son herederos de un pasado glorioso que contrasta con su actual estado de marginación y degradación, necesitan asistencia, son dóciles (si se levantan lo hacen liderados por un blanco o mestizo), quieren seguir viviendo de acuerdo con sus tradiciones ancestrales (seguir “siendo indios”), son sabios a su manera, les hace falta tierra y requieren protección contra el despotismo de los caciques. Ahora bien, no es difícil encontrar algo de verdadero y algo de falso en este conjunto de supuestos (un estereotipo casi nunca se basa en falsedades totales, aunque predominen en él los elementos ilusorios). Es verdad que la pobreza y la marginación son una realidad lacerante para la mayoría de los indígenas de nuestro país, pero a no poca gente quizás le sorprenda un poco saber que miles de indígenas mexicanos viven en zonas urbanas, tanto de México como de Estados Unidos, que muchos sólo hablan español y desconocen o conocen muy poco la lengua tradicional de su comunidad de origen, que otros tantos no son campesinos ni necesitan tierra, ni viven a la sombra de un cacique que los subyuga. Para un estereotipo no es tan importante la exactitud (claro está que un etnólogo que empleara una descripción como la que acabo de brindar cometería un error fatal), sino qué se hace con el estereotipo, cómo se emplea y qué consecuencias acarrea para el grupo estereotipado. Es decir, importa más su función social que su utilidad cognoscitiva. En el caso de la imagen común del “indio”, a lo que ha contribuido

es a fomentar una visión de las culturas indígenas como si estuvieran al margen de la historia, que les escatima valor a sus transformaciones a lo largo de más de 500 años al considerarlas ajenas a su verdadera identidad; que les niega la posibilidad de cambiar, de elegir libremente un futuro, sin traicionar su autenticidad; que las venera como piezas de museo, “símbolos de la mexicanidad”, depositarios del “México profundo”, de esa parte esencial de la nación que no puede modernizarse sin desvirtuarse. Por eso debemos ayudar a los indígenas a seguir siendo fieles a sí mismos: hay que protegerlos de influencias extrañas y mejor que vivan mal a que vivan como lo que no son. De aquí surge la falsa dicotomía entre el México moderno y mestizo y el México atávico e indígena, tan común en el discurso político, los textos escolares y los medios académicos de nuestro país.<sup>2</sup> Hay que advertir que el rechazo explícito del racismo puede combinarse, como ocurre en nuestro país, con otras formas de paternalismo que implican la inferioridad de los “otros”. En el caso del discurso mexicano oficial (y aun a veces académico) sobre los indígenas encontramos que apenas puede ocultar el etnocentrismo de la posición desde donde se pretende salvar a “nuestros indios”, como frescamente se les suele denominar desde las cúpulas políticas.<sup>3</sup>



## EL LENGUAJE Y EL GÉNERO

EN GENERAL, podemos clasificar el lenguaje discriminatorio en tres casos: *a)* la discriminación léxica, debida a la elección de ciertos términos; *b)* la discriminación sintáctica, basada en la forma en que construimos ciertas oraciones, y *c)* la discriminación retórica, por el empleo de diversas estrategias para persuadir de manera indirecta sobre la inferioridad de ciertos grupos. Es importante subrayar qué queremos decir con lenguaje discriminatorio, porque el hecho de expresar una opinión excluyente en formato verbal o escrito no genera por sí solo un caso de discriminación lingüística. La frase “las mujeres no deberían ocupar cargos públicos importantes” expresa una opinión discriminatoria, pero el lenguaje con que se formula no contribuye al agravio. En cambio, si decimos “las *viejas* son tan capaces como los hombres para ocupar cargos públicos importantes” sí se trata un caso de discriminación lingüística.

De entre las múltiples formas en que el lenguaje se emplea para discriminar tendré que conformarme en un espacio tan breve como éste con describir algunas peculiaridades del lenguaje sexista, es decir, del lenguaje que fomenta la discriminación de género contra las mujeres. Se trata, por cierto, del caso más estudiado y debatido por especialistas de diversas disciplinas, acaso porque ningún otro lenguaje dirigido contra grupos marginados está tan extendido (a veces con mucha sutileza), presenta tantas variantes y cuenta con más características propias que el lenguaje sexista.

El lenguaje racista, por ejemplo, generalmente se identifica con relativa facilidad por el empleo extensivo de estereotipos denigrantes, o bien se apoya en mecanismos retóricos accesibles a otras formas de lenguaje discriminatorio como la antítesis nosotros/ellos que antepone dos mundos adversos mediante el uso de dos conjuntos de palabras, como cuando se contraponen a negros, judíos

e hispánicos *versus* los europeos blancos, o cuando se alternan autorrepresentaciones positivas con descripciones poco favorables de un grupo que se percibe como hostil, o simplemente cuando se lanzan definiciones excluyentes de “nosotros”, como cuando alguien asevera “los mexicanos, como católicos, no estamos de acuerdo con eso”. Y puede sostenerse que algo similar vale para los otros tipos de discurso discriminatorio. Sólo el lenguaje sexista hace uso de los estereotipos, los mecanismos retóricos y, encima de eso, se apoya en aspectos morfológicos del lenguaje, en sus propios rasgos gramaticales, es decir, abarca los tres casos en que se puede clasificar el lenguaje discriminatorio que apunté al inicio de esta sección. Veamos algunos ejemplos:<sup>4</sup>

- 1) *El masculino como presunto genérico*. Se trata de un aspecto gramatical común en muchas lenguas que consiste en el uso del masculino como neutro, es decir, para que abarque ambos géneros. El efecto inmediato de esta característica del lenguaje es reforzar la presencia del género masculino en detrimento del femenino. Decimos, por lo regular, “los mexicanos” (en vez de “la población mexicana”), “la evolución del hombre” (en lugar de “la evolución de la humanidad”), “los alumnos” (y no “el alumnado”). También es común todavía el uso neutro del masculino para designar profesiones, aunque debe señalarse que la forma femenina para estos vocablos ha ganado mucho terreno y abarca ya prácticamente todas las actividades. Ya no decimos “la arquitecto” o “la psicólogo”. Ahora se reconocen casi sin reparos “arquitectas”, “psicólogas” y “médicas”, aunque subsisten algunas zonas refractarias, como la jerga castrense, donde no se admite aún la voz “soldada” (ni “generala”, “coronela” o “capitana”, quizás por la terminación neutral de estas palabras, aunque curiosamente sí se aceptan en su forma femenina para referirse a la mujer del general, el coronel o el capitán).
- 2) *La concordancia de participios y adjetivos*. Se presenta en las oraciones mixtas porque el participio o adjetivo que se emplea por regla es el masculino. Decimos “Juan, Marcela, Nora y María se sintieron enfermos en el campamento”, o “Una mujer y un perro fueron atropellados por un coche”. Se ha propuesto como remedio que se hagan concordar participios y adjetivos con el género del sujeto más próximo: “Juan, Marcela, Nora y María se

sintieron enfermas...”, “Queridas maestras y maestros” o bien, por engorroso que sea, procurar utilizar ambos géneros cuando no quede otro remedio: “Los niños y las niñas de este jardín son educados y educadas para ser buenos ciudadanos y ciudadanas”.

- 3) *Nombres y tratamientos*. Aún predomina la costumbre de nombrar a las mujeres casadas con el apellido de su marido antecedido por la preposición “de”, que denota posesión o pertenencia: “la señora de González”. En Estados Unidos la costumbre era hasta hace poco adoptar el nombre completo del esposo (la “señora de González” se convertía más bien en la “señora Jorge Ramón González”). Y el uso del artículo “la” se emplea para referirse a mujeres famosas de una manera que manifiesta cierta familiaridad o confianza que no se considera adecuada para mencionar a varones: decimos “la Callas” o “la Thatcher”, pero no “el Carreras” o “el Clinton”.
- 4) *Menoscabo semántico*. Se trata de una peculiaridad lingüística particularmente sensible a la discriminación de género que tiene que ver, como su nombre lo indica, más con el significado que con la sintaxis. Ocurre cuando una palabra que tiene tanto forma femenina como forma masculina adquiere connotaciones que van más allá de la simple distinción basada en el sexo. Por ejemplo, si prestamos atención a la diferencia entre “señor” y “señorita” percibimos de inmediato cierta asimetría en la terminación “ita” con que se indica que se trata de un diminutivo. Además, “señorita” revela también que la persona de que se trata no se ha casado, que está en cierto modo “incompleta”, a diferencia del “señor”, que es ya señor esté casado o no. “Señorita” tiene además connotaciones sexuales ausentes en el vocablo masculino, que nos parece más “neutro”. Uno de los sentidos de “hembra” es la de ser una persona de sexo femenino, pero “macho” no se emplea para nombrar a las personas de sexo masculino. “Mi mujer” suena más a algo que se posee que “mi hombre”, que se asemeja a “mi amo” o “mi señor”. Y la palabra “solterón” sugiere la vida descocada del individuo astuto que no se ha dejado engatusar y que contrasta con la condición más abatida, casi de fracaso, de la “solterona”.

En términos generales, el lenguaje sexista ha fomentado, con el empleo de estereotipos insidiosos y asimetrías semánticas y sintácticas, una imagen de la

mujer que desestima su contribución a la sociedad e incluso su presencia misma en ciertas áreas. También se la representa como alguien fundamentalmente incompleta, que se define necesariamente por su relación con los hombres, su sexualidad y sus funciones reproductivas. En cambio, la representación del varón parece dar por sentado los atributos que se les escatiman a las mujeres. Son los actores sociales naturales, los agentes de todo cambio importante, los sujetos de los derechos y los individuos por antonomasia. El lenguaje contribuye a “normalizar” esta percepción de las cosas haciendo más visibles a los hombres y haciendo menos evidente la presencia de las mujeres en el ámbito público. Es “normal”, lo “previsto”, que el director de una empresa, el rector de una universidad o el presidente del país sea varón, lo “anormal” o “inesperado” es que sea una mujer.

Como en todo lenguaje que discrimina, el discurso sexista aviva una forma de pensar sobre un grupo de personas y fomenta, en consecuencia, prácticas y condiciones sociales que apoyan o justifican esa forma de pensar. Desde luego que el lenguaje sexista es también un reflejo de las condiciones de inequidad en las que viven las mujeres, del reparto desproporcionado del poder en la sociedad. Justamente por ello el discurso sensible al género no se puede emplear en las circunstancias actuales con la misma eficacia para discriminar a los varones, algo que no tiene que ver tanto con el lenguaje (de hecho se pueden emplear estereotipos ofensivos contra los hombres, definirlos por su sexualidad o tratarlos asimétricamente para su desventaja) como con quiénes ganan más, quiénes ocupan más puestos directivos o escriben más artículos científicos. Al parecer, una verdadera igualdad en este terreno haría que el lenguaje sexista perdiera su sentido y fuerza, del mismo modo en que carece actualmente del poder suficiente para lesionar moralmente y marginar a la población masculina.

## ¿QUÉ SE PUEDE HACER?

UNO DE LOS INTENTOS más notorios por alterar las prácticas lingüísticas discriminatorias es el que se identifica con la expresión “políticamente correcto”. El término se tomó del vocabulario político del comunismo a mediados del siglo XX para calificar ideas y acciones que se juzgaba que concordaban con los lineamientos de los partidos y la ideología de izquierda de los países occidentales. Actualmente la expresión “políticamente correcto” se utiliza preferentemente para criticar a los que se consideran intentos descarriados de imponer límites al lenguaje y a los debates públicos. El término sirve para hacer mofa de la idea de que un vocabulario seleccionado con cuidado puede promover por sí solo ciertos cambios sociales benéficos, que es capaz de transformar las mentalidades, provocar reformas estructurales y establecer relaciones humanas más armoniosas y equitativas. También se emplea con sorna para descalificar cierto moralismo, un pundonor exagerado en el trato de los demás. Sin embargo, la expresión se utiliza también con un sentido positivo por quienes suponen que se debe intervenir en alguna medida en el lenguaje para frenar la proliferación de los discursos del odio, ya sea que se conciba esta estrategia como la principal o sólo como una más de las armas en un combate integral contra la discriminación.

Hay muchas dificultades con este punto de vista, y el hecho de que la expresión misma “políticamente correcto” (una voz “artificial” introducida en el lenguaje como consecuencia de una opción ideológica) haya pasado por tantas vicisitudes y sea actualmente tan ambigua nos habla de los serios apuros con que se ha de enfrentar cualquier proyecto de injerencia en el lenguaje, por lo menos en el ámbito de los discursos de difusión amplia y no especializados. Los resultados no parecen estar garantizados, pues el destino de las palabras, su carga semántica y sus connotaciones trascienden muchas veces las intenciones

de los hablantes. Además de cuestionar la viabilidad de este proyecto, podemos dudar de la noción misma de que podemos evitar que las personas conciban ciertas ideas únicamente quitándoles o cambiándoles algunas palabras. En alemán, por ejemplo, existe un término para designar a ambos géneros (*Mensch* = “ser humano”) distinto del vocablo que designa a los varones (*Mann* = “hombre”). Naturalmente, esto no quiere decir que los alemanes hayan sido menos sexistas que otras sociedades a lo largo de su historia. En general, no hay buenas razones para suponer que un cambio de vocabulario pueda impedir que nuestros prejuicios continúen manifestándose en nuestras acciones, ni para pensar que es posible adoptar actitudes favorables hacia individuos y grupos con base únicamente en el decoro lingüístico.

Asimismo, cabe indicar que el proyecto de diseñar un lenguaje “políticamente correcto” se basa en gran medida en una interpretación fuerte de la tesis del determinismo lingüístico, tal como se planteó líneas atrás. Independientemente de la solidez de esa tesis, una consecuencia de adoptar esa perspectiva sería que, si aceptamos que el tipo de lenguaje que usamos para representar algo puede alterar la forma en que la gente percibe ese algo, entonces podemos preguntarnos si controlando el discurso podemos controlar cómo piensan los demás. Las críticas conservadoras más fuertes contra el lenguaje “políticamente correcto” se dirigen justo contra esta posibilidad que, si bien remota, ha mostrado resultados parciales (y palpablemente funestos) en la censura de los antiguos regímenes totalitaristas europeos. Por fortuna, el proyecto de un control total del lenguaje sólo ha ocupado un lugar con éxito en el terreno de la ficción en la novela *1984*, la famosa distopía imaginada por George Orwell.<sup>5</sup>

La idea de controlar el lenguaje resulta amenazadora porque, de ser realizable, dañaría la libertad de expresión. Ésta es desde luego una condición necesaria para la existencia de la democracia, un cauce obligatorio para la generación de consensos y la expresión de los disensos. Como en toda forma real de libertad, es necesario que haya reglas para su ejercicio. Está claro que no puede expresarse cualquier cosa en cualquier contexto. No es posible difamar, distorsionar públicamente información de carácter oficial, incitar a la violencia contra terceros o exponer a los niños a cualquier tipo de información. Tampoco sería razonable proteger la libertad de expresión de un hombre que grita “¡Fuego!” en un teatro lleno de gente. En nuestro país, la libertad de expresión encuentra protección y

control por parte del Estado en el artículo sexto constitucional, aunque con una redacción que desalienta por su vaguedad: “La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque a la moral, los derechos de terceros, provoque algún delito o perturbe el orden público”. El artículo séptimo agrega que la libertad de imprenta “no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública”. También encontramos disposiciones pertinentes en el artículo 36, fracción II del Reglamento de la Ley Federal de Radio y Televisión, donde se estipula que queda prohibido transmitir “todo aquello que sea denigrante y ofensivo para el culto de los héroes o para las creencias religiosas así como lo que, directa o indirectamente, discrimine cualesquiera razas [...]” Y en algunos países se aplican penas específicas fijadas de antemano a quienes profieran ofensas orales o escritas con el fin de discriminar (como en India o Brasil).

De manera que intervenir en el lenguaje para controlar los discursos del odio no es algo inusual o impensable; lo verdaderamente cuestionable es la posibilidad de trazar alguna línea definitoria precisa entre los usos injuriosos del lenguaje que fomentan la discriminación y los que simplemente forman parte de la libre circulación de ideas y que, por lo tanto, deben recibir protección por parte de la ley. Existen muchos casos fáciles de ubicar de un lado u otro de la línea, pero también existen muchos otros cuya clasificación resulta en extremo complicada; piénsese por ejemplo en el caso de las obras artísticas o de los escritos satíricos y de carácter cómico. Además, determinar si una expresión tiene o no consecuencias negativas en términos raciales o de otro tipo es a veces imposible de precisar porque el significado de las palabras a menudo trasciende, como ya indiqué, las intenciones de los hablantes. A nadie se le puede hacer responsable en *todos* los casos de cómo se interprete lo que diga o escriba. Los significados que producimos dependen demasiado del contexto en que se emiten, y difícilmente se los podría ceñir a pautas medianamente uniformes, condición indispensable para establecer leyes y reglamentos que regulen el uso que hacemos de las palabras.

De nuevo se debe insistir en que la batalla contra la discriminación no se ganará solamente con el empleo de un mejor vocabulario ni con la repetición adocenada de “las y los” todas las veces que parezca necesario. Sin duda, un mejor lenguaje, uno que destierre de manera definitiva los discursos del odio y los

paternalismos, que también vulneran, será consecuencia de una victoria mayor, la que traiga consigo verdaderas condiciones de equidad para todos. Que haya más mujeres científicas o presidentas, muchos más puestos de trabajo dignos para personas con discapacidad y un reconocimiento amplio del derecho de las personas a casarse con individuos de su mismo sexo, entre muchas otras cosas, redundaría en una percepción de las relaciones sociales en la que mucha de la terminología discriminatoria actual simplemente caería en desuso por no contar ya con el respaldo convencional, con el orden del *status quo*, para alcanzar sus fines. Deseo, sin embargo, concluir este escrito con una breve vuelta a la importancia del lenguaje para entender y prevenir las prácticas de discriminación.

Hay que subrayar que el carácter vejatorio de los calificativos injuriosos no debe soslayarse por el hecho de que, como razonablemente se dice, no es lo mismo insultar que asesinar o condenar a la miseria a las personas, o por la insistencia de los sociólogos, también muy sensata, en concebir la discriminación no como una serie de actos individuales aislados sino como un sistema de relaciones sociales. Ello no debe hacernos olvidar que no son los grupos, ni las clases, ni los géneros, ni las razas quienes padecen la discriminación, sino los individuos concretos. Además, creo que una perspectiva fundamental que hemos alcanzado sobre la naturaleza humana a lo largo de los últimos 100 años es que la dimensión psíquica de las personas es tan real y digna de consideración como su dimensión corporal. Hoy nos hemos habituado a tomar con toda seriedad términos como “daño psicológico”, “lesiones morales” o “enfermedades psíquicas”, y creemos que se trata de daños que pueden hacer que alguien prefiera la muerte a la vida. A nadie se le puede sugerir que debe de afrontar con entereza el rosario de ofensas cotidianas dirigidas a menoscabar su dignidad con el pretexto de que esa no es la verdadera discriminación, de que sólo lo que le hagan en sus bienes, en sus derechos o en su cuerpo puede considerarse como tal.

Sin duda que un vocabulario más incluyente y respetuoso tiene mucho que ofrecer para mejorar las cosas en este nivel; un lenguaje o, mejor, un conocimiento del lenguaje que nos ayude a ver qué es lo que debemos evitar decir en ciertos contextos, antes que uno que nos trate de imponer su visión del mundo a través de un único conjunto de términos aprobados, puede ser de enorme utilidad para detener el menoscabo de la dignidad de muchísimas personas. Y no se trataría, claro está, de forzar la aprobación de nada. Como se vio antes, el abuso



de estereotipos deriva en parte de la ignorancia o aceptación poco crítica de información que recibimos de terceros, lo que permite pensar que es posible que un nivel cultural mayor y un acercamiento personal a los grupos más desacreditados por el *status quo* tiendan a fomentar la aprobación y hasta la simpatía hacia ellos, pero eso no es ni una consecuencia forzosa ni una obligación que se deba imponer, pues vivir en una democracia hoy significa justamente convivir con ideas, costumbres y conductas que desaprobamos y que podemos criticar abiertamente.

Por otro lado, reducir la significación de las ofensas discriminatorias implica establecer una división tajante entre el universo lingüístico y el mundo de las acciones, es decir, equivale a sostener una concepción defectuosa del lenguaje en la que los significados permanecen en un plano meramente ideal, sin contacto directo con el mundo concreto de las acciones y de los sucesos.

Esta visión “metafísica” del lenguaje ha encontrado adversarios poderosos en las obras de Ludwig Wittgenstein (1889- 1951), J. L. Austin (1911-1960) y John Searle (n. 1932), entre otros.<sup>6</sup> Una idea importante de estos pensadores es que el lenguaje adquiere significado únicamente en el intrincado espacio de las relaciones sociales, y que la concepción tradicional del lenguaje no comprende tal circunstancia porque toma la transmisión de información como modelo para explicar todo el lenguaje, dejando por tanto en la penumbra muchas de sus funciones. No sólo empleamos las palabras para hablar sobre el mundo o sobre nosotros mismos, las usamos también para hacer cosas en el mundo. Con el lenguaje informamos, pero también describimos, especulamos, agradecemos, saludamos, rezamos, prometemos, regañamos, maldecimos, damos órdenes, jugamos, recitamos, bautizamos, sentenciamos y, por supuesto, discriminamos. Insultar no es lo mismo, me parece, que expresar nuestras ideas respecto a alguien, y menos cuando discriminamos a alguien con nuestras palabras. No nos interesa tanto que la persona que insultamos sepa lo que pensamos de ella; generalmente buscamos dañarla, rebajar su autoestima y hacerla sentir menos digna que uno. Muchas veces es sólo un sucedáneo de la violencia física, y en ocasiones tanto o más poderoso. Este tipo de locuciones no pueden justificarse, al menos tan fácilmente, como formas de la libertad de expresión.

Por último, hay que decir que no es preciso ser partidario del determinismo lingüístico para aceptar que el lenguaje al menos *refuerza* nuestra apreciación

de las relaciones sociales, ya sea en el nivel individual cuando nos vuelve invisibles y “naturales” las divisiones injustas entre personas, o bien en el nivel social cuando, a través de la enseñanza de ese lenguaje a los niños y niñas, reproducimos esos mismos estereotipos y jerarquías. La discriminación es una conducta aprendida, no la adquirimos espontáneamente a través de las experiencias del medio ambiente. El proceso de aprendizaje que tiene lugar es circular: las actitudes pasan de la sociedad al individuo y luego regresan del individuo a la sociedad. Ser más conscientes del lenguaje que empleamos contribuye a romper ese círculo.

Precisamente a través del aprendizaje de la lengua los miembros de un grupo dominante aprenden las ideas sociales de su círculo, sus normas, valores y actitudes, las cuales animan, día a día, las prácticas de exclusión. La discriminación, al ser un fenómeno fundamentalmente normativo, no está sujeta al designio inapelable de alguna ley natural. El lenguaje también es un fenómeno al menos en buena medida normativo, y es por ello susceptible de reformas. No obstante, antes que apelar a una fantástica policía del lenguaje, cuya acción forzosa sólo causaría más problemas e injusticia, quizás una estrategia más viable consista, en el nivel de los discursos, alentar la creación de mecanismos que permitan que los grupos vulnerables desarrollen y difundan sus propios lenguajes, sus vocabularios, acentos, formas de autodenominarse y de denominar a los demás. Vimos que el control del lenguaje por parte de un grupo es un buen indicador de su poder; por ello, el *empoderamiento* de los grupos vulnerables, su capacidad de tornarse visibles y de hacer valer sus derechos, pasa por su capacidad de crear y hacer respetar sus propios discursos. Además, el lenguaje del odio tiene más posibilidades de provocar conflictos violentos cuando las instituciones del gobierno o algún consorcio privado monopolizan las fuentes de información y producción de significados, así como cuando existen pocos foros públicos que promuevan la libre circulación de ideas. Así, más que controlar el lenguaje, se trataría de inventar cauces para su diversificación, para que los medios de comunicación, académicos, políticos y demás reflejen con mayor puntualidad y justicia las múltiples y heterogéneas formas de ser y de asumirse como personas en este país.

NOTAS

- <sup>1</sup> Tomo prestados el ejemplo y la idea del artículo de Berel Lang “On the ‘The’ in ‘The Jews’, or, From Grammar to Anti-Semitism”, en Ron Rosenbaum (ed.), *Those Who Forget the Past. The Question of Anti-Semitism*, Random House, Nueva York, 2004, pp. 63-70.
- <sup>2</sup> La obra clásica en que se desarrolla la idea del “México profundo” es la de Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, publicada en 1987. Valga señalar que muchas de las críticas dirigidas contra el estereotipo del indígena son análogas a las críticas que se pueden hacer contra el estereotipo del mestizo, el cual desdeña también la pluralidad cultural de nuestro país y contribuye a suprimir las importantes aportaciones de los inmigrantes libaneses, árabes, españoles, estadounidenses, chinos, judíos, etc. Una obra reciente que aborda este problema es: Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, UNAM, México, 2004. También puede consultarse: José Antonio Aguilar Rivera, *El sonido y la furia. La persuasión multicultural en México y Estados Unidos*, Taurus, México, 2004.
- <sup>3</sup> Esta idea se desarrolla en Teun A. Van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2003. En esta obra se incluye un capítulo sobre México, en el cual se analiza el doble discurso aplicado a los indígenas desde el Congreso a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.
- <sup>4</sup> Sigo aquí con modificaciones algunos de los casos y ejemplos expuestos en Eulalia Lledó, *El sexismo y el androcentrismo en la lengua. Análisis y propuesta de cambio*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1992.
- <sup>5</sup> Se recordará que en su novela Orwell describe la existencia de un lenguaje llamado neolengua (*newspeak*) diseñado e impuesto para lograr el control total de los habitantes de Oceanía, el superestado dominado por la sombra asfixiante y omnipresente del *Big Brother*: “La intención de la neolengua no era solamente proveer un medio de expresión a la cosmovisión y hábitos mentales propios del Ingsoc [socialismo inglés], sino también imposibilitar otras formas de pensamiento. Lo que se pretendía era que una vez que la neolengua fuera adoptada de una vez por todas y la vieja lengua olvidada, cualquier pensamiento herético, es decir, un pensamiento divergente de los principios del Ingsoc, fuera literalmente impensable, por lo menos en tanto que el pensamiento depende de las palabras. [...] Esto se conseguía inventando nuevas palabras y desvistiendo a las palabras restantes de cualquier significado heterodoxo, y a ser posible de cualquier significado secundario. Por ejemplo: la palabra *libre* aún existía en neolengua, pero sólo se podía utilizar en afirmaciones como ‘este perro está libre de piojos’, o ‘este prado está libre de malas hierbas’. No se podía utilizar en su viejo sentido de ‘políticamente libre’ o ‘intelectualmente libre’, ya que la libertad política e intelectual ya no existían como conceptos y por lo tanto necesariamente no tenían nombre [...] La finalidad de la neolengua no era aumentar, sino disminuir el área del pensamiento, objetivo que podía conseguirse reduciendo el número de palabras al mínimo indispensable”. Véase George Orwell, 1984, traducción de Rafael Vázquez Zamora, RBA, Barcelona, 1993, pp. 241-242.
- <sup>6</sup> En el caso de Wittgenstein, su crítica más importante de la concepción metafísica del lenguaje se encuentra en su influyente obra *Investigaciones filosóficas*, publicada originalmente en 1953 (hay traducción al castellano realizada por la UNAM). Las ideas de Austin pueden encontrar-

Héctor Islas Azaïs

se, entre otros trabajos, en *How To Do Things with Words*, Oxford, 1962 (hay traducción al castellano en Paidós), y uno de los estudios más importantes de John Searle es *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969 (hay traducción al castellano en Cátedra).

BIBLIOGRAFÍA

- BENVENISTE, ÉMILE, *Problemas de lingüística general*, tomo I, Siglo XXI, México, 1982.
- CARROLL, JOHN B. (ed.), *Language, Thought, and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1966.
- GARCÍAMESEGUER, ÁLVARO, *¿Es sexista la lengua española?*, Paidós, Barcelona, 1996.
- HALLIDAY, M. A. K., *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- LAKOFF, ROBIN TOLMACH, *The Language War*, University of California Press, Berkeley, 2001.
- LLEDÓ, EULALIA, *El sexismo y el androcentrismo en la lengua. Análisis y propuesta de cambio* (Cuadernos de coeducación) núm. 3, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1992.
- MORENO DE ALBA, JOSÉ G., *Minucias del lenguaje* (Lengua y estudios literarios), Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- NAVARRETE, FEDERICO, *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- SCHÄFNER, CHRISTINA, y ANITA L. WENDEN (comps.), *Language and Peace*, Aldershot, Dartmouth, 1995.
- THOMAS, LINDA, y SHAN WAREING, *Language, Society and Power. An Introduction*, Routledge, Londres, 1999.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, JESÚS, *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?* (Cuadernos de la igualdad) núm. 2, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2004.
- ROSENBAUM, RON (ed.), *Those Who Forget the Past. The Question of Anti-Semitism*, Random House, Nueva York, 2004.
- VAN DIJK, TEUN A., *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, traducción de Montse Basté, Gedisa, Barcelona, 2003.



DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO.  
LAS INCONSECUENCIAS DE LA DEMOCRACIA

Estela Serret Bravo





## MUJERES DISCRIMINADAS

A LO LARGO DE LA HISTORIA, en todas las sociedades conocidas, las mujeres han enfrentado, como colectivo, la discriminación social y sus consecuencias. Ello significa básicamente que, con independencia de sus formas específicas, en toda cultura –especialmente en las que llamaremos *tradicionales*– encontramos que lo femenino, y por asociación las mujeres y sus actividades, carecen de prestigio, de poder y de derechos. Las pruebas de este desconcertante hecho han sido aportadas por la historia, la antropología, la arqueología, la sociología, el estudio de las religiones y la historia del derecho, entre otras disciplinas. Las consecuencias que esta subordinación discriminatoria ha traído consigo son muchas y muy graves: las mujeres han sido y son las más pobres entre los pobres, las que cargan con las más graves consecuencias del analfabetismo y la educación trunca y/o deficiente. Como colectivo, padecen graves efectos de violencia social por ser mujeres: enfrentan la agresión sexual bajo las formas de acoso, violación y abusos diversos; en un alto porcentaje son sometidas desde niñas a la prostitución, la pornografía o la esclavitud sexual. Sin embargo, la violencia que sufren en todo el mundo por ser mujeres no se reduce al aspecto puramente sexual: ellas enfrentan golpes, humillaciones y subvaloración cotidianamente, dentro y fuera de su hogar, pero de manera relevante se encuentran desprotegidas y a merced de agresores en un porcentaje alarmante al interior de la familia. Sabemos, por ejemplo, que en tiempos de paz el sitio más inseguro para 65% de las mujeres es su propia casa. Esta situación no se limita a una región del mundo ni a una época precisa.

En todas las sociedades que registra la historia, sin importar cuán distantes se hallen en el tiempo y el espacio, las mujeres como grupo han sido discriminadas. Las diferencias entre las expresiones culturales humanas son casi infinitas; una

mirada somera en busca de diversidad nos ofrece un paisaje variopinto, matizado por etnias, grupos raciales, actitudes religiosas, creencias, tradiciones gastronómicas, costumbres, vestimentas, modos de supervivencia, rituales, apreciaciones estéticas, mitos, arquitecturas, idiomas, dialectos y lenguajes. También encontramos, desde luego, gran diversidad de formas de organización del poder en la comunidad. Por regla general, en las sociedades tradicionales el poder político se vincula con el religioso; es decir, aquellos que mantienen un vínculo más cercano con las fuerzas sobrenaturales, quienes pueden interpretar sus designios, son también los beneficiarios del poder y el prestigio comunitarios.

Las sociedades míticas, por ejemplo, delegan su autoridad en figuras como los hechiceros o los sacerdotes, aquellos que cuentan con las cualidades que les permiten estar en contacto con el orden cósmico, con los dioses. La caza, la agricultura, la guerra, la alfarería; los ritos de paso (al matrimonio, a la pubertad, a la muerte), como toda otra práctica, obtienen su sanción y su forma del ordenamiento mítico. Las fuerzas suprahumanas expresan una voluntad que debe saber leerse y transmitirse; por eso el vicario está investido de poder: su capacidad de mando deriva de la veracidad de su palabra. La interpretación de estos designios se traduce en reglas y rituales comunitarios, que se transmiten de generación en generación estableciendo tradiciones. Por ello, también es frecuente encontrar en estas sociedades que el poder lo sustentan quienes se hallan en mejor posición de reconstruir y mantener vivo el pasado; los clanes de ancianos constituyen el ejemplo más inmediato.

Las sociedades religiosas siguen un patrón similar de legitimación de las jerarquías sociales: los reyes, príncipes, emperadores, faraones y jerarcas, provenientes de aristocracias militares, ilustradas o de otro tipo, suelen sustentar también la autoridad religiosa o presentarse ellos mismos como dioses. En todo caso, la legitimidad emana de la credibilidad, y ésta, de la palabra.

Las mujeres han carecido históricamente de palabra. Ninguno de los símbolos que ellas encarnan está asociado con la transparencia, el orden, la claridad o la veracidad. Las representaciones imaginarias de lo femenino pueden, en algunas comunidades, retratar a las mujeres como un grupo social que personifica todo tipo de significados, siempre que estén asociados con la alteridad. En tanto encarnaciones de lo femenino, las mujeres no son consideradas en las sociedades tradicionales como llanamente humanas. Diosas, reinas, metáforas, princesas,

musas, figuras alegóricas; símbolos de impureza, perdición, amenaza social, peligro; objetos de deseo, fertilidad, nutrición, sexo; moneda de intercambio, botín de guerra. Los papeles sociales de las mujeres, las formas en que se las imagina y representa, no han incluido en estas sociedades la singularización como personas. Sin más, sin menos. No en balde, el término que designa al grupo de los varones sirve también para designar al colectivo humano. Para toda sociedad, *el hombre* es el protagonista, el hacedor de cultura.

Las representaciones simbólicas conforman el mundo propiamente humano. Ellas edifican el mundo que conocemos, el único inteligible. El lenguaje que le da vida revela en sus estructuras, simples y complejas, las valoraciones, los ideales, los tabúes que tejen la trama de nuestra existencia. Con referencia a estas representaciones las comunidades humanas construyen los códigos de intelección compartidos, que dan sustento a su organización misma. Esto incluye, desde luego, a los principios que legitiman las relaciones de dominación en todas sus formas.

La legitimación de las jerarquías en los órdenes tradicionales está generalmente referida a una suerte de tautología: el poder lo sustentan los miembros de un grupo porque el orden divino, mítico o cósmico lo avala o incluso lo requiere. La sociedad conoce y acepta esta condición privilegiada porque “así ha sido siempre”, y si así ha sido debe ser porque los dioses (el Creador, la Naturaleza) así lo quieren. La serpiente se muerde la cola.

En última instancia, el sentido de este tipo de legitimación es que no está en manos humanas alterar ese orden: es como tiene que ser. Fácilmente podemos comprobar que la legitimación tradicional no es exclusiva de lo que hoy llamamos orden político, es decir, de las estructuras de mando que afectan la organización de la sociedad entera. De hecho, los fundamentos de tal jerarquía se hallan en las relaciones más inmediatas que sostienen las personas: aquellas que construyen los vínculos familiares.

A pesar de las grandes diferencias que podemos encontrar entre las definiciones de familia en distintas sociedades, cada una de ellas es pensada en su momento como producto de un *orden natural*. En todos los casos ese presunto orden está fundado en relaciones de dominación que, variaciones aparte, colocan en la cúspide a una figura masculina. Partiendo de la propia estructura familiar, en todas las sociedades con historia se comprueba que los mitos y tradiciones

sancionan la subordinación de las mujeres como genérica a distintas estructuras de poder masculino. Cuando ampliamos la mirada del ámbito familiar al social y político, percibimos que el conjunto de las mujeres son consideradas como naturalmente inhabilitadas para encarnar el poder y la autoridad. En términos antropológicos esto se traduce en una carencia de prestigio social: por definición los roles, actividades, vestimenta, espacios y lenguajes de las mujeres carecen de prestigio o merecen menor prestigio social que los de los varones. Son también consideraciones axiológicas que se vinculan con el prestigio las que identifican las demás relaciones jerárquicas que dan cuerpo a una comunidad.

La sociedad griega clásica introduce a este respecto una interesante variación. Si bien la base de la comunidad, su cimiento, sigue estando regida por esta lógica de legitimación tradicional de las jerarquías (que hace alusión al orden *natural* de las cosas), el *edificio* levantado sobre esa base (para hacer alusión a una famosa metáfora hoy en desuso) obedece a una lógica de relación social muy diferente. Veamos.

La *polis* griega parece ser la primera forma de organización sociopolítica que construye una división de espacios sociales, al introducir dos lógicas de interacción social muy diferentes para regir cada uno de ellos. El primer espacio, la *casa*, aquel donde ocurre la vida cotidiana, armado por las relaciones familiares, de parentesco y de trabajo, se rige por los principios tradicionales. En él las personas ocupan sus puestos, desempeñan sus actividades y obtienen sus respectivos reconocimientos conforme a valores entendidos, heredados de generación en generación, que se interpretan y se viven como dictados por la naturaleza. Este orden, en consecuencia, es altamente estructurado, vertical, y la cadena de dominación goza por ello de un amplio consenso. El jefe del espacio doméstico es un señor, omnipotente, que gobierna gracias a sus cualidades naturales, en tanto varón, sobre todas las mujeres libres que habitan el ámbito doméstico; en tanto marido, sobre su esposa; en tanto padre; sobre sus hijos e hijas; y en tanto amo (hombre libre), sobre sus esclavos. Cuando este mismo señor actúa en el espacio público, sin embargo, las normas de su relación con los demás miembros van a cambiar sustancialmente. Quienes son amos, padres, varones y esposos en la casa, son *ciudadanos* en la *polis*. Quienes ingresan en ella son iguales por naturaleza, esto es, igualmente capaces de ser libres, de regirse por los dictados de su propia razón. No existe, pues, el principio que justifique la subordinación

de unos a otros. La única dominación pertinente en este caso no puede provenir de otro hombre, sino sólo de una ley racional a la que se encuentren sometidos todos los ciudadanos por igual.

En esta peculiar sociedad *dividida* encontramos el esbozo de lo que en la modernidad habría de ser elaborado hasta convertirse en el principio de legitimación del dominio por excelencia: un principio que no se considera fundamentado en la *naturaleza*, sino en una capacidad humana, *artificial*. Tal capacidad es, en realidad, un supuesto moral y no una cualidad sustantiva. En efecto, cuando se dice que cada hombre, en tanto capaz de libertad, sólo está obligado legítimamente a someterse a su propia razón, se quiere sostener un principio ético, de justicia, según el cual debemos considerar a cada persona *como si* fuese igualmente capaz de ser libre y autónoma que nosotros mismos.

Sin embargo, en la *polis* griega –por lo que se vio–, sólo un número muy limitado de personas gozaba de este beneficio de la duda moral; al resto, la gran mayoría, cuyo espacio exclusivo de interacción y de pertenencia era la casa, se le seguía considerando sometido desde su nacimiento a una elite superior por naturaleza. En este rubro se encontraban *todas* las mujeres: griegas o bárbaras, libres o esclavas, casadas o solteras, esposas, concubinas o prostitutas; viejas, jóvenes y niñas; hermosas y feas; talentosas y torpes; amadas o despreciadas. Todas. Las mujeres, sin excepción, eran discriminadas por el hecho de serlo. Para comenzar, su discriminación se revelaba en su exclusión del mundo público, aunque en conjunto fuesen las principales responsables del mundo económico. Desde su nacimiento hasta su muerte, una mujer, sin importar su condición, estaba por ley sometida a un varón en particular y a los varones en general. Las consecuencias de este sometimiento, que está lejos de ser privativo de la cultura griega, serán analizadas más adelante.

Casi 20 siglos después de que Aristóteles sistematizara la descripción de esta dualidad en las lógicas de legitimación del poder, el racionalismo europeo dio vida a una propuesta filosófico-política inspirada en la estructura de la polis. La moderna doctrina del *derecho natural* empleó aquel supuesto individualista del mundo público griego e intentó universalizarlo. Esta concepción sostiene que la igualdad natural entre los individuos –de la que deriva su capacidad de autonomía y con ello su derecho al autogobierno– no se presenta originariamente en el orden político, sino en un hipotético estadio pre-político. Tal estadio no hace

alusión a la *casa*, antecedente y fundamento del espacio público para los griegos, sino a un imaginario *estado de naturaleza*. Con esta operación conceptual, los iusnaturalistas generalizaron la idea de igualdad natural entre los individuos con el fin de criticar el aserto de que unos nacen espontáneamente dotados de capacidad para el gobierno y otros no. La igualdad natural debía expresarse en igualdad civil.

En buena lógica, la universalización del individualismo moral debería haber afectado favorablemente tanto a las mujeres como a los esclavos. Sin embargo, la mayoría de los autores que impulsaban la emancipación humana se apresuraron a excluir de ella a las mujeres. Para hacerlo, recurrieron a los mismos argumentos sobre la desigualdad natural que emplearon sus adversarios tradicionalistas.

Las sociedades políticas modernas, que se identifican progresivamente como democráticas, encuentran en la base de sus principios éticos –sus aspiraciones morales, sus ideales regulativos– las apuestas igualitaristas y libertarias del racionalismo moderno, a pesar de lo cual, cuando menos en principio, siguen institucionalizando la discriminación social de las mujeres. El espacio familiar, sólo raras veces conceptualizado, funciona en realidad como un *enclave de autoritarismo legitimado por principios tradicionales*, en el contexto del racionalismo moderno. En su interior se reproducen las nociones antirracionalistas y anti-institucionales que legitiman la subordinación del conjunto de las mujeres.

Gracias a esta peculiar lógica de excepción que rige al espacio doméstico –sitio privilegiado de socialización– los valores que aprendemos permiten reproducir fuera de la casa la imagen de sometimiento natural con que caracterizamos la dominación de los varones sobre las mujeres. Como efecto, éstas siguen siendo en las sociedades democráticas víctimas de violencia en la casa, la calle, el trabajo, la escuela, los sitios de diversión, los medios de comunicación y el espacio público político. Se les agrede en forma física, verbal, emocional, simbólica y sexual. También seguimos, como sociedad, regateando sus derechos económicos (al trabajo, al salario igual, a la posesión de bienes, etc.), sociales, civiles y políticos. Las sociedades democráticas, que sustentan y promueven la igualdad y libertad universales, no han sido consecuentes con sus propios postulados cuando sus estructuras siguen propiciando la exclusión de la mayoría de sus habitantes.

## UN PAR DE EJEMPLOS

No obstante, esta descripción, y la que seguiremos más abajo, no deben dejarnos la impresión de que las mujeres se han limitado a ser víctimas: en todas las sociedades y en todos los tiempos, ellas –las distintas *ellas*– han desarrollado múltiples estrategias de resistencia y de rebelión. Frecuentemente han tomado sus destinos en sus propias manos a pesar de las condiciones negativas y han procurado cambiar de muchas maneras sus vidas de sujeción.

Esto por lo que respecta a las acciones de las mujeres. En cuanto a la actitud social hacia ellas, en términos globales siguen siendo pocas las que pueden tomar con *libertad* decisiones sobre su propia vida. Ello implica, fundamentalmente, que carecen de derechos civiles o de los medios para conocerlos y hacerlos valer. Su acceso a la toma de decisiones políticas, económicas, sociales, etc., sigue siendo extraordinariamente limitado aun en los países donde las restricciones formales se han eliminado por completo,<sup>1</sup> porque siguen operando poderosas oposiciones culturales e ideológicas. En las sociedades occidentales hasta hace muy poco las mujeres carecían de derechos civiles, no podían ejercer profesiones liberales, recibir una educación similar a la de los hombres, disponer de sus propios bienes o de autoridad sobre sus hijos, etcétera.

A diferencia de lo que a veces se cree, en las distintas sociedades no occidentales la situación para ellas no ha sido mejor: excluidas del poder, del prestigio, de la riqueza; identificadas con lo profano y a menudo con lo maligno, las mujeres han estado oficialmente bajo la custodia masculina. Quizá se piense que la veneración de diosas en algunas culturas y la existencia de reinas en otras nos habla de poder y prestigio femeninos, pero esto no es así. En realidad, el culto a figuras femeninas de excepción (divinidades, heroínas míticas, gobernantes con títulos nobiliarios) no hace sino confirmar la regla de que las mujeres reales conforman un colectivo marcado por la opresión.

Preguntas pertinentes respecto a este punto podrían ser: ¿cómo justificaba cada una de esas sociedades el estatuto subordinado de las mujeres; su carencia relativa de prestigio y poder económico, religioso, militar, político y social en comparación con los varones?, ¿cómo justificaba la discriminación, consecuencia de lo anterior, traducida en la falta de acceso a derechos y oportunidades considerados básicos para el género masculino?

Una primera respuesta que puede resultar compartida en todos los casos se basa en la diferencia biológica entre los sexos, considerada obvia para todo mundo hasta hace muy poco (y para casi todo el mundo aún hoy). Lo importante por ahora al considerar esta cuestión es que la diferencia biológica entre los sexos —macho y hembra; hombre y mujer; masculino y femenino— ha sido un argumento clave en los diversos discursos sociales cuando *explican* la discriminación a las mujeres. Y esto porque (a excepción de un interesante giro adoptado por la misoginia romántica y sus sucesores, en los siglos XIX y XX), en todos los casos estos mismos discursos han afirmado que las hembras de la especie humana no sólo son biológicamente diferentes a los machos, sino inferiores a los mismos. Los argumentos más reputados para sostener esta inferioridad parten de afirmar la menor fuerza física (entendida como menor masa muscular y menor estatura media de las mujeres frente al promedio de los hombres), la menor inteligencia (aquí los parámetros ya no son tan claros, pues se suele recurrir como prueba a la incapacidad de las mujeres para desempeñar labores o ejercicios mentales que no les está permitido socialmente realizar o para los que encuentran severos obstáculos familiares, culturales, económicos y de otro tipo); la incapacidad para dedicarse a asuntos públicos (que enfrenta problemas de prueba similares a los del punto anterior); etcétera.

Para tener una idea un poco más clara de cómo se ha entendido la inferioridad de las mujeres y ejercido la discriminación contra ellas (y comprobar, por si hiciera falta, que a diferencia de lo que han dicho recientemente algunos ésta *no* es un invento de las feministas), abordaremos con más detalle las concepciones de algunas sociedades sobre este tema y, aunque brevemente, señalaremos —cuando dispongamos de datos al respecto— qué consecuencias prácticas tenían tales concepciones sobre la vida de las mujeres.

## CONCEPCIONES SOBRE LAS MUJERES EN SOCIEDADES OCCIDENTALES

En tanto que el feminismo es una realidad occidental, quizá sea interesante comenzar con la Grecia clásica. Tanto en la obra de Platón como en la de Aristóteles podemos tener buenos ejemplos de la concepción del ser humano en su conjunto y, en consecuencia, de la diferencia entre los hombres y las mujeres. En



particular, este último autor desarrolla una suerte de antropología en la que nos hace saber que las personas desde que nacen encarnan, por naturaleza, distintos rangos. Así, mientras hay quienes nacen esclavos y tienen almas y cuerpos de tales, hay quienes nacen amos, hombres libres, y gozan por tanto de espíritus virtuosos. En esta categoría, sin embargo, no todos gozan de igualdad, pues hay quienes en el momento de su gestación han carecido del calor suficiente y en consecuencia su desarrollo se ha visto entorpecido; como resultado, sus órganos sexuales, en lugar de caer a su posición normal, se han quedado atrofiados dentro del cuerpo, y lo mismo ha sucedido con su espíritu. Estas personas han nacido mujeres. Las mujeres, pues, no son sexualmente opuestas a los hombres, sino sólo hombres imperfectos, inferiores. Su inferioridad en virtud se refleja básicamente en que, aunque poseen raciocinio (a diferencia de un esclavo o una esclava), éste es deficiente y no les permite discernir por sí mismas el bien del mal, lo cierto de lo falso, más que en materias triviales relativas a la casa. Jamás podrán por ello, ya no digamos participar en los asuntos públicos, sino tampoco regirse a sí mismas. Deberán permanecer toda su vida bajo la tutela de un señor, de un varón.

En la Grecia antigua, las mujeres no tenían realmente acceso a la educación. Las actividades ejercidas por ellas, libres o esclavas, se consideraba que exigían menor competencia y destreza que las desempeñadas por los hombres. Por ejemplo, no sólo los hilados y tejidos, pese a su complejidad y belleza, se consideraban inferiores al decorado de vasijas, sino que la actividad económica, doméstica, y por lo tanto femenina, se entendía inferior a la política, propia de hombres libres.

En Atenas, sólo las mujeres que vendían sus cuerpos –denominadas *friné*– tenían acceso a la cultura y a la vida social. Las *hetairas*, prostitutas de lujo, incluso podían ser poetas y artistas, además de mercancía sexual. Se sabe que los más importantes políticos, artistas y filósofos gozaban de su compañía y las consideraban sus interlocutoras y compañía espiritual. Esto probablemente tenía que ver con el hecho de que las *hetairas* eran mujeres *públicas*. Las demás permanecían en sus casas dedicadas a las labores económicas y a la transmisión de los valores culturales a sus hijas e hijos. Ello sorprendía a Platón, quien se preguntaba cómo se permitía a personas sin educación hacerse cargo de la formación básica de los futuros ciudadanos. Entre los últimos no se contaban, por

supuesto, a las mujeres. Para ejercer los derechos políticos se requería la plena capacidad de ser virtuoso, atributo del que, como vimos, carecían las mujeres por naturaleza, según pensaban los griegos.

Confinada al mundo doméstico, el principal objetivo en la vida de una mujer ateniense era realizar un buen matrimonio. A edad temprana, las muchachas eran desposadas por el hombre al que había elegido su padre, quien estaba obligado a entregar por cada hija una dote.

El deber principal de la esposa de un hombre libre era parir hijos varones. Como en otras sociedades, la historia registra casos de niñas atenienses abandonadas al nacer.

Aunque, en segundo término, una mujer tenía el encargo de hacer marchar la casa-economía que el marido administraba, ella no compartía en absoluto la propiedad que había contribuido a incrementar con su dote y su trabajo. Si eventualmente era repudiada o ella misma abandonaba la casa, no tenía derecho alguno sobre los bienes, que no eran del matrimonio sino del marido.

La carencia de ciudadanía no sólo enajena a las mujeres sus derechos políticos y pecuniarios (económicos); las despoja, de hecho, de toda capacidad para defender sus causas de cualquier tipo, sobre todo si se plantean frente a su señor. El marido puede incluso disponer de su vida en caso de adulterio, pero también tiene derecho a aplicarle castigos corporales cuando considera que ha cometido alguna falta que lo amerite.

Mientras estaba casada, una mujer dormía separada de su esposo, que sólo la reclamaba en su lecho cuando quería tener relaciones sexuales con ella. Si tenían los medios, los ciudadanos atenienses podían tener una o más concubinas, que vivían en la misma casa con el aval de la esposa. Ello no impedía que, además, acudieran con las prostitutas que vivían en la ciudad. En todos los casos, tanto si se trataba de mujeres libres como de prostitutas o esclavas, la posición activa y los derechos sexuales correspondían a los varones. Aun en el caso de las hetairas, quienes conocían y aplicaban varios secretos y trucos amatorios, no se consideraba que las mujeres fuesen sujetos sexuales activos, sino objetos para la sexualidad de otros. Como es sabido, entre los griegos la práctica de la sodomía entre hombres maduros y jóvenes efebos era algo frecuente. En este caso el varón de menos edad fungía también como un instrumento de placer para el hombre plenamente formado.

El Imperio romano, heredero en tantos tópicos de la cultura griega, recoge también la noción helénica sobre la relación entre los sexos. De hecho, la idea general sobre la inferioridad natural y social de las mujeres se consolida al dejar de pertenecer básicamente al imaginario colectivo y ser consignada en la norma jurídica.

El derecho romano, en efecto, sanciona en sus códigos la división de la humanidad en hombres y mujeres, y las diversas resultantes con carácter legal de este hecho. En el dispositivo jurídico la sexualidad se comprendía, en primer lugar, como un conjunto de normas relativas al estatus. Como en Grecia, las mujeres romanas no eran consideradas nunca sus propias dueñas, es decir, tenían que vivir siempre bajo la potestad de un varón: el padre, el tutor, el marido, el hijo u otro.<sup>2</sup>

La norma jurídica sobre la sexualidad establecía, pues, que el ámbito reglamentario de las mujeres era la casa, y sus actividades, las relacionadas con el espacio doméstico. De este modo, mientras tenían prohibido gobernar, ser procuradoras, representantes o ejercer cualquier cargo político, debían por ley ocuparse de los oficios religiosos del hogar, ser madres de los hijos de sus respectivos esposos, encargarse de la educación de los hijos y de la buena marcha de los negocios domésticos. Como no eran, en sentido estricto, sujetos de derecho, tampoco podían ser fiadoras o garantizar las deudas de terceros; incluso, pese a la importancia de la maternidad en su propia definición como personas, no tenían derecho alguno sobre sus hijos, es decir, no tenían la *patria potestas*. En consecuencia, por ejemplo, estaban incapacitadas para adoptar un hijo o para designar un tutor a sus hijos en caso de fallecer.

A partir de la introducción del cristianismo en Occidente, la lógica para definir la inferioridad de las mujeres a partir de su constitución natural, y con ello la necesidad de su subordinación, cambió de giro.

Recordemos que la tradición cristiana, además de su herencia judía, recupera un importante legado de los valores filosóficos y religiosos orientales; entre otros, los que tienen que ver con una peculiar idea del sexo y el cuerpo bien diferentes de la de los romanos o los griegos. Para aquellas culturas, como para el cristianismo (y muy especialmente para lo que habría de llamarse el cristianismo primitivo), la salvación del alma estaba estrechamente relacionada con el olvido e incluso con el castigo del cuerpo. La atención espiritual parecía exigir

luchar contra los impulsos y las pasiones (y no incluirlas equilibradamente en el alma virtuosa, como pedían los griegos), y la pasión sexual se consideraba como la más pecaminosa y difícil de vencer de todas ellas.

El sexo, desde esta perspectiva, conducía al hombre irremisiblemente a su perdición.

Ahora bien, la diferencia biológica natural entre hombres y mujeres fue conceptualizada de tal forma que hacía a los varones la parte más alejada de la naturaleza animal en la especie humana, mientras que las mujeres encarnarían la parte más cercana a ella. *¿La razón?* Pues que la capacidad para parir, amamantar y menstruar hace a las mujeres *esclavas* de ciclos naturales, mientras que la ausencia de estas funciones coloca a los hombres en la posibilidad de ser libres, de crear cultura, de estar cerca de Dios.

Por otra parte, todas estas funciones relacionan a las mujeres estrechamente con lo más bajo: con el sexo. De hecho, se las piensa como puro sexo y se les denomina así, “el sexo”. Según tal concepción ellas son, en consecuencia, la encarnación del mal. Con tal de conseguir su objetivo corruptor, echarán mano de todas sus artimañas para atraer a los hombres, apasionarlos, seducirlos, reducirlos a puro cuerpo, a puro instinto, alejarlos de Dios y entregarlos a la perdición.

De este modo, en la Edad Media –a partir de la generalización en Occidente de la doctrina cristiana– las mujeres fueron consideradas inferiores por carecer de espiritualidad. Se llegó a proclamar que no tenían alma, pero con ello también se sancionó la necesidad de someterlas, no por su propio bien, como en el caso griego, sino por el bien de la sociedad masculina, que corría serios peligros ante la libertad de las mujeres.

Aunque sería imposible referirse con seriedad a este periodo como un todo homogéneo –tanto por la gran cantidad de regiones donde se desarrolló como por su larga duración–, mencionaremos algunos datos generales que pueden proporcionar una idea clara de las condiciones culturales que alimentaron la subordinación de las mujeres a lo largo del medievo. Asimismo, mencionaremos ciertos indicadores que ilustran la falta de fundamento de muchos mitos actuales sobre el papel histórico de las mujeres.

Para dar cuenta del primer tema, es decir, del carácter de la subordinación femenina, atenderemos a la situación jurídica de las mujeres. En prácticamente todos los sistemas legales de la baja y alta Edad Media, las mujeres se regían por

los mismos principios jurídicos que normaban la acción de su grupo social. Así, existían reglas para la nobleza distintas de las que debían seguir los campesinos o los artesanos; los judíos estaban obligados por normas especiales, al igual que otros grupos en las distintas regiones, y las variaciones se presentaban también entre los habitantes del campo y de las ciudades. Sin embargo, casi la totalidad de los códigos incluía ciertas reglas exclusivas para las mujeres que estaban destinadas a restringir sus derechos, tanto dentro como fuera de la familia. El núcleo de estas restricciones estaba constituido por la declaración de eterna minoridad de las mujeres; es decir, ellas debían estar sujetas durante toda su vida a la representación legal de un tutor. El varón que las representaba legalmente era el garante jurídico de sus actos, en la medida en que ninguna mujer podía considerarse plenamente responsable de sí misma.

Como vemos, estas disposiciones coinciden con la mentalidad griega clásica, sustentada en un principio filosófico primordial: las mujeres son seres humanos incompletos que, en consecuencia, no pueden disponer con libertad de sí mismas, como lo haría un hombre.<sup>3</sup>

A partir del siglo xv, con el Renacimiento europeo, la imagen del propio ser humano comienza a autonomizarse respecto de las fuerzas divinas. La vuelta al racionalismo grecolatino permite la gestación del poderoso movimiento antropocentrista que habría de caracterizar al periodo. En este sentido, la relación de las mujeres con el mal, y desde ahí con la perdición humana, va diluyéndose progresivamente. En la medida en que los hombres se definen, según las cualidades griegas, por su virtud, las mujeres habrán de carecer de ella para el imaginario social. A medida que el racionalismo avanza, ya hacia el siglo xvii, la definición del varón que gana terreno es la del individuo racional y, por lo tanto, autónomo. Los autores ilustrados, o al menos buena parte de ellos, regatea de manera implícita o explícita a las mujeres su racionalidad y, en consecuencia, su capacidad para gobernarse a sí mismas.

Hacia finales del siglo xviii y durante el xix, reaccionando al feminismo y a otros factores, la corriente romántica impulsa la idea de la diferencia entre los sexos (por oposición a la noción que prevalecía desde los griegos de un solo sexo con grados distintos de desarrollo). En este caso, la diferencia era esencial y llegaba a definir incluso el alma. Por supuesto, las distinciones que estas características específicas implican no se detienen ahí: significan grandes desigualdades.

Para Kant, Rousseau, Herder, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Durkheim, Freud... las mujeres no eran sólo de una especie prácticamente diferente a la de los hombres, sino de un tipo claramente inferior.

Lo anterior por lo que toca a una ojeada muy rápida sobre una visión occidental de la discriminación femenina.

En las tradiciones no occidentales, las perspectivas han sido muy similares en esencia, aunque aparezcan bajo una gran diversidad de formas. En general la mujer (todas las personas a quienes se caracteriza así) se halla asociada a lo femenino. Este último es un ordenador simbólico, un elemento que, entre otros –como la naturaleza, el mal, la oscuridad, el caos–, sirve para organizar la idea humana del mundo por oposición a otros elementos que representan las ideas contrarias: lo masculino, la cultura, el bien, la luz, el orden, etc. Así, en las sociedades no occidentales, las mujeres, asociadas a lo femenino, son sometidas y discriminadas, al mismo tiempo que temidas y deseadas.

El trato que reciben en sus respectivas sociedades se centra, como en el caso de Occidente, en la subordinación y el sometimiento social: salvo excepciones, que no alteran la situación de las mujeres como colectivo, como genérico, ellas no pueden tomar sus propias decisiones, gobernarse a sí mismas ni, mucho menos, ejercer poder sobre sus pueblos o comunidades.

## LOS ORÍGENES ILUSTRADOS DEL FEMINISMO

### ANTECEDENTES: INTELECTUALES PREFEMINISTAS EN FAVOR DE LAS MUJERES

La dura existencia que han enfrentado las mujeres a lo largo de la historia en todo el mundo sólo ha podido comenzar a transformarse con el advenimiento de la modernidad, gracias a que con ella apareció el feminismo. Pero, ¿qué es el feminismo?

En contra de lo que suele pensarse, no todas las expresiones en favor de las mujeres son feministas. Si así fuera, el feminismo habría estado presente en muchas culturas y desde tiempos muy antiguos. Lo que encontramos en su lugar son alegatos en pro de las virtudes femeninas, que acompañan las más de las veces a quejas contra el injusto trato que sufren las damas en manos del sexo masculino. En esta tónica están formulados distintos discursos escritos por plumas prominentes, frecuentemente femeninas, que suelen tener más impacto literario que social o político. Es decir, aunque se aprecie a la autora (o al autor) de la querrela en su época y/o incluso en años posteriores, se le considera más por sus virtudes estilísticas, o técnicas o de otro tipo, que por las razones con que su discurso pretendía defender el valor de las mujeres. Frente a este último aspecto, la reacción más frecuente de los eruditos es la indulgencia o la ceguera. En todo caso, ya sea que hablemos de Safo, sor Juana, Hildegard de Bigen o Santa Teresa de Jesús, su obra resultó admirable para sus contemporáneos o para quienes les sucedieron no por su alegato en pro de sus compañeras de sexo, sino por el talento inocultable de sus autoras.

Recientemente, sin embargo, sobre todo a partir de la revalorización de la historia de las mujeres que han emprendido académicas(os) feministas, parece haber surgido un interés especial en probar que estas pensadoras demuestran

la existencia de corrientes feministas a lo largo de la historia de la civilización humana. Para estar de acuerdo con esta opinión tendríamos que pensar, en todo caso, que el feminismo consiste justamente en el ejercicio que describíamos más arriba: hacer frente a los discursos misóginos haciendo ver lo que, en opinión de la autora en cuestión, resulta errado e injusto de la diatriba masculina. Así pues, el feminismo sería una suerte de reivindicación de las mujeres como género (como colectivo) frente a la mala fama que les han creado algunos hombres, ya sea por envidia, ignorancia o error. La reivindicación se expresa básicamente como queja, como lamento. Por eso lleva, en general, el nombre de *memorial de agravios*.

Esta doble operación, que denuncia un trato injusto y señala las virtudes femeninas, tuvo escasa repercusión social. No obstante, dar cuenta de este pensamiento tiene gran relevancia para la historia del feminismo, en primer lugar porque permite refrendar la existencia pertinaz de una crítica a la misoginia a lo largo de la tradición occidental; en segundo, porque hace saber a las mujeres que se ha ido construyendo a través de los siglos, a pesar de los enormes obstáculos socioculturales, un valioso legado intelectual femenino del cual se conservan sólo mínimos vestigios por obra de una concienzuda labor de ocultamiento y descrédito. Finalmente, es importante dar cuenta de la *querella* porque permite definir con precisión al feminismo al diferenciarlo del mero memorial de agravios o de la exaltación de las mujeres.

Sin duda, la reivindicación de las mujeres se producía como respuesta a un entorno social misógino. No sólo encontramos una constante descalificación de este género en las artes, la literatura, el pensamiento filosófico y religioso, y en otras manifestaciones culturales, sino que vemos en todo momento traducirse tal percepción social en leyes y reglas que subordinan a las mujeres y las hacen estar sometidas al poder masculino.

Las pensadoras que tocan, prioritaria o marginalmente, el tema de la *querella*, realmente no cuestionan las estructuras sociales y jurídicas que subordinan a las mujeres sometiéndolas al dominio del padre o el marido. En su mayoría aceptan lo que, por otra parte, en todas las sociedades tradicionales se considera parte de un orden jerarquizado de origen divino. No obstante, aunque se convenga en que los varones deben regir sobre lo público y mandar en los hogares, se debe protestar por la forma en que algunos de ellos abusan de su poder sobre las mu-



jeros. Debe denunciarse también la labor de desprestigio que emprenden contra el sexo femenino no sólo hombres vulgares sino también doctos y prestigiados estudiosos. Estos pertinaces detractores señalan continuamente los vicios femeninos y, amparados en ello, pregonan la necesidad del castigo y el desprecio del *sexo débil*. Las mujeres son ineptas, malvadas, volubles, tontas, depravadas, amorales, artificiales, artificiosas, débiles, frívolas, vanidosas, inconstantes, desleales y/o un largo etcétera. Tales características naturales las tornan incapaces, ya no se diga para regir una comunidad o una casa, sino siquiera para gobernarse a sí mismas.

Si se quiere combatir esta percepción hay que dar argumentos y contestar puntualmente a quienes difaman a las damas en lugar de ampararlas y protegerlas. Para triunfar en esta empresa las querellantes suelen acudir a la historia: quieren rescatar con ejemplos ilustres la imagen de las mujeres. Se habla así de mujeres virtuosas, de sabias, de gobernantes, de guerreras... Si ellas pudieron destacar, pese a las condiciones adversas, otras podrán hacerlo. La naturaleza no hace de las mujeres un sexo depravado. El vicio, como la virtud, se distribuye entre los individuos, y hay que alabar a aquellos, hombres o mujeres, que se apeguen a la vida buena y demuestren habilidades especiales.

Ahora bien, si el número de mujeres destacadas es tan inferior al de los hombres se debe fundamentalmente a que ellas se han visto siempre en desventaja en lo que concierne a su educación. Si las mujeres tuvieran acceso al mismo tipo de educación que los hombres, en lugar de formarlas exclusivamente para que desempeñen tareas ligadas al mantenimiento del hogar y el cuidado de los hijos pequeños, se demostraría que son tan capaces como los hombres para desempeñar diversas actividades.

Así, aunque lo que hoy llamamos propiamente feminismo nace en Europa de la mano de los movimientos racionalistas en el siglo XVII, a lo largo de la historia de Occidente encontramos diversas manifestaciones prerracionalistas en favor de las mujeres, que en ciertos ámbitos se insiste en calificar también como feministas. La diferencia es que mientras el feminismo, amparado en la noción ilustrada de sujeto libre y autónomo, logra cuestionar la propia idea de la inferioridad natural de las mujeres, las protestas prefeministas, como ya señalamos, exponen en forma de queja el trato a veces cruel y denigrante al que son sometidas las representantes del sexo femenino en manos de sus amantes,

maridos u otros varones. Para enfrentar esta situación, la tradición prefeminista suele apelar a una lectura particular del mito, la religión y/o la historia, en busca de imágenes de mujeres fuertes, guerreras, sagradas, gobernantes, santas, poderosas, que sirvan para desmentir los juicios negativos sobre el común de las féminas. Con frecuencia se argumenta que los propios atributos por los que la sociedad las desprecia (debilidad, sensiblería) pueden constituir más una virtud que un vicio.

Hay quien encuentra rasgos *feministas* de este tipo en la lectura de textos como el diálogo platónico *La República*. Al describir el orden político ideal, el alumno de Sócrates declara que las mujeres deben participar en todas las actividades que desempeñan los varones: no lo harán igual de bien que ellos porque son de naturaleza imperfecta, pero dentro de sus limitaciones pueden desempeñarse en la política y la guerra.

También encontramos a quienes consideran que ciertas mujeres relevantes de la antigüedad, como la poeta Safo o la filósofa Hypatia, fueron feministas. Lo cierto es que, por lo que hemos podido saber, nada en su obra corrobora que ellas hubieran sostenido una posición de denuncia frente a la situación social de las mujeres. Aunque también es cierto que podemos asistir aquí a uno de tantos y tantos casos de ocultamiento y desaparición deliberados de documentos críticos antimisóginos.

Lo mismo ocurre con otras destacadas figuras femeninas del pensamiento clásico y medieval: su relevancia quizás haya sido posible precisamente debido a que guardaron prudente silencio sobre la condición sometida de su sexo. En realidad debemos esperar al siglo xv para encontrar una expresión propiamente prefeminista: en las polémicas literarias surgidas en la Francia de esa época, entre las que destaca la obra escrita por Christine de Pizan (1365-1430). En su *Libro de la ciudad de las damas*, de 1405, se plantea el propósito de formarse una opinión acerca del carácter de las mujeres. Para ello, construye una alegoría por medio de la cual intenta rebatir la opinión en boga sostenida por los hombres, tanto comunes como eruditos, que –palabras más, palabras menos– declaraba contundentemente la naturaleza inferior y viciosa del sexo femenino. Guiada por las encarnaciones de la Razón, la Rectitud y la Justicia, la autora llega a la conclusión de que esa extendida pero errónea idea es fruto de la envidia masculina y que, en todo caso, si existen mujeres que alimentan

con su conducta esa mala fama, ello se debe a una deficiente educación. Al mismo tiempo, las mujeres reciben la peor de las formaciones por la costumbre de considerarlas inferiores. Las tres figuras conducen a Pizan a la convicción de que las mujeres son iguales en virtud a los hombres y, en consecuencia, que sus características naturales no tienen por qué ser despreciadas. Christine realiza un minucioso recorrido por la historia, la religión y la mitología (a la que contempla no como tal, sino como historia) para destacar, a partir de ciertos temas, las cualidades de las mujeres. Así, demuestra que ellas han podido ser tan fuertes, leales, valerosas, fieles, amantes, patriotas, castas, honestas, frugales, recatadas o carentes de vanidad como los hombres. Es más: su argumento se enfoca a comprobar que los vicios y virtudes pueden estar distribuidos en ambos sexos por igual; sin embargo, parece que la sociedad siempre exalta los vicios en las mujeres y las virtudes en los varones, dando un trato injusto y desigual a unos y a otras. Su alegórico objetivo final, en el texto, es concluir su “ciudad de las damas”, donde habrá de reinar la mejor de todas ellas, la Virgen María, para dar albergue a todas las mujeres virtuosas que existieron, existen y existirán.

Christine de Pizan habría de escribir varios libros más de este corte a lo largo de su vida y muchos otros con diversos temas, llegando a convertirse en una escritora profesional que, además de ganarse la vida con su oficio, realizó una notable contribución a la prosa francesa, como ha sido reconocido por los críticos actuales.

Al igual que ella, diversas autoras europeas entre los siglos XVI y XVII afirmaron la humanidad de la mujer y pidieron para ella una mejor educación y un mejor trato dentro del matrimonio; y, como la escritora italo-francesa, basaron su demanda en la convicción de que hombres y mujeres eran iguales *en virtud*, es decir, en la posesión de *almas inteligentes*, según nos dice la escritora Mary Astell en el siglo XVII.

Para estas autoras resultaba evidente que la injustificable subordinación femenina era fruto de acciones interesadas, como lo muestra la siguiente reflexión de Marie de Gournay (1566-1645): “Feliz eres tú, lector, si no perteneces al sexo al que le están prohibidas todas las cosas buenas [...] al que le está prohibida la libertad, sí, y al que gradualmente le han prohibido todas las virtudes”.<sup>4</sup> Claramente, para esta autora la sujeción es impuesta desde fuera: las prohibiciones

que un sistema de dominio masculino impone a las mujeres les hurtan su condición humana.

Así pues, estas antecesoras del feminismo plantean ya el carácter político de la subordinación femenina, es decir, establecen una similitud entre el poder del Estado y el poder ejercido dentro de la familia, mostrando la ilegitimidad de este último. A principios del siglo XVII, la propia Mary Astell preguntaba a sus contemporáneos: “Si la soberanía absoluta no es necesaria para el Estado, ¿por qué ha de serlo para la familia? Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas?”<sup>5</sup>

Este último argumento, sin embargo, dada la época en la que fue escrito, se encuentra ya más del lado del racionalismo feminista que de la querrela prefeminista.

Sus antecesoras preferían abogar por una mayor y mejor educación para las mujeres, pero abundaban quienes buscaban estos fines con el fin de alcanzar objetivos como los de lograr que las muchachas fuesen mejores cristianas, o las futuras mujeres, mejores esposas y madres. Este es el caso de la pedagoga holandesa Van Schurman, cuyos escritos datan del siglo XVI, y de muchos otros tratados anónimos escritos evidentemente por plumas femeninas.

En síntesis, podríamos afirmar que el *memorial de agravios* prefeminista reclama un trato digno y delicado para aquellas mujeres que resulten ser virtuosas y sobresalientes. Se niega a aceptar la condena al conjunto del sexo femenino y reclama la falta de justicia en la descalificación generalizada, aludiendo a ejemplos notables de mujeres destacadas que pueblan la historia, la religión y el mito.

El paso de esta apuesta por las mujeres (que, pese a sus buenas intenciones, se inscribe en la lógica de excepción que rige a las sociedades estamentales) a una propuesta feminista es el que separa a la queja de la reivindicación.

En efecto, el feminismo es un movimiento moderno, racionalista, que no se plantea como una estrategia de victimización de las mujeres sino como una lucha en contra de la discriminación. Para saber en qué se distingue una idea de otra, nos detendremos a analizar los principios axiológicos que vertebran el pensamiento ético-político de la modernidad y que dan carta de identidad a la democracia contemporánea. Son estos valores, los de *igualdad* y *libertad*, los que permiten construir un pensamiento crítico que no sólo *proteste* por la condición

social de las mujeres, sino que reivindique, para todas ellas, en nombre de su derecho como seres humanos, la misma capacidad de autonomía que la aceptada en los varones. Sin importar la virtud, belleza, rango, talento, religión o raza, una persona –afirmará el feminismo– no debe ser privada de sus derechos (humanos, económicos, sociales, civiles o políticos) sin importar su sexo.

Como veremos, sin embargo, en su ya larga lucha contra la discriminación de género, el feminismo se topa con que algunas tensiones inherentes a la propia definición de la democracia afectan sus tesis en pro de la igualdad y la libertad de las mujeres. Revisaremos por ello qué problemas encierran esos valores prototípicos de la sociedad democrática y veremos luego cómo se relacionan ambos con el feminismo.

#### FEMINISMO Y DEMOCRACIA. ¿IGUALDAD O LIBERTAD?

Sin duda, el feminismo ha sido beneficiario, y al mismo tiempo ingrediente sustancial, de la democracia moderna. Empero, cabe preguntar: ¿cómo debemos entender a esta última? Aunque hoy en día abundan las definiciones del término, parece que uno de los pocos consensos que suscita es que alude a la igualdad y a la libertad. Sin embargo, aunque se acepta a ambos como elementos fundantes del orden político normativo de la modernidad, su carácter polisémico ha favorecido en el pasado, y sigue propiciando en la actualidad, un uso ambiguo que no siempre podemos juzgar desinteresado. Ambos conceptos, pero especialmente el de igualdad, suelen ser, en efecto, objeto de una manipulación ideológica bastante particular. En la medida en que se da por entendido que todo mundo sabe a qué remite, los diversos grupos e intereses se sienten autorizados para emplearlo sin tener que explicar cuál es el sentido que le atribuyen. Frecuentemente nos topamos con que un mismo discurso emplea el concepto “igualdad” en más de un sentido, sirviéndose de él tanto para legitimar lo que considera valioso como para deslegitimar las posiciones que quiere confrontar.

Pese a tal confusión, parece intuirse que estos valores se encuentran asociados de algún modo con la democracia y, en esa medida, con otros términos también relacionados con dicho régimen político, tales como “Estado de derecho” y “justicia”. No obstante, estas últimas nociones se hallan lejos de expresar sen-

tidos unívocos y universalmente compartidos, lo que, entre otras cosas, puede hacernos pensar que las realidades que encarnan son en sí mismas inestables y están permanentemente en proceso de definición. Para confirmar lo anterior basta prestar atención a las discusiones contemporáneas, particularmente las producidas en nuestro país, sobre el sentido mismo de la democracia y la forma óptima de encarnar sus ideales en un proyecto de gobierno. A la vez que se han generado consensos importantes en torno a las bondades de tal apuesta política, la propia especificidad de los actores se ha ido desdibujando para ceder terreno a un discurso esencialista que, de nuevo, se apoya en una imagen extraordinariamente vaga de lo que dice perseguir. Con ello da paso a un pragmatismo tan indeseable en términos éticos como ineficaz en términos políticos.

Hagamos un recuento de cuáles son la génesis y la lógica del concepto de igualdad que, como veremos, se vinculan íntimamente con las definiciones de los otros conceptos. En esta revisión hemos de destacar que el papel de las mujeres en general, y del feminismo en particular, ha sido no sólo importante sino decisivo para construir la cosmovisión compartida que hoy se articula en torno a la apuesta por la democracia y el Estado de derecho como formas deseables de organizar la convivencia social.

## IGUALDAD, LIBERTAD E INDIVIDUO COMO BASES DEL PROYECTO ILUSTRADO

La cosmovisión que encarna en la democracia surge, en realidad, en un contexto intelectual que estaba lejos de considerarla, en tanto forma de gobierno, como la mejor opción para dar cuerpo al Estado racional que se quería construir. Y ello porque, tal como la conocemos hoy, la democracia se parece poco a la que tenían en mente los ilustrados del Siglo de las Luces e incluso los más conspicuos liberales del siglo XIX, como John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville. En realidad el Estado ideal, planteado ya en el siglo XVII por los preilustrados Hobbes, Locke y Spinoza, tenía un carácter normativo tan general que los autores atendían más a los principios de su fundamentación que a su expresión en un régimen político concreto.

Por decirlo en forma breve: el objetivo fundamental de este pensamiento era proporcionar elementos de legitimación moral para la política que tuviesen

bases racionales y no apelaran más, como lo hacían los gobiernos tradicionales, a elementos suprahumanos incuestionables e impuestos por el dogma.

La herramienta más poderosa en esta batalla fue sin duda el concepto de *igualdad natural*, que los teóricos del contrato emplearon para oponerse a la noción de que los seres humanos nacen en sociedades naturalmente jerarquizadas. Ellos, por el contrario, parten del principio de que las jerarquías políticas son artificiales, que las ha construido el propio ser humano y que, tal como se observaban en ese momento, eran básicamente ilegítimas porque rompían precisamente con la ley natural que prescribe la igualdad humana.

Hasta aquí podemos ver con claridad que el concepto de igualdad es un puntal clave para el pensamiento moderno –iusnaturalista, contractualista, ilustrado–, pero se hace menos evidente el sentido en que se le utiliza. A fin de discernirlo es imprescindible comprender que, en esta acepción, no puede desligarse la idea de igualdad de otras nociones paralelas: las de individuo, libertad y razón. Veamos.

Los iusnaturalistas, como dijimos, argumentan que por naturaleza todos los seres humanos gozan de igualdad y libertad. Ahora bien, esta igualdad, ¿en qué consiste? Precisamente en que, más allá de todas sus diferencias, sus peculiaridades e incluso sus desigualdades físicas o intelectuales, todos, en tanto individuos, son *libres*. Tal libertad es posible gracias a la racionalidad, entendida –recuperando a Aristóteles– como capacidad de discernimiento, tanto moral como cognitivo. Los pensadores modernos consideraron fundamental la operación de basar su concepto de igualdad en un mínimo de racionalidad, porque con ello combaten la idea de que el ser humano se halla en sociedad atado a la interpretación que otros hagan de los designios divinos. Si, por el contrario, el individuo tiene capacidad para discernir por sí mismo lo que mandan las leyes naturales, su construcción del mundo social podrá estar basada en acuerdos universales pactados de forma autónoma por sujetos libres.

Desde esta perspectiva, la libertad consiste en la cualidad emanada de la razón que se expresa en autonomía y autarquía. Si el individuo es capaz de discernir lo bueno de lo malo y lo verdadero de lo falso gracias a una capacidad innata, entonces nadie más que él mismo debe fijar sus fines y establecer la regla por la que habrá de normarse. Nadie puede, en suma, gobernarlo o someterlo legítimamente. Por otra parte, obedecer las propias normas y actuar así con

libertad no implica en modo alguno para este razonamiento ni la anarquía ni la imposibilidad de la vida social: si una comunidad se agrupa conforme a leyes racionales, éstas coincidirán con las que autónomamente asumen los individuos para sí.

Regresando a la inquietud inicial, una vez precisadas estas nociones, ante la pregunta por el sentido que tiene en la doctrina ilustrada el concepto de igualdad parece quedar claro que se refiere al *igual derecho a la libertad que existe por naturaleza entre individuos racionales*, entendiéndose la libertad como la capacidad de regirse a sí mismo y de trazar la propia definición.

Tal acepción de la igualdad tiene claramente el sentido de equiparar en potencia moral o civil a las personas, con independencia de cuáles sean sus peculiaridades y, en este sentido, incluso sus relativas ventajas o desventajas (naturales, no civiles) frente a otros. Así entendido, el concepto moderno de igualdad –asociado con los de libertad, individuo y razón– es el mejor aliado de quienes quieren defender sus diferencias, cuando menos en términos de ideal regulativo. Ha sido complejo concretar este potencial en términos históricos.

Los mejores ejemplos de cómo se piensa esta peculiar definición de los individuos iguales los podemos hallar en los clásicos del contractualismo. Locke, por ejemplo, deja claro que *por naturaleza* existen diferencias evidentes entre los *hombres* [sic], que incluso se traducen legítimamente en diferencias de prestigio, honores o consideraciones de otro tipo. Sin embargo, nos dice el propio autor, ninguna de estas diferencias puede legitimar que cualquiera pretenda gobernar a otro.<sup>6</sup> Rousseau, por su parte, hace notar que sin duda hay quienes dominan a otro por obra del sometimiento forzoso, pero ello no significa en absoluto que tal dominación sea legítima: “la fuerza no hace derecho”, dice nuestro autor en *El contrato social*. También afirma, como Locke, que las desigualdades naturales no pueden traducirse en lo que él llama desigualdades morales, es decir, no se puede legitimar el dominio de unos sobre otros acudiendo a la superioridad de talentos, de capacidad física o de otro tipo.<sup>7</sup> Aunque no hemos hecho más que mencionarlos, confiamos en que estos argumentos sirvan para dejar perfectamente claro, por si la anterior explicación hubiese fracasado en ello, que nuestro concepto de igualdad, vale decir, el que consideramos puntal del discurso de la modernidad, no tiene la pretensión de borrar las diferencias. En cambio, no puede ser pensado sin el presupuesto de la autonomía individual. Ahora bien,



si esto es así, ¿por qué se presta a tantos malos entendidos? Vale decir, ¿por qué encontramos que en el contexto contemporáneo resulta cada vez más difícil hablar de igualdad sin enfrentar fuertes reservas?, ¿por qué se acusa a quienes la persiguen de querer, justamente, anular las distinciones?, ¿de ocultar tramposamente relaciones de poder ilegítimas tratando igual a los desiguales? Para responder a estas y algunas otras preguntas similares debemos dar un rodeo y detenernos un poco a observar los problemas intrínsecos al uso mismo del concepto de igualdad.

### IGUALDAD Y LIBERTAD EN LAS DOCTRINAS POLÍTICAS

Como vimos, estas dos nociones se encuentran en la base de la visión moderna sobre la ética y la política. Sin embargo, cada una ha recibido tratamientos muy distintos y sus acepciones varían. La confusión que tal circunstancia suscita, sin embargo, suele ser mayor cuando atendemos al concepto de igualdad que cuando nos referimos al de libertad. ¿Por qué? Básicamente, según Norberto Bobbio,<sup>8</sup> porque la libertad es claramente un valor en sí misma, mientras que la igualdad no lo es.

En efecto, cuando hablamos de libertad estamos refiriéndonos claramente a una capacidad humana. O más precisamente, a una capacidad expresada de dos maneras distintas: la autodefinición –a la que ya aludimos– y la acción. A la primera de estas maneras en que se expresa la libertad se le ha llamado, en filosofía, *libertad positiva*, y califica a la voluntad, mientras que a la segunda se le conoce como *libertad negativa* y califica a la acción. La negatividad radica aquí en que su definición se produce por la ausencia de impedimentos o de constricciones para realizar algo. En cualquier caso, siempre entendemos que ante la presencia de una o ambas de estas maneras de expresarse, la libertad pertenece al individuo, es un valor para él.

Por contraste, aunque la igualdad siempre ha sido invocada como si fuese un valor, en realidad por sí misma no expresa más que un tipo de relación. Esto se explica porque, si bien podemos decir de alguien que es libre, no podemos decir sin más de esa persona que es igual, pues de inmediato, dice Bobbio, surgirán las preguntas: ¿igual a quién? y ¿en qué? Es decir, tomada como expresión de un

valor moral, la igualdad da cuenta de un cierto tipo de relación que establecen algunas personas entre sí, pero a diferencia de lo que pasa con el valor de la libertad, no podemos saber de antemano los contenidos de la relación que encarna. El problema es que, en cada caso, quienes acuden al concepto de igualdad –bien para defender sus propuestas, bien para descalificar al oponente– y dejan sin responder esas preguntas, se inscriben de lleno en un ámbito moral (¿deliberadamente?) ambiguo y tendencioso.

Lo anterior ha ocurrido frecuentemente con las llamadas doctrinas igualitaristas. Estas últimas campearon en el siglo XIX en Europa y Estados Unidos, y casi a todo lo largo del siglo XX en muchas partes del mundo, asociadas sobre todo con diversos tipos de socialismo. En estos casos, la ambigüedad con que fue utilizado el concepto de igualdad se demarcó con toda claridad de, al menos, uno de sus sentidos: el que ellos mismos calificaban de “igualdad burguesa”. En otras palabras, tal tipo de igualitarismo consideraba tramposa y promotora de un engaño deliberado la petición de igualdad de derechos y libertades civiles que constituía el centro del ideario ilustrado asociado con la búsqueda de la libertad individual. Frente a esta situación, el igualitarismo socialista (y otros hermanos con él) pensaba en la igualdad entre todos los miembros de la comunidad (y no entre los individuos tomados como tales) en estatus, privilegios, consideración, peso político, ideario, recursos culturales y clase social. Aquí igualdad se parece más a homogeneización, y su espíritu está más apoyado en la idea de cuerpo político de Rousseau que, por ejemplo, en la de Locke. En efecto, para Rousseau, una vez perdida la libertad natural<sup>9</sup> lo único que queda es pensar en obtener la libertad civil. Curiosamente, esta clase de libertad no puede ya ser individual –como sí era el caso en el Estado de naturaleza– sino que debe ser reemplazada por la del cuerpo político mismo. Los individuos han de ceder, todos, *toda* su libertad a la comunidad, a condición de que cada uno haga lo mismo, con lo cual es *como si nadie cediera nada*.

Vemos aquí enfrentadas dos nociones opuestas de igualdad: una ligada a la defensa de la libertad del individuo y otra impulsora de la libertad de la comunidad. Ahora bien, lo cierto es que –particularmente en el transcurrir de las dos últimas décadas– la reconfiguración del mapa político en el mundo ha favorecido el fortalecimiento de los valores de la democracia liberal, mucho más asociada con la defensa de la primera noción de igualdad que con la segunda.

Tal tendencia nos ha enfrentado, sin embargo, con el surgimiento de nuevos problemas y con la urgencia de nuevas definiciones ante la consolidación de un orden político que, con demasiada frecuencia, parece traicionar las expectativas que genera. Entre los elementos más sujetos a discusión en este marco se encuentra el propio concepto de igualdad: su definición, sus vínculos, sus respuestas.

En particular, muchos grupos marginados en todos los países y muchos países marginados en todo el mundo esperan que el uso político de este término y su concreción en leyes sirva para responder a sus inquietudes y enfrentar de manera realista y justa sus problemas. Parece fuera de toda duda que esta interpretación precisa y cuidadosa debe llevarse a cabo para que la igualdad, expresada en leyes y en valores compartidos, dé cuerpo al valor que sin duda encarna realmente: el de la justicia.

Ésta, ciertamente, sí es un valor en sí misma, aunque su significado tampoco ha sido unívoco. En general la interpretamos como el resultado de *dar a cada cual lo que le corresponde*, si bien queda pendiente averiguar el criterio que nos guía. Es decir, ¿daremos a cada quien lo que le toca de acuerdo con su mérito, con su necesidad, con sus capacidades, con su rango...? El criterio de justicia es, pues, también variable, dependiendo del principio de legitimación ética de un orden o una comunidad, de su sentido, de su objeto. No obstante, cualquiera que sea la elección es seguro que se vinculará con la igualdad, con un cierto criterio de igualdad, pues la acción justa es precisamente la que se esfuerza en una aplicación equitativa.

Cabe preguntarnos entonces, ¿cómo plantear, en este peculiar momento político por el que atravesamos, nuestros propios desafíos frente a los dilemas de la igualdad?, lo cual de alguna manera equivale a inquirir: ¿qué tipo de justicia—o justicias—perseguiamos?

La respuesta no es fácil en absoluto, ni en el contexto global ni en los locales. Y lo es todavía menos si tomamos en cuenta que nuestro país debe responder desde su propia historia y su propio tiempo a problemas que se han planteado de otra manera en países con una larga tradición democrática. En ellos, por ejemplo, la igualdad ha planteado serios desafíos en su vinculación con el concepto de ciudadanía y su concreción en el marco jurídico. En efecto, la ciudadanía—entendida como la igualdad en el ejercicio de los derechos civiles y políticos—

se cuestiona ahora precisamente por aquello que en otro momento le otorgó su fuerza emancipatoria, es decir, por su cualidad de hacer neutra y universal la idea de la participación pública. Hoy, sin embargo, se piensa que esa misma neutralidad oculta desigualdades e inequidades socialmente producidas y que, de este modo, las reproduce. Con el concepto de ciudadano expresado en leyes *se trata igual a los desiguales*, perpetrando con ello una permanente injusticia.

En el contexto mexicano el asunto se complica. En algunos círculos políticos escuchamos estos mismos reclamos antiuniversalizantes, pero el mayor problema es que ello sucede en una sociedad donde todavía estamos en proceso de acceder plenamente a la ciudadanía en el sentido tradicional. Como éste, podemos hallar otros ejemplos. El asunto es que nuestro nuevo paradigma de igualdad tiene que atender, ciertamente, tanto a la peculiaridad de nuestra realidad, con sus añejas y dolorosas fallas en la aplicación de la justicia, como a la consolidación de una estructura político-normativa que, con todo, obedece a un modelo que cuenta ya con una larga tradición. Esa experiencia debe ser aprovechada no para extrapolar realidades incontrastables, sino para enriquecer el fruto de nuestra propia experiencia.

## EL FEMINISMO Y LA IGUALDAD: DE CUOTAS, JUSTICIA Y LIBERTAD PARA LAS MUJERES

No hemos dicho una palabra de algo que prometimos antes: *¿cómo se vincula la tradición igualitaria de la modernidad con el feminismo y las mujeres?* Permítasenos hacer, para aclarar el punto, un breve recuento, más con el afán de vinculación lógica que de relato histórico. Como dijimos, el concepto moderno de igualdad –ligado a los de razón, individuo y libertad– fue utilizado por los pensadores ilustrados para proporcionar un nuevo fundamento ético a la convivencia política. En este sentido, la igualdad natural era ariete de la crítica ética racionalista a los principios de legitimidad del antiguo orden. No obstante, los propios autores que construían este discurso eran, en su mayoría, internamente inconsecuentes,<sup>10</sup> pues excluían de la categoría –pretendidamente universal– de individuo a un gran número de personas. Para empezar, no consideraban tales a las mujeres, con lo cual ya habían marginado de la igualdad a la mitad

del género humano, pero tampoco aceptaban que fueran autónomos los que no cumplieran con ser blancos, cristianos, propietarios y heterosexuales. De este modo, la fuerza liberadora de la noción igualitarista quedaba constreñida a los varones de la clase burguesa, excluyendo a todos los demás.

Las protestas de los excluidos no se hicieron esperar, y las primeras provinieron del feminismo. Curiosamente, el primer feminista –moderno, racionalista– del que se tiene noticia hasta ahora (lo cual no indica que no haya más cuya existencia ignoremos) era un hombre. Para decirlo todo: un filósofo cartesiano que a mediados del siglo XVII critica por su misoginia a los teóricos contractualistas y lo hace justamente con sus mismas armas. François Poulain de la Barre, que así se llamaba, afirma que para ser consecuentes con sus propios postulados los autores misóginos deben caer en cuenta de que *el entendimiento no tiene sexo*, y que por ello es injusto privar a las mujeres de su derecho a la autonomía. Este cuestionamiento feminista habría de ser seguido por muchos otros que fueron calando hondo en la discusión intelectual, y posteriormente en la opinión pública y las luchas sociales.

Las y los feministas desempeñaron un papel destacado en la lucha por construir un concepto congruente de igualdad durante la Revolución francesa, aunque a fin de cuentas sus posiciones fueron duramente combatidas, y al cabo derrotadas, en el seno mismo del movimiento libertador. La señal más significativa de ello fue probablemente el hecho de que *la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* comenzara haciéndose pasar como un manifiesto universalista, pero enseñara su verdadera estirpe cuando el feminismo –a través, entre otras, de Olympe de Gouges–<sup>11</sup> reclamara infructuosamente que se agregara la frase y *la mujer y la ciudadana* en el título, o sus equivalentes a lo largo de todo el manuscrito.

Desde su primera aparición en el texto de Poulain *Sobre la igualdad de los sexos*, la crítica feminista se asume consecuentemente igualitarista en el sentido ilustrado; apuesta por la libertad individual y reclama la autonomía para las mujeres. Así también, se convierte en un referente polémico que funciona como acicate permanente para sus contemporáneos; referente al que, hay que decirlo, se combate con la sorna y la ridiculización, como si se tratase de un oponente patético y de poca monta, pero de cuya importancia va dando cuenta la progresiva resistencia y dureza de trato que debe enfrentar. Hacia finales del siglo XVIII,

el celo con que reaccionaba la misoginia ilustrada ante los progresos en la conquista de ciertos rangos de opinión pública y lo certero de las críticas feministas se puede percibir bien en los excesos de algunos revolucionarios franceses. *Los iguales*, por ejemplo, contaron entre sus miembros a quien proponía –a través de un manual escrito– prohibir a las mujeres aprender a leer para facilitar su control por los *ciudadanos*.<sup>12</sup>

De ahí en más, la encarnizada oposición a la obtención del voto y el resto de los derechos civiles por parte de las mujeres a lo largo del siglo XIX y durante buena parte del XX no es sino una de las manifestaciones más evidentes del uso parcial e injusto de la igualdad en nuestras sociedades. Paulatinamente –y, una vez más, el feminismo ha desempeñado un papel preponderante en ello–, otras manifestaciones tan injustas pero más dramáticas de la desigualdad entre los sexos han salido a la luz. Hoy contamos con información precisa y sorprendente sobre fenómenos como la feminización de la pobreza, del analfabetismo, de la desnutrición o de la mortalidad infantil. Sabemos mucho más de cerca que los valores sexistas expresados en usos y costumbres, y por desgracia todavía con demasiada frecuencia en códigos y leyes, se traducen en violencia, marginación y subordinación para la mayoría de las mujeres *por el hecho de serlo*.

En el entorno urbano y público de nuestro país se cuestiona a menudo el señalamiento de estos problemas y se pone en duda la pertinencia de su exposición. La mayor parte de las veces, en lugar de argumentos serios encontramos la sorna y la descalificación fáciles como reedición del sainete misógino que se interpretaba ya a fines del siglo XVIII en Europa. La única manera de enfrentar estas expresiones poco prudentes consiste en sensibilizar a quienes acuden a ellas sobre las dramáticas consecuencias sociales que trae aparejada la discriminación hacia las mujeres; mostrar que lo que se juega en la definición de nuestros propios paradigmas de igualdad, libertad y justicia no es poca cosa, y que la práctica política poco o nada puede hacer si no se halla organizada por patrones éticos que nos expresen como comunidad plural a través de ciertos ideales regulativos.

Hoy en día, el anhelo de igualdad en nuestro país no puede prescindir del de libertad. Creemos que los grupos marginados, entre ellos el que conforman las mujeres por el hecho de serlo (a pesar de todas las enormes diferencias que existen entre ellas), siguen dependiendo de la reivindicación de la autonomía de

cada uno de los sujetos que los integran para eludir el destino de subordinación. Pero también es cierto que la respuesta sobre la forma de realización de tal autonomía no se ve hoy tan claramente vinculada a conceptos pretendidamente neutros y universalistas –ciudadano, individuo– como lo estuvo en el pasado.

Hoy sabemos que los sujetos pueden ser todos –o casi todos– racionales, pero eso no basta para definir las condiciones equitativas de participación ni en el ámbito público ni en la vida social. Cada persona singular es referida socialmente a diversos grupos de pertenencia, lo cual genera distintas percepciones y autopercepciones sobre su capacidad de participar, las cuales impactan directamente en la constitución misma de las identidades.

En este sentido, un recurso como el de las cuotas, tan discutido en los últimos tiempos tanto en México como en otras latitudes, puede servirnos como ejemplo claro para mostrar nuestra idea de un paradigma de igualdad que defienda la autonomía reconociendo el complejo contexto donde debe darse.

Establecer cuotas para favorecer el acceso de grupos marginados a posiciones de poder, puestos de trabajo o sitios en la universidad, lejos de favorecer la reproducción de una baja autoestima o una subvaloración de sus pretendidos beneficiarios –como afirman sus críticos–, ofrece la posibilidad a aquellas personas que nunca han tenido referentes de gente semejante en puestos de poder de ir cambiando sus propios parámetros de identidad. Las cuotas nunca se han planteado como medidas permanentes; antes bien, son disposiciones que se adoptan con miras a generar las condiciones de su propia desaparición. Sin embargo, como pocas, pueden darnos la pauta para un nuevo concepto de igualdad: el que destine *a cada quien lo que le corresponde* según sus capacidades, sí, pero también según la oportunidad real que haya tenido hasta el momento para desarrollarlas. Un concepto que impacte en la construcción de la norma dotándola de un espíritu de justicia, vale decir, de reconocer a los otros y, hay que subrayarlo, a las otras, su derecho a la soberanía y a la libertad como individuos.

La igualdad en este sentido debe recuperar nuestra capacidad para establecer lazos solidarios como comunidad, pero sin olvidar que sólo podemos, todas y todos, establecerlos en tanto individuos.

Sin duda, el concepto de igualdad ha traído muchos dolores de cabeza al feminismo. Si en sus inicios ilustrados la igualdad implicaba una demanda indisputada, esta situación cambió a medida que el feminismo fue enfrentando retos

más complejos. En primer término se contaban aquellos referidos a su propia definición.

La bandera ilustrada del feminismo, de Poulain a la Revolución francesa, se identificaba sin problemas con la exigencia de igualdad porque parecía claro que se trataba de reivindicar con ella la autonomía de las mujeres. En el proceso, sin embargo, la creciente oposición misógina obligó a introducir en el debate una acepción bien distinta de igualdad, para considerarla como *identidad*, y en particular como equiparación ontológica entre hombres y mujeres. Casi inadvertidamente, las y los feministas comenzaron a tejer un discurso en el que se excusaban de pedir igualdad para las mujeres, seguramente en respuesta a sus críticos que *argumentaban* con sorna la imposibilidad ontológica –por no hablar de la indeseabilidad– de *igualar* a hombres y mujeres.

Así, de pronto, vimos al feminismo atrapado en un falso problema que habría de tener serias –y graves– repercusiones futuras: el de empatar la demanda de igualdad de derechos con la *diferencia* sustantiva entre hombres y mujeres.

Este esfuerzo es vano porque representa un falso dilema y, ante todo, porque obliga a aceptar un supuesto erróneo y peligroso: que las mujeres se definen como un colectivo homogéneo, distinto y hasta opuesto al de los varones. Éstos, sin embargo, siguen considerándose *iguales* sin mayor problema, porque en su caso resulta claro que no se habla de igualdad ontológica sino, justamente, de particularidad de cada individuo, irreductibilidad de la autonomía de cada uno.

## CONTRA LA DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO, ¿IGUALDAD O DIFERENCIA?

Sin lugar a dudas, el ideal de la ciudadanía universal ha constituido uno de los ejes más importantes de la teoría y la práctica políticas en la modernidad. Su construcción y reivindicación estuvieron y están íntimamente ligadas a los más notables proyectos de emancipación y a los más importantes logros de justicia en la convivencia política de los que se tenga noticia. A pesar de ello, tanto el propio concepto de ciudadanía como sus implicaciones han sido sometidos, prácticamente desde sus inicios, a fuertes críticas provenientes de los más diversos campos ideológicos, lo cual no necesariamente representa un problema. Antes bien, parece bastante claro que el potencial emancipatorio del concepto de



ciudadanía ha podido desarrollarse gracias precisamente a que ha sido blanco de permanente revisión y cuestionamiento crítico, tanto desde dentro del propio proyecto de la modernidad que lo ha engendrado, como desde fuera de él.

Entre las primeras y más fecundas críticas a los ideales de democracia, ciudadanía e igualdad se cuentan, sin duda, las provenientes del feminismo. De hecho, la problematización de temas como la tensión que implica, por ejemplo, pensar una ciudadanía universal que se concibe a la vez generalizante y garante de la pluralidad, o que se diseña con un sesgo no explícito, redundante en la exclusión efectiva de un gran número de personas, se debe, en primer lugar, a la reflexión feminista. A pesar de los graves embates en su contra, las feministas mantuvieron su fidelidad a los principios del discurso teórico político universalista durante las primeras décadas que precedieron al movimiento revolucionario francés. Sin embargo, esta coincidencia con la lógica racionalista ilustrada se fue minando paulatinamente, en la medida en que cobraba fuerza la naturalización y consecuente esencialización de la diferencia entre los sexos emprendida por la naciente tradición romántica. La canonización de las diferencias intrínsecas entre los espacios sociales, que culmina con la *generización* de los mismos emprendida por la distinción hegeliana entre el Estado, la sociedad civil y el espacio doméstico, parece clausurar de una vez y para siempre las expectativas de las mujeres de formar parte del espacio público en las mismas condiciones de igualdad y autonomía que los varones. Las feministas comienzan desde entonces a reclamar las virtudes de su participación diferenciada y buscan mostrar que el espacio público saldría beneficiado con los aportes de la visión femenina al gobierno de la colectividad.

Lo anterior se da por la vía de los hechos políticos. La toma de distancia teórica respecto de los principios universalistas y su encarnación en el ideal de ciudadanía se produce mucho más tarde. Concretamente, el debate teórico político del feminismo con los supuestos liberales y republicanos —que se ha producido a partir de la consolidación del feminismo académico hace dos décadas— genera conclusiones muy distintas a las que emanan de sus antecedentes ilustrados. A diferencia de aquéllos, hoy se cuestiona la vinculación del feminismo con el proyecto teórico político que encarna en el ideal de ciudadanía universal, por considerarse que son los propios supuestos ilustrados, y no su aplicación incorrecta, los que resultan incompatibles con cualquier proyecto

de emancipación femenina. Las razones de esta incompatibilidad han sido ampliamente desarrolladas por Carole Pateman en su minucioso estudio sobre los fundamentos de legitimación del orden político de la modernidad, que parte de la teoría contractualista y se desarrolla con el liberalismo.

Como filósofa política, Pateman realiza una estupenda y profunda crítica de las posturas misóginas alentadas por los autores iusnaturalistas ilustrados. En su texto *El contrato sexual*, de 1983, realiza una cuidadosa vivisección de los discursos que fundan el pensamiento moderno sobre el individuo y la separación de los ámbitos público y privado. Su análisis muestra al contrato social que legitima la existencia del orden político democrático como un segundo momento en la fundamentación de la sociedad moderna. En efecto, según esta autora, el pacto social no habría sido posible, en los términos planteados por sus clásicos, sin la previa existencia de un acuerdo entre varones para disponer, en términos igualitarios, del colectivo de las mujeres. En ese sentido, Pateman indica que la igualdad e identidad en lo público sólo puede darse entre individuos y subraya que éstos sólo pueden ser varones por definición. Las mujeres, en consecuencia, hacemos mal al perseguir como objetivos la autonomía y la calidad de sujetos. Un individuo femenino resulta una contradicción en los términos pues, en tanto mujeres, sólo podemos ser parte de la modernidad, de la democracia, en calidad de sujetadas. Esto es, si el pacto que funda el ámbito público remite a la posesión colectiva de las mujeres por los individuos varones, ¿cómo podría una mujer, objeto y no sujeto en ese pacto, cambiar esa posición?

Así pues, la crítica que realiza Pateman al discurso ilustrado, a diferencia de la que encontramos en el feminismo de los siglos XVII y XVIII, no se asume a sí misma como ilustrada, sino externa a ese pensamiento. Esta relevante autora considera irrelevante la lucha de las mujeres por la autonomía, porque entiende que sólo corresponde a un mundo de varones.

En una línea semejante, aunque con consecuencias menos radicales, podríamos ubicar el trabajo de Iris Marion Young. Dirigido más hacia la politología, su texto *Justice and the Politics of Difference*, de 1990, incide de manera clave en el cuestionamiento del concepto de ciudadanía. Efectivamente, Young se inscribe en una corriente que procura dar respuesta a la creciente demanda existente en países pluriculturales, como Estados Unidos, por reconocer que la participación en el ámbito público no puede darse en los mismos términos para

todos los grupos. En tanto diversas comunidades parten de realidades desiguales en virtud de las estructuras de discriminación y marginación social imperantes, pretender que todos sean iguales como ciudadanos sólo consigue reproducir esas desigualdades. Esto vale tanto para los miembros de la comunidad negra, por ejemplo, como para los islámicos o las mujeres. Así, aunque toma distancia de las posiciones esencialistas, afirma que los diversos colectivos requieren de una atención diferente en el ámbito público que tome en cuenta su peculiaridad, al tiempo que busque subsanar progresivamente los efectos de la ancestral subordinación.

Es en este marco que se han apoyado las políticas de acción afirmativa. Gracias a ellas se impulsa el establecimiento de cuotas de participación en espacios copados por los grupos privilegiados de la sociedad, con la idea de que la inclusión de colectivos antes ausentes en esos lugares tenga el efecto de impulsar la equidad en la medida en que la presencia de latinos, mujeres o negros se consolide.

La percepción común de los intereses comunes supuesta por la noción de ciudadanía, dice Young, es un mito. Las personas “necesaria y correctamente” consideran los asuntos públicos bajo la influencia de su experiencia y percepción de las relaciones sociales. Por ello, es imprescindible dar cabida a estas perspectivas en la toma de decisiones que competen al ámbito público. De este modo, aquellas personas a quienes se ha discriminado históricamente a partir de su pertenencia a un grupo sojuzgado tendrán la oportunidad de hacer oír una voz y plantear un punto de vista que de otra manera permanecería silenciado y subordinado a la perspectiva de los grupos dominantes. Las mujeres se cuentan, sin duda, entre tales grupos en desventaja. ¿Cómo define Young la pertenencia a tal colectivo?

La respuesta a esta pregunta no es tan sencilla como parece. Para empezar, nuestra autora deja en claro que discrepa de cualquier definición esencialista de la identidad de grupo. Nos dice, en cambio, que para ella un grupo social implica una afinidad con otras personas a través de la cual se identifican mutuamente y los otros las identifican a ellas. Muchas definiciones de grupo provienen del exterior; en tales ocasiones, los miembros de esos grupos encuentran afinidad en su opresión. Un grupo social, afirma, no debería concebirse como una esencia o una naturaleza dotada de un conjunto específico de atributos comunes. Por el contrario, la identidad de grupo debe concebirse en términos relacionales.

¿Cómo definir entonces a las mujeres en tanto grupo? En un primer nivel, Young sostiene que la definición burguesa de las mujeres como irracionalidad y pasión constituye el argumento básico para excluirlas del ámbito público: el mundo moderno instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento. La familia es el lugar, opuesto al ámbito público racional, al que deben relegarse las emociones, los sentimientos y las necesidades corporales, todos ellos caracterizados como femeninos. Atendiendo a ello, podríamos afirmar que para Young las mujeres constituyen un grupo socialmente subordinado, conformado por heterodesignación; es decir, son los varones, al constituirse en colectivo por oposición al colectivo de las mujeres, quienes instituyen las reglas y el discurso que dan cuerpo e identidad a estas últimas. En tal medida, como grupo subordinado, las mujeres sólo pueden acceder a la representación de sus intereses efectivos en el espacio público por medio de la ciudadanía diferenciada, de un proceso de institucionalización de la diferencia que les permita reclamar su peculiaridad y, desde allí, mostrar sus perspectivas, necesidades y problemas específicos.

Un primer problema implicado en esta definición y este reclamo es que si bien la representación de las mujeres *como mujeres* en el espacio público permite incluir sus perspectivas y preocupaciones –que derivan particularmente de su estatus de subordinación–, también contribuye a reproducir la identidad del colectivo en los propios términos en que ha sido designado por la representación patriarcal.

Un segundo problema radica en que la lógica de priorizar la representación grupal sobre la individual como vía de redefinición del espacio público democrático ha derivado actualmente en una dificultad cada vez mayor para definir las prioridades de pertenencia identitaria, particularmente para el caso de las mujeres. En efecto, al hablar en nombre del respeto a la diferencia –no de personas sino de colectivos–, muchas mujeres de grupos marginados en Estados Unidos han rechazado la propia definición –curiosamente no la patriarcal sino la feminista– de *mujer* por ser tramposamente homogeneizante. En tales casos ha resultado evidente que se privilegia la pertenencia a un grupo –de negros o de chicanos, por ejemplo– sobre la identidad de género.

De este modo, la identidad colectiva marginal, generada básicamente a partir de códigos externos que definen a ciertos grupos como la otredad social, no

se cuestiona, sino se sublima. La autoafirmación orgullosa de la diferencia, nos dice Young, enfrenta al pensamiento que quiere uniformar la sociedad, pero lo que *no* dice es que esta diferencia que se afirma con orgullo ha sido forjada sobre la desigualdad: al vanagloriarse estos grupos de una cierta identidad, se enorgullecen de su posición subordinada. Desde todos los puntos de vista, por lo que toca a las mujeres, insistir en la necesidad del reconocimiento y la representación social de la *diferencia* –que, ella sí, asigna a los individuos una identidad uniforme–, ennobleciendo sus significados y reclamando para ellos la valorización social, lejos de representar una opción liberadora se ha traducido en un triste *hacer de la necesidad virtud*.

Para contestar este tipo de posiciones se abrieron, en el terreno del llamado feminismo de la igualdad, varias vertientes, casi todas provenientes en sus comienzos –décadas de los setenta y ochenta– del feminismo anglosajón. Por un lado, se polemizó con el biologicismo<sup>13</sup> y, por otro, en un sentido más amplio, se cuestionó al feminismo que iguala a todas las mujeres entre sí en nombre de la diferencia.

Para empezar, se produjo una importante corriente en filosofía que se opone a las tesis neoestructuralistas –y neorrománticas– expresadas por el posmodernismo, la cual se apoya en autores de la llamada ética de la acción comunicativa, como Habermas, Öffe y el neocontractualista John Rawls.

Utilizando este tipo de fuentes, pero colocándose también en una postura crítica frente a ellas –por lo que llama su ceguera al género–, surgió un importante cuerpo de teoría filosófica feminista. Para contestar al feminismo de raigambre posmoderna, autoras como Seyla Benhabib y Alison Jaggar han revisado una a una las objeciones que aquél opone a las premisas de la Ilustración. Concuerdan en que, efectivamente, la manera como ha sido tratado el concepto de sujeto universal adolece de grandes contradicciones. Las pretendidas neutralidad y universalidad de tal sujeto conducen a la abstracción de cualidades que resulta imprescindible conocer si se quiere atender realmente a la peculiaridad y reivindicarla. Pero una cosa es discrepar de la noción de sujeto desvinculado (de su contexto, de su situación específica, manifestada, por ejemplo, en su sexo o su raza) y otra muy distinta pronunciarse contra el sujeto mismo. El ejercicio, según nuestras autoras, debe ser más complejo: reconocer las virtualidades liberadoras de las nociones de individuo, sujeto y ciudadano, procurando a la vez

superar sus efectos perversos por la vía de colocarlos *en situación*. Ello significa básicamente conservar la noción de universalidad abstracta del individuo, pero ubicando al mismo tiempo sus peculiaridades culturales y personales con el fin de no aplicar criterios iguales a los desiguales.

En el terreno ético, esta tendencia considera que si alguna propuesta puede ser útil al combate a la subordinación de las mujeres, ésta es la de la ética racionalista. Desde luego, recuperando las diversas críticas que se hacen contra el excesivo formalismo de esta propuesta moral de raigambre kantiana, proponen una puesta al día de las propias categorías de *justicia* y *bien* en función de un sujeto ético considerado *en situación*.

Las propuestas de Benhabib y Jaggar, entre otras, obedecen a una perspectiva que, aunque actualizada, sigue los mismos principios éticos y políticos del feminismo ilustrado: enfrentan los errores e inconsecuencias internas del pensamiento racionalista sin, por ello, dejar de reconocer sus virtualidades liberadoras.

En esta vertiente neoilustrada destaca, sin duda, el trabajo de la filosofía feminista española. En particular, autoras como Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Cristina Molina, Rosa Cobo, entre otras, han trabajado minuciosamente tanto en la crítica de los clásicos del pensamiento ilustrado como en el profundo análisis de sus cualidades emancipatorias para las mujeres. Lo mismo en esta perspectiva que en la anterior se parte de la certeza de que la ilustración *se cura con más luces*. Es decir, para criticar los efectos nocivos del racionalismo no es necesario (ni deseable) volverse al antirracionalismo. Por el contrario, lo adecuado, desde una perspectiva feminista, es radicalizar la propia propuesta ilustrada hasta hacer que atienda congruentemente a los propios ideales que la impulsaron.

En este caso, además de mencionar brevemente cómo se formula la respuesta a las posiciones emanadas del *feminismo de la diferencia*, parece importante detenernos a revisar algunos de los aportes teóricos que el feminismo español ha realizado para clarificar el estatus de subordinación de las mujeres propio de la modernidad.

Sin duda, entre los más relevantes encontramos el análisis realizado por Celia Amorós sobre la constitución del genérico “mujeres” en ese contexto cultural. Digamos que, de modo semejante al análisis de Pateman, Amorós desentraña, en el proceso de constitución del espacio público a partir de los cánones contractualistas, cómo se conforman por oposición las nuevas identidades mascu-

linas y femeninas. De entrada hay que aclarar, sin embargo, que los estudios de la filósofa española desembocan en conclusiones éticas y políticas bien distintas de las que nutren el pesimismo de la autora australiana.

Para comenzar, Amorós encuentra que los varones, al constituirse en la modernidad como individuos, requieren de un proceso de igualación que los haga trascender las diferencias estamentales y hacerse equivalentes en el ámbito público. Este reclamo de equidad, lejos de implicar la búsqueda de homogeneidad, tiende a la defensa de la peculiaridad de cada sujeto. Los individuos son iguales porque, no importa cuál sea su definición singular, valen tanto como los demás. Sin embargo, esta igualación en la individualidad, que apela al valor de la fraternidad (equivale a un pacto entre hermanos), requiere para ser exitosa de la presencia de un *afuera constitutivo*, es decir, de un grupo de contraste que delimite la propia identidad. Como en toda otra constitución identitaria, la noción de pertenencia, de *self*, requiere la ubicación de lo otro de la identidad. Ese papel, en este caso (como, en otro sentido, en las sociedades tradicionales) lo desempeña el colectivo de las mujeres.

Para que los varones sean iguales (en este sentido de igualmente únicos, individuos equivalentes y *equipotentes*) deben oponerse, en principio, al colectivo de las mujeres, entendido por contraste como un conjunto de *idénticas*, indiscernibles. En efecto, mientras que por el proceso de racionalización –que contempla la realización (hipotética) del contrato social– los varones se equiparan en tanto individuos, las mujeres son consideradas como *género*, un conjunto homogéneo de seres definidos por una esencia –el eterno femenino– que no pueden encarnar particularidad alguna; sólo son expresiones fragmentarias de la definición de feminidad. En tanto tales, en tanto idénticas, las mujeres para el imaginario de la modernidad no pueden ser sujetos autónomos: la autonomía es una capacidad de los individuos racionales; personas peculiares que definen y actúan proyectos de vida. Las mujeres sólo adquieren identidad y concreción a través de los otros. Son los varones quienes las definen: como sus hijas, como sus mujeres, como sus madres. Ellas, a semejanza de los líquidos, sólo cobran la forma que les otorga el varón que las *contiene*.

No obstante esta reflexión, Amorós no concluye que la autonomía esté por definición vedada a las mujeres. Ni siquiera ante la evidente necesidad de un *afuera constitutivo*. Las premisas de universalidad, racionalidad y autonomía

del individuo siguen apareciendo como las metas indiscutibles del feminismo. Para acceder a ellas, sin embargo, las mujeres han recurrido a su propia redefinición. En los hechos: ejerciendo la ciudadanía, trazando sus propios caminos, transformando su sexualidad, modificando las agendas públicas. No lo hacen *en tanto mujeres*, sino en tanto personas.

En el terreno de la teoría política, autoras como Nancy Fraser y Ann Phillips plantean también una importante crítica a las deficiencias de la democracia y el espacio público en la modernidad, sin que ello las lleve a cuestionar la viabilidad de una apuesta feminista en este contexto.

Fraser, por ejemplo, plantea a través de un profundo análisis cómo las nuevas formas de manifestarse la división de espacios sociales en el mundo contemporáneo, vistas a través de teorizaciones como las de los filósofos Habermas y Apel, no sólo sigue resultando ambigua y fluctuante, sino que reproduce y oculta la relación de poder entre los géneros. Al detenerse en la propuesta de Habermas, Fraser observa que este autor intenta realizar una descripción fiel de la división de espacios sociales al señalar que, lejos de reducirse a una dicotomía, responde cuando menos a cuatro lógicas distintas. Así, además de considerar las diferencias entre un mundo público y uno privado, habría que entender que ambos se entrecruzan con otros dos niveles a los que Habermas llama “mundo sistémico” y “mundo de la vida”. Mientras que el primero comprende las esferas de producción y reproducción social que operan como externas al sujeto, que parecen imponérsele sin que su acción pueda modificarlas en modo alguno, el mundo de la vida se caracteriza por lo contrario. En él, los individuos actúan conscientes de su influencia sobre los acontecimientos. De este modo, ambos mundos intersectan con los espacios tradicionales (público y privado), generando no dos sino cuatro lógicas distintas de intervención de los individuos en la sociedad.

La crítica de Fraser a este análisis se enfoca básicamente en la revelación de que Habermas ignora que en los dos niveles del mundo de la vida, tanto en el doméstico como en el de la participación ciudadana, existen relaciones de poder que implican el sometimiento y la subordinación de las mujeres.

Phillips, por su parte, estudia las diversas estructuras que conforman el mundo democrático y se pregunta por la compatibilidad entre éstas y el feminismo. Como parte de su apuesta final, ambas autoras se declaran partidarias de una *democracia radical*, esto es, un mundo público que lleve a sus últimas consecuen-



cias sus propios principios. Cuestionan, sin embargo, que la viabilidad de tal proyecto atravesase por el impulso de ciudadanías diferenciadas, como en principio plantea Iris Young. La diferenciación basada en la distinción de colectivos, más que de individuos, promueve la misma esencialización de las mujeres –y otros grupos desfavorecidos–, que en última instancia reproduce la subordinación.

Las mujeres no requieren derechos especiales por su género. Demandan, eso sí, que se hagan visibles y se atiendan las diferentes necesidades en razón del sexo. Es decir, el feminismo de la igualdad ha reclamado que tanto el Estado como la sociedad detecten y reconozcan los requerimientos específicos de cada persona en virtud de su cuerpo sexuado, sus capacidades físicas, su edad, su raza, etc., para efecto de respetar sus derechos.<sup>14</sup> Esta exigencia, sin embargo, no debe acompañarse de un discurso que imponga la tipificación de las personas en sentido alguno. Las generalizaciones perjudican siempre a quienes el imaginario social encasilla dentro de un colectivo previamente marcado con la etiqueta de la discriminación.

Para el problema político que lo anterior implica no se vislumbran salidas fáciles. Por un lado, es ciertamente indispensable reconocer el estatus subordinado de las mujeres en las sociedades democráticas y establecer los mecanismos adecuados para atender los efectos de esa subordinación. Sin embargo, ello no debiera conducir a la conclusión de que, en el mediano y el largo plazos, basta con modificar en términos culturales la apreciación social de lo que han significado para el pensamiento occidental las mujeres y sus espacios. Esto es: no se trata sólo de ver con buenos ojos una definición identitaria que ha sido hasta aquí menospreciada y discriminada, porque son los términos mismos de esa definición los que implican la marginalidad y la subordinación. Si alguna virtud han tenido los principios de ciudadanía universal y de sujeto moral autónomo ha sido la de permitir desadjetivar los referentes de identidad: no en balde la sociedad fundada sobre esos principios ha presenciado una redefinición y una pluralización sin precedentes de las identidades sociales. Sin ignorar los sesgos y limitaciones que el feminismo, entre otras voces críticas, ha destacado en las distintas categorías signadas por la universalización, es imprescindible recordar que han sido precisamente estas categorías las impulsoras de un proceso racionalizador que sigue ofreciendo a las personas, cualquiera que sea hoy o pueda ser en el futuro su definición de género, la posibilidad de reivindicar su peculiaridad como individuos en el marco de un ámbito moldeado por los intereses comunes.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Entre los que, por cierto, no se encuentra México. Por desgracia, nuestras legislaciones locales siguen plagadas de normas que vulneran flagrantemente los derechos de las mujeres.
- <sup>2</sup> Augusto, sin embargo, modificó esta regla estableciendo que una mujer podía dejar de ser tutelada si había llevado a buen término tres embarazos, lo que indicaba que había cumplido exitosamente la parte fundamental de su misión social.
- <sup>3</sup> “Esta ‘tutoría basada en el sexo’, que determinó un acceso muy limitado de las mujeres a los cargos políticos –como, por ejemplo, el de señora feudal o reina, a pesar de que durante la Baja Edad Media y en toda Europa había princesas y reinas–, así como una ‘capacidad comercial muy limitada’, empezó a desaparecer hacia el final de la Edad Media, especialmente en Europa central y occidental. En estas regiones las mujeres, sobre todo las solteras, recibieron ciertos derechos propios” (Opitz, en George Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo II, “La antigüedad”, Taurus, Barcelona, 1992, pp. 324-325).
- <sup>4</sup> Citado en Bonnie Anderson y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, vol. 2, Crítica, Barcelona, p. 390.
- <sup>5</sup> *Idem*, 439.
- <sup>6</sup> De John Locke, confróntese el (*Segundo*) *Ensayo sobre el gobierno civil*, especialmente el capítulo 6, Aguilar, México, 1983.
- <sup>7</sup> Rousseau desarrolla este argumento en su “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en *El contrato social y otros textos*, Porrúa, México, 1977 (Sepan cuantos).
- <sup>8</sup> Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993 (Pensamiento Contemporáneo).
- <sup>9</sup> La libertad natural se *pierde* en todo contexto social, pues éste depende de la organización y ésta a su vez de la dominación. Rousseau considera, pues, que siendo inevitable la pérdida de la libertad natural cuando los individuos se asocian, debe garantizarse la libertad construida por consenso o *libertad civil*.
- <sup>10</sup> Tratamos extensamente este tema en Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, Universidad Autónoma Metropolitana/Programa Universitario de Estudios de Género/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- <sup>11</sup> De Gouges muere guillotizada a manos de los jacobinos, en lo que se ha dicho representa un primer acto de barbarie antifeminista. En realidad, esta escritora gana el dudoso honor de subir al cadalso (igual que un hombre) por sus posiciones favorables a la monarquía constitucional. La reacción antifeminista de los “revolucionarios” se caracteriza más bien por negar a estas militantes todo reconocimiento a su autonomía por la vía de castigar penalmente a sus esposos, padres o camaradas en lugar suyo, considerándolas *inimputables*.
- <sup>12</sup> Se trata del jurista Silvain de Marechal; véase G. Fraisse, *Musa de la razón*, Cátedra, Madrid, 1991 (Feminismos).
- <sup>13</sup> *Biologicismo*: las diferencias en estatus, temperamento, actitudes, caracteres de las mujeres y los hombres están determinadas por su condición sexual.
- <sup>14</sup> Entre los derechos que se vulneran por no considerar las peculiaridades de un individuo están el derecho al trabajo, a la educación, a la salud, a una vida libre de violencia, etcétera.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, CELIA, “Igualdad e identidad”, en A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp. 29-48.
- , *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997, 464 pp. (Feminismos).
- ARISTÓTELES, *La política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 490 pp.
- ANDERSON, BONNIE S., y JUDITH P. ZINSSER, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, vol. 2, Crítica, Barcelona, pp. 379–580.
- BOBBIO, NORBERTO, *Igualdad y libertad*, trad. de Pedro Aragón, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993, 159 pp. (Pensamiento Contemporáneo).
- CAMPILLO, NEUS, “John Stuart Mill. Igualdad, criterio de la modernidad”, en M. A. Durán (editor), *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1996, pp. 73–111.
- COBO, ROSA, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid, 1995 (Feminismos).
- DE MIGUEL, ANA, “El feminismo y el progreso de la humanidad. Democracia y feminismo en la obra de J. S. Mill”, en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente “Feminismo e Ilustración”, 1988–1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Dirección General de la CAM, Madrid, 1992, pp. 293–304.
- DUBY, GEORGES, y MICHELLE PERROT (coords.), *Historia de las mujeres*, tomo 1, “La Antigüedad”, Taurus, Barcelona, 1992, 654 pp.
- , *Historia de las mujeres*, tomo 2, “La Edad Media”, Taurus, Barcelona, 1992, 647 pp.
- , *Historia de las mujeres*, tomo 3, “Del Renacimiento a la Edad Moderna”, Taurus, Barcelona, 1992, 687 pp.
- FRAISSE, GENEVIÈVE, *Musa de la razón*, traducción y presentación de Alicia H. Puleo, Cátedra, Madrid, 1991, 224 pp. (Feminismos).
- GOUGES, OLYMPE de, “Los derechos de la mujer” y “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana”, en Alicia Puleo (ed.), *Condorcet et al. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición e introducción de Alicia H. Puleo, presentación de Celia Amorós, Anthropos, Barcelona, 1993, 176 pp.
- LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de Amando Lázaro Ros, Aguilar, México, 1983, 192 pp. Edición original, 1690.
- MILL, JOHN STUART, *The Subjection of Women*, prólogo de Susan Moller Okin, Hackett, Indianapolis, 1998, 115 pp., Edición original, 1869.
- , *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, Alianza, Madrid, 1993, 208 pp. Edición original, 1859.

- MİYARES, ALICIA, “Sufragismo”, en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense-Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid, Madrid, 1994, pp. 69–85.
- PULEO, ALICIA (ed.), *Condorcet et al. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición e introducción de Alicia H. Puleo, presentación de Celia Amorós, Anthropos, Barcelona, 1993, 176 pp.
- ROUSSEAU, JUAN JACOBO, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en *El contrato social y otros textos*, Porrúa, México, 1997, 180 pp. (Sepan cuántos). Edición original, 1755.
- PATEMAN, CAROLE, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1992, 266 pp.
- PHILLIPS, ANNE, *Género y teoría democrática*, Instituto de Investigaciones Sociales-Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, México, 1996, 184 pp.
- SERRET, ESTELA, *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, 2001, 172 pp.
- , *Identidad femenina y proyecto ético*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco-Programa Universitario de Estudios de Género-Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, 311 pp.
- TORRES FALCÓN, MARTA, “Violencia contra las mujeres y derechos humanos. Aspectos teóricos y jurídicos”, en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México, 2004, pp. 307-334.
- VALCÁRCEL, AMELIA, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, 340 pp. (Feminismos).
- YOUNG, IRIS MARION, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, 340 pp.

LA LAICIDAD.  
ANTÍDOTO CONTRA LA DISCRIMINACIÓN

Pedro Salazar Ugarte



## INTRODUCCIÓN

The legitimate powers of government extend to such acts as are only injurious to others. But it does me no injury for my neighbor to say there are twenty gods, or no God.

(Los poderes legítimos del Estado sólo se aplican a aquellos actos que ofenden a los demás. Pero no me causa ofensa alguna que mi vecino sostenga que existen veinte dioses o que no existe ninguno).

*Thomas Jefferson*

TODOS TENEMOS UNA IDEA más o menos precisa de lo que significa la laicidad como proyecto intelectual y de lo que implica el Estado laico como modelo institucional pero, si no me equivoco, pocos se ocupan de las complejidades teóricas y prácticas que el tema conlleva. No obstante, se trata de un asunto de enorme importancia para el presente y el futuro de nuestras sociedades contemporáneas. Tanto en lo que llamamos Occidente como en lo que –no sin simplificaciones– identificamos como Oriente, en el plano estatal y en la dimensión internacional, la relación entre las religiones y las Iglesias con los gobiernos y con las sociedades se ha convertido en un aspecto relevante (e incluso en ocasiones determinante) de la agenda pública. Por eso, aunque parezca un tema clásico, muchas veces abordado, nunca está de más volver a reflexionar sobre la laicidad y sus significados.

Para los escépticos conviene recordar, por ejemplo, que la guerra de los Balcanes, acaecida en pleno centro de Europa durante los años noventa del siglo pasado, fue una guerra étnico-nacional marcada por la religión; que la llamada “guerra contra el terrorismo” que ha emprendido la administración Bush contra

los “enemigos de la libertad” ha estado caracterizada por referencias religiosas y por mensajes apocalípticos –la batalla del bien contra el mal, la justicia infinita, etc.–; que el fundamentalismo político-religioso, presente un poco en todas partes pero muy extendido en el mundo musulmán, ha motivado actos terroristas espeluznantes, como el de las Torres Gemelas de Nueva York; que la fusión entre poder político y poder religioso en múltiples países islámicos sigue siendo fuente de atraso generalizado y de opresión contra las mujeres; que países musulmanes modernos y democráticos como Turquía, en esta primera década del siglo XXI, enfrentan fuertes desafíos provenientes de las ambiciones de los grupos religiosos tradicionales por apoderarse del poder político; que las autoridades democráticamente electas de países con mayoría católica como Italia, España y México han sido objeto de fuertes presiones por parte de la jerarquía eclesiástica, nacional y vaticana, cuando se han aprobado reformas progresistas en temas controvertidos, como el aborto o las uniones de personas del mismo sexo; y así sucesivamente.

Todos estos ejemplos explican que el tema de la laicidad haya recobrado importancia. Sin embargo, en un primer momento e intuitivamente, no parece existir una relación directa entre el proyecto intelectual y político de la laicidad con el principio de igualdad. Al menos no parece que exista una relación inmediata que nos lleve a realizar una conexión automática entre ambas nociones. En todo caso, si buscamos un principio con el cual la laicidad se asocie de manera directa, no sería otro que el de la libertad. En efecto, algunas libertades fundamentales, como la libertad de conciencia, la de pensamiento, la de credo o religiosa, principalmente, son colofones concretos del proyecto de la laicidad. Esta última es, para decirlo sin rodeos, una condición necesaria para que dichas libertades florezcan y expandan sus virtudes. Por eso, con precisión teórica y con tino histórico, ubicamos la idea de la laicidad y su principal proyección práctica, la tolerancia, en el acervo de las instituciones que fueron dando forma al pensamiento ilustrado. Del mismo modo, concatenando los eslabones necesarios puede afirmarse sin titubeos que el Estado liberal contemporáneo, sustento de la forma democrática de gobierno, es necesariamente un Estado laico. Y entonces la democracia misma, para ser tal, tiene que edificarse sobre las bases de la laicidad. Pero todos estos pasos y conexiones son complejos y requieren una reflexión detenida a la cual nos dedicaremos más adelante.



Por ahora solamente quiero llamar la atención del lector sobre la tesis de fondo que da sustento al ensayo: la laicidad –como idea y como proyecto institucional– también tiene una relación con el principio de igualdad y, a través del mismo, con el principio de no discriminación, aunque en este caso se trata de una vinculación más sutil y menos inmediata que la existente entre la laicidad y el principio de la libertad. De hecho, en un primer momento podemos decir que se trata de una relación indirecta: el pensamiento laico no se inspira en el principio de igualdad, ni los defensores del proyecto laico tienen necesariamente una vocación igualitaria; pero en un sentido amplio, si la laicidad se entiende de manera correcta, tiene asideros y efectos igualitarios en ámbitos significativos para la vida individual y colectiva. Identificar en qué sentido se da esta conexión, en qué condiciones es posible y, sobre todo, cuáles son dichos efectos igualitarios de la laicidad es la finalidad última del cuadernillo que usted tiene en sus manos.

Para alcanzar dicho objetivo –aunque sea de una manera esquemática y general, dado el formato y la extensión de este breve escrito– se han organizado las reflexiones de la siguiente manera: *a)* primero se ofrece una reconstrucción conceptual del significado de la laicidad como idea; *b)* acto seguido se analizan modalidades de expresión institucional de la laicidad; *c)* de manera complementaria, en una tercera sección, se identifican dos versiones controvertidas de la laicidad cuando se adscribe a las personas: los laicos y los laicistas; *d)* posteriormente se reconstruye de manera sucinta la relación que existe entre la laicidad y la democracia, y *e)* finalmente, se busca evidenciar las conexiones entre la laicidad como idea y como proyecto institucional con el principio de igualdad. De esta manera, a lo largo del ensayo será posible recuperar el valor de la laicidad también desde esta perspectiva alternativa –aunque complementaria– a la tradicional concepción liberal moderna.

Asumo los riesgos que implica abordar una temática tan compleja en un opúsculo de difusión como este, pero lo hago con la convicción de que los grandes temas de importancia general también deben abordarse con un lenguaje y en un formato accesible para cualquier lector(a) interesado(a) aunque no especialista. Creo que lo que podría perderse en rigor quedaría compensado con la contribución al debate público sobre un tema de interés general. De lo contrario, si esta clase de ejercicios queda restringida al ámbito de los expertos,

lo que debería interesar a todos se convierte en patrimonio de unos cuantos –de “los que saben e interpretan”– y, con ello, no sólo se amenaza al principio de igualdad sino que, de paso, aunque sea tangencialmente, se lastima una bandera de la laicidad: aquella que rechaza la superioridad (intelectual y/o moral) de unos cuantos sobre el resto de los mortales para acceder y entender las cuestiones fundamentales. Sirva esta primera y tenue conexión entre la idea genérica de igualdad y la laicidad para iniciar nuestro recorrido.

## EL PENSAMIENTO LAICO

### I

“Laicidad” es un concepto ambiguo, ya que adolece de una sola definición precisa y unívoca que nos permita usarlo sin aclaraciones, sin paréntesis. Además, como suele suceder con los conceptos de relevancia política, se trata de una idea histórica cuyo significado se ha moldeado en el tiempo. “Yo soy una persona laica” o “esa no es una idea, digamos, del todo laica” son afirmaciones que exigen una puntualización: “Claro está, siempre y cuando entendamos por persona o por idea laica lo siguiente...”. De lo contrario, si omitimos dicha explicación, ya sea por ingenuidad o por deliberada estrategia, sentamos las bases para la confusión y, con toda probabilidad, abrimos las puertas a una discusión divagante. Para comprobarlo basta con pensar en algunos de los conceptos que suelen identificarse con la laicidad: secularización, irreligiosidad, anticlericalismo, ateísmo, agnosticismo, relativismo moral, etc. O del lado opuesto, en algunas de las ideas que el sentido común opone al concepto: religioso, creyente, clerical, dogmático, fanático, fundamentalista, integrista. Más allá de la precisión en el ejercicio de asociación de ideas, lo cierto es que ante la falta de un significado exacto los desacuerdos pueden crecer exponencialmente, lo cual no es irrelevante tratándose de nociones *sensibles*, relacionadas con las convicciones profundas de las personas.

De ahí que sea oportuno y necesario intentar identificar un significado plausible de la noción de laicidad que, entre otras cosas, permita distinguirla de los conceptos con los cuales, por asociación o por oposición, suele confundirse. En este trabajo no pretendo sancionar categóricamente en qué consiste la laicidad

—como idea o como proyecto institucional—, pues entre otras falencias incurriría en una arbitrariedad analítica debido a que el significado de conceptos como éste debe ser objeto de revisiones permanentes. Simplemente, con la prudencia del caso, ofrezco algunas coordenadas provisorias que, recuperando la génesis de la idea y mirando hacia la realidad que pretende representar, pueden servirnos de referencia para reflexionar con rigor sobre un tema tan delicado. Buscaré los elementos definitorios *mínimos necesarios* para poder afirmar que una determinada idea o un determinado proyecto institucional pueden llamarse *laicos*.

## II

La idea de laicidad nos remite originalmente a la diferenciación, por oposición, entre el clero y el pueblo, entendido este último como el conjunto de los no clérigos, es decir, de los laicos. Desde tal perspectiva, con este primer significado, es lícito ubicar el nacimiento del concepto en los años de formación de la Iglesia católica.<sup>1</sup> Pero esa primera acepción de la laicidad, que evoca acertadamente la etimología griega del concepto “pueblo” (*laos*), es demasiado débil: saber que laico es quien no pertenece al clero no nos dice gran cosa del significado político que con el tiempo adquiriría dicha noción. De hecho, en esta acepción primigenia la palabra “laicidad” se refiere a un *estatus social*, no a una actitud intelectual ni a una postura política:<sup>2</sup> son laicos los individuos que no forman parte del clero, no las personas que piensan de una cierta manera ni las que defienden una determinada forma de relacionar la religión con el gobierno. En este sentido podemos afirmar que la aparición de la palabra “laico” no coincide con el surgimiento del proyecto cultural y político que sustenta la idea de la laicidad desde los albores de la humanidad.

Fue en el siglo XIV cuando la laicidad comenzó a tener un significado moral y político bien determinado: el rechazo a la idea del dogma religioso —que además era patrimonio exclusivo de los intérpretes autorizados— y la batalla por separar el poder político del religioso. Las obras de autores como Dante, Guillermo de Ockham o Marsilio de Padova<sup>3</sup> ya ofrecen algunos puntillosos argumentos contra el funcionamiento jerárquico de la Iglesia católica y contra la pretendida superioridad del clero que deseaba gobernar la tierra en el nombre del cielo.

La resistencia ante este intento por consolidar un señorío clerical sobre la comunidad política se convertiría en bandera central del pensamiento laico. Pero también, desde entonces, los defensores de la laicidad objetarían que el dominio clerical pretendiera basarse en el monopolio de una supuesta verdad revelada a la cual solamente tenían acceso los jerarcas de la Iglesia. Si observamos con atención, en ambas reivindicaciones se vislumbra una manifestación del principio de autonomía: por un lado, de una autonomía institucional entre las esferas político-social y religiosa, y, por el otro, de una autonomía moral e intelectual ante el dogma y sus intérpretes. Comencemos por esta última.

### III

La defensa de la autonomía moral e intelectual es un ingrediente nuclear de la idea y del proyecto moderno de la laicidad. Ante el dogma revelado o creado que sólo puede ser interpretado por los jerarcas de una Iglesia cualquiera, el pensamiento laico reivindica dos cosas: *a)* en primer lugar, la capacidad y el derecho de cada persona para elaborar o adherirse a valores y creencias propias, para “darse leyes a sí misma” en el ejercicio, precisamente, de su autonomía moral, y *b)* la capacidad y el derecho para pensar por cuenta propia, sin limitaciones dogmáticas ni imposiciones heterónomas.<sup>4</sup> Ambas banderas, evidentemente, implican el rechazo de la existencia de una única verdad revelada (de una supuesta Verdad, con mayúsculas). Y aunque ese rechazo es definitivo y categórico, quien lo asume no tiene que adoptar necesariamente posturas anticlericales ni anti-religiosas. Uno de los autores que he mencionado, Guillermo de Ockham, por ejemplo, era un religioso, miembro de la orden de los franciscanos, que estaba convencido de la importancia de garantizar la autonomía del pensamiento ante la religión: “Las afirmaciones principalmente filosóficas que no se refieren a la teología no deben ser condenadas o censuradas por nadie, porque tratándose de éstas, cada cual debe ser libre de afirmar libremente lo que mejor le parezca”.<sup>5</sup>

De hecho, la asociación entre la laicidad como proyecto intelectual y la libertad de conciencia es inmediata. La batalla por la autonomía moral y de pensamiento constituye una reivindicación de la capacidad de las personas, de su *mayoría de edad*, para gobernar su vida y por ende para pensar *libremente*. Y esto,

dicho sea de paso, supone la posibilidad de que las personas piensen de un modo *diferente*, lo cual, por si no bastara, nos recuerda un dato que las religiones y sus Iglesias no suelen encajar con agrado: la sociedad no es un ente orgánico y uniforme —una entidad monolítica orientada hacia la veneración de una verdad revelada—, sino un conjunto de individuos plurales con convicciones, ideas y creencias diferentes que, en muchas ocasiones, entran en conflicto. Desde este mirador, la libertad de conciencia y el principio de autonomía moral se autorrefuerzan: la primera es la condición que permite a cada persona diseñar su propio plan de vida a partir de los vínculos morales que mejor le parezcan. La laicidad también es, entonces, una defensa de la pluralidad ante los proyectos que pretenden imponer concepciones únicas y totales. Y ha sido una defensa difícil. La historia nos enseña que la lucha ilustrada por la autonomía moral, por el uso de la razón y por cada una de las libertades que penden de la misma —de conciencia, de pensamiento, de ciencia, etc.—, ha sido dura y, por lo mismo, que esos bienes son muy valiosos. La pregunta es sólo en apariencia retórica: ¿la lucha por la libertad intelectual tendría el mismo significado político y ético sin la hoguera en Campo dei Fiori que consumió el cuerpo de Giordano Bruno el primer año del decimoséptimo siglo del Señor? Podemos, legítimamente, dudarlo.

#### IV

Con el tiempo, el pensamiento laico fue consolidándose como una columna medular de la ilustración que está detrás de la modernidad. El uso libre de la razón, el antidogmatismo, la reflexión crítica, la investigación científica y la duda que la inspiran coronarían la batalla por la autonomía moral y por la libertad de conciencia. Sólo en estas condiciones y a través de esos instrumentos la humanidad ha podido descubrir eso que llamamos progreso. Y esto, desde un punto de vista teórico, vale en cualquier contexto: ante cualquier dogma ideológico o religioso.<sup>6</sup> La razón liberada no es compatible con las verdades trascendentes, sin importar la etiqueta que traigan puesta. Nótese que la objeción profunda, el punto de toque del proyecto laico, no está dirigido contra el monopolio en la interpretación del dogma, sino contra el dogma mismo: el pensamiento laico rechaza las verdades sobrenaturales o irracionales que se sustraen a la verifi-

cación empírica. Y lo hace en todas las esferas del pensamiento humano: la política, el derecho, el arte, la literatura, la ciencia, etc. Conviene reiterarlo: el pensamiento laico refuta cualquier supuesta Verdad con mayúsculas. Y por lo mismo se enfrenta a quienes pretenden imponerla. La laicidad, para decirlo con Remo Bodei, exige dejar públicamente los valores últimos para concentrarse en las “cuestiones penúltimas”, y en privado “cada quien puede escoger los valores éticos, políticos o religiosos que prefiera o en los que crea firmemente, pero no debe pretender imponerlos a los demás mediante la violencia o con el apoyo o la complicidad del Estado”.<sup>7</sup>

## V

Todo lo que hemos dicho hasta ahora, aunque parezca paradójico, no implica que los promotores del pensamiento laico deban ser necesariamente ateos. Es cierto que todos los ateos son laicos, pero no todos los laicos son ateos. Lo que distingue a la persona laica, valga la insistencia, es el reconocimiento de que no existen verdades únicas, y, por tanto, aunque sea creyente, la aceptación –sin duda difícil– de que su convicción tiene un valor relativo y cuenta con la misma dignidad que las convicciones de quienes piensan diferente. Por su parte, el no creyente, el ateo, puede cuestionar los fundamentos de las creencias, criticar sus presupuestos y manifestaciones, rechazar sus postulados y evidenciar sus debilidades, pero debe reconocer el valor que tiene la creencia para el creyente. Esto no implica que deba aceptar el contenido de la creencia, pero sí que tiene que respetar el derecho del creyente a creerla, y, en esa medida, reconocerle un significado y un valor secular que permita construir un diálogo entre ambos. En el fondo lo que debe profesarse es un respeto a la persona del creyente y a su derecho a profesar una creencia que para el ateo o para el agnóstico puede carecer completamente de sentido.

Así pues, en un Estado laico, como veremos a continuación, el creyente puede abrazar su fe y difundir sus postulados, aunque respetando ciertos límites y aceptando el valor relativo de sus creencias. Si el creyente no hace este reconocimiento, el diálogo y la convivencia se tornan imposibles. Un teólogo contemporáneo, Juan José Tamayo, sostiene esta idea con las siguientes palabras:

Y junto con la crítica y la autocrítica, las religiones deben tomar conciencia de su carácter relativo, contingente, de que no pueden convertirse en absoluto, pues no son ellas quienes conceden la salvación sino que son sólo mediación para la salvación. [...] Situar a Dios o a los dioses como base del poder político y colocarlo como fundamento de la sociedad constituye una crasa manipulación de Dios y una devaluación de la política y de la sociedad.<sup>8</sup>

Esta frase, sin las referencias a la salvación y a un dios existente, creo que puede ser aceptada por un ateo porque expresa uno de los sentidos profundos de la laicidad: la contingencia, la relatividad de todas las creencias de carácter religioso. En este terreno aparece una de las conexiones profundas entre la laicidad y el principio de igualdad: el pensamiento laico, al defender la autonomía moral y la libertad de conciencia, reivindica el derecho que tienen todas las personas a vivir según sus convicciones íntimas en igualdad de circunstancias. Precisamente porque nadie posee la verdad absoluta –y siempre que se respeten los límites que impone la dignidad humana, los derechos de terceros y la convivencia pacífica–, nadie puede ser discriminado por su religión, sus opiniones o sus preferencias. El artículo 2º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos no deja lugar a dudas: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, *religión*, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.<sup>9</sup>



## MODELOS INSTITUCIONALES

### I

El Estado laico puede expresarse en diferentes modalidades institucionales. El pensamiento laico fue adquiriendo formas distintas en respuesta a las diversas exigencias del contexto y del momento históricos. Esta dimensión institucionalizada es, por decirlo de alguna manera, la segunda veta de la laicidad que también tiene orígenes remotos y que reivindica la separación, la recíproca autonomía, entre la esfera político-social y la religiosa. El imperativo incluso posee rastros bíblicos: dar a dios lo que le corresponde y al César lo que es suyo. Y si observamos con atención, tiene una dirección doble: exige a los gobernantes civiles abstenerse de hacer un uso político de las religiones, y a los jefes de las Iglesias, renunciar a cualquier intento por imponer sus leyes y su jurisdicción a la comunidad política. En pocas palabras: el gobernante no debe gobernar en nombre de los dioses ni los sacerdotes reinar sobre los hombres.

Pero ese imperativo general tiene implicaciones más concretas y específicas. Por un lado, los jefes o ministros religiosos deben limitar su influencia a las cuestiones espirituales; sus mandatos y su jurisdicción sólo son válidas para los fieles de sus Iglesias, y por ello deben renunciar a interferir en los asuntos del Estado. El gobernante civil, por su parte, además de no hacer un uso político de la(s) religión(es), debe crear las condiciones para que la pluralidad de creencias se exprese libremente. Es decir, el Estado debe ofrecer un trato igual a los diferentes credos y a todas las Iglesias (esto, obviamente, cuando respetan las leyes del Estado y los derechos de terceros). Además, debe hacerlo sin inmiscuirse en las cuestiones de la fe, pero garantizando con firmeza que la esfera pública sea

un terreno común para todos y que no se encuentre colonizada por ninguna religión o jerarquía eclesiástica.

## II

El Estado laico, en alguna de sus versiones también conocido como Estado tolerante, ha sido producto de luchas y arreglos históricos muy diversos y complejos. Hasta la llegada de la modernidad –e incluso actualmente en muchas partes–, la regla ha sido más bien la contraria: el uso político de la religión por parte de los gobernantes y/o de los sacerdotes. Usar el temor a dios, a lo sobrenatural, como instrumento de dominio, es una vieja práctica, tanto por parte del gobernante civil como de los ministros de los más diversos cultos. En la historia del pensamiento político moderno, Maquiavelo fue uno de los primeros en recomendar abiertamente al príncipe valerse de la fuerza de los dioses y de las técnicas de las religiones, pero no se trataba de una idea nueva ni exclusivamente europea: los contemporáneos del autor de *El Príncipe* constataron que en el *nuevo mundo* los imperios y los reinos también se gobernaban con el consejo cercano de los dioses, y qué decir de los imperios orientales, a los cuales Montesquieu, en parte por la relación estrecha entre poder político y poder religioso, no dudó en calificar de despóticos.

No me parece aventurado afirmar que todas las culturas inspiradas en grandes religiones –antes o después y en mayor o menor medida– han recurrido a la milenaria práctica de tapar un templo con otro templo del dios al mando. Por ello la idea moderna del Estado laico o tolerante tiene tanto significado: de ahí surge el arreglo institucional que posibilita el contemporáneo Estado democrático de derecho. La razón es simple y ya la hemos delineado: sólo la proyección institucional del pensamiento laico ofrece las condiciones necesarias para que la pluralidad de ideas, convicciones, creencias, etc., conviva pacíficamente y se exprese con libertad. No obstante, no existe una sola modalidad de Estado laico. En la modernidad, las diferentes sociedades que han dado ese paso emancipador han experimentado diversas formas para organizar su vida política y social con la finalidad de delimitar las relaciones entre las religiones y el Estado. Esto no podía ser de otra manera: cada sociedad ha experimentado un proceso histórico diferente e irrepetible que ha moldeado el tipo de acuerdo que existe

entre la esfera religiosa y la esfera política. De hecho, todavía hoy son muchas las sociedades en las cuales dicha separación no ha logrado zanjarse, y donde sí ha sucedido, los arreglos se encuentran en permanente reacomodo.

Sin embargo, es importante subrayar el elemento mínimo que debe satisfacer todo Estado que pretenda adscribirse a la laicidad: la autonomía real del Estado ante las Iglesias y viceversa. En todos los casos, dicha autonomía debe traducirse en arreglos concretos: *a)* clara separación de los ámbitos normativos (el pecado y el delito claramente diferenciados);<sup>10</sup> *b)* firme delimitación de la influencia religiosa (sus reglas y jurisdicción valen única y exclusivamente para los fieles); *c)* total reconocimiento y sometimiento de las religiones y sus Iglesias a las leyes del Estado (la ley civil rige sobre todas las personas, ministros del culto incluidos), y *d)* diferenciación en las fuentes de legitimidad de los mandatos (las leyes civiles provienen de los arreglos políticos entre los miembros de la comunidad y valen para todos, mientras que las normas religiosas provienen de fuentes metafísicas y sólo valen para quienes creen en ellas). De todo ello depende, para decirlo con Ferrajoli, el principio fundamental de la “laicidad del derecho”, que presupone la separación entre ser y deber ser, entre hechos y valores, y que fundamenta el Estado moderno.<sup>11</sup>

Efectivamente, la emancipación del poder político civil ante el poder religioso implicó, entre otras cosas, que el Estado moderno se constituyera como un Estado legislador. Al declarar su autonomía frente a las Iglesias, el gobierno civil tuvo que producir sus propias normas, su propio derecho, un aparato jurídico alternativo al religioso que habría de contar con fuentes de legitimidad propias, *autónomas*. De esta manera, la fuente de legitimidad del derecho cambió radicalmente: ya no provenía desde lo alto, como mandato divino interpretable por los jerarcas del clero, sino que emanaba de la voluntad del legislador humano. Esa operación confirma dos escisiones de enorme trascendencia para el desarrollo del Estado constitucional moderno: la separación entre derecho y religión (entre delito y pecado, que ya hemos identificado y que podemos ilustrar con la obra *Dei delitti e delle pene*, de Cesare Beccaria) y entre derecho y moral (que daría lugar al desarrollo del positivismo jurídico que podemos encontrar ya en ciernes en la obra de Thomas Hobbes). De hecho, la laicidad del derecho es un rasgo estructural del Estado moderno, tanto del Estado *legal* de derecho como del Estado *constitucional*.<sup>12</sup>

Sobre esta base se edifican diversos modelos institucionales de la laicidad estatal que van adoptando forma entre dos extremos posibles: *a)* el primero de matriz estrictamente ilustrada, inspirado sobre todo en el uso crítico de la razón, que promueve una concepción netamente individualista del mundo y que defiende una separación tajante entre la esfera pública y la esfera religiosa, intentando que esta última quede replegada al ámbito privado de las personas, y *b)* un segundo extremo que surge con el pensamiento liberal y que promueve la separación de los poderes civil y religioso, pero que tiende a reconocerle cierta relevancia y valor público al fenómeno de la religión. El primer extremo representa al Estado propiamente laico, y el segundo, a una versión de Estado tolerante.

Concentro mi atención en estas dos versiones de diseño estatal porque, aunque no son las únicas posibles, recogen rasgos y elementos que permiten dar cuenta de manera sistemática de los rasgos principales que caracterizan a la mayoría de los Estados organizados según las premisas de la laicidad. Podemos decir que los Estados laicos realmente existentes oscilan entre ambas versiones ideales y teóricas.

### III

Desde el punto de vista del Estado laico, la pertenencia religiosa de las personas, su posición ante las creencias y sus Iglesias, es irrelevante para determinar sus obligaciones políticas y jurídicas: las leyes civiles valen *igualmente* para todos, sin importar su relación con las creencias o el papel que desempeñen dentro de una organización eclesiástica. Las leyes civiles son solamente las *puestas*, aprobadas por el legislador civil y valen igual para todos sin tener en cuenta su religión (o su no religión). De esta manera, fuera del ámbito religioso nadie puede ser castigado por hereje, mientras que todos (incluidos los jefes de las Iglesias) pueden ser castigados, si roban, por ladrones. Efectivamente, el Estado laico exige que esa autonomía entre el Estado y las Iglesias sea simultánea y recíproca pero, ante todo, busca garantizar el sometimiento de todos por igual a las normas del gobierno civil. Si nos colocamos del lado de las religiones, el postulado es categórico: las reglas de las religiones sólo valen para los fieles de las mismas

y no pueden imponerse al resto de la comunidad política ni tampoco pueden regir como una suerte de impunidad frente a los mandatos estatales. De hecho, desde esta perspectiva, en la primera versión del Estado laico las Iglesias son asociaciones legítimas que, como cualquier otra organización social, deben quedar sometidas al poder del Estado.

En la Francia revolucionaria del siglo XVIII es posible encontrar un buen ejemplo histórico de cómo se fue gestando y aplicando esa emancipación política y jurídica del poder civil ante el poder religioso, y de cómo tuvo lugar el sometimiento de éste ante aquél. En los años que siguieron a la Revolución de 1789, concretamente entre 1793 y 1794, no sin algunos excesos, es posible identificar sucesos simbólicos que nos hablan del sentido de dicha emancipación: las Iglesias transformadas en templos de la razón; la remoción de las campanas; el derrumbamiento de los campanarios para “ponerlos al nivel de la igualdad”; las estatuas de la diosa Razón (la *Marianna*); Notre Dame transformada en templo de la razón; la secularización del tiempo y del espacio mediante un nuevo calendario y los cambios a la toponomástica tradicional.<sup>13</sup>

Como puede observarse en estos ilustrativos ejemplos, una versión del Estado laico se propone enfrentar los dogmas mediante el uso de la razón crítica e intenta expulsar a las religiones de la esfera pública. Su batalla no conlleva –al menos no necesariamente– la expulsión definitiva de los dioses, pero trata de lograr que la influencia de los mismos se repliegue a la vida privada de los creyentes: en su intimidad cada quien puede creer en lo que quiera, pero nadie puede pretender imponer sus creencias a los demás. De tal forma, esta versión del Estado laico, promotor de una “sociedad desencantada”, como diría Weber, se adjudica la tarea de reemplazar a las Iglesias en algunas labores que tradicionalmente realizaban. Dos son de fundamental relevancia: la educación y las labores de asistencia social.<sup>14</sup> Sobre todo, el ámbito de la educación se convirtió en una trinchera de acción estratégica porque es ahí, como en ningún otro espacio de la vida social, donde es posible transmitir en igualdad de condiciones el uso libre de la razón crítica.

Desde el siglo XIX, nuestro país adoptó con claridad el Estado laico en esta versión y lo hizo ante una Iglesia sumamente poderosa y hegemónica. Después de tres siglos de fusión entre el poder eclesiástico y el terrenal, el Estado mexicano declaró su *autonomía* y ello implicó, como era natural, un enfrentamiento

con la Iglesia. Con la creación del Registro Civil, el reconocimiento del matrimonio civil, la institución de los panteones públicos, la abolición de las órdenes monásticas, entre otras medidas concretas, México fue un Estado pionero y ejemplar en defender la laicidad. Francisco Zarco, el periodista liberal más importante del periodo, subrayó en su editorial del 13 de abril de 1856 en el periódico *Siglo XIX* la dimensión igualitaria del proyecto recogido en la llamada *Ley Juárez*, que terminó con los fueros militares y religiosos: “Queda desde ahora fijada una de las bases de la futura constitución, ¡no más privilegios!, ¡igualdad para todos los ciudadanos!, ¡isoberanía perfecta del poder temporal!, ¡justicia para todos!”<sup>15</sup>

Como se vislumbra de esta exultación liberal, para los mexicanos ilustrados del siglo XIX, la consolidación del Estado laico era una condición para consolidar al Estado mismo, y sobre todo para encaminarlo por la ruta de la modernidad. Por eso en México, a diferencia de lo que sucedería en Italia, no era suficiente con afirmar la idea acuñada por Cavour: “*Libera Chiesa in libero Stato*”.<sup>16</sup> En nuestro país lo indispensable era, sobre todo, lo contrario: lograr la liberación del Estado ante la Iglesia y su sometimiento al poder civil. Esto queda claro si recordamos, con Roberto Blancarte, que “en el periodo novohispano, la Iglesia formaba parte del Estado [y que] la unión entre la religión y la patria fue dada por sentada también por los primeros independentistas. [...] La *Constitución* de 1824, primera del país, estableció que ‘la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra’”.<sup>17</sup>

Por lo mismo, la batalla por la autonomía del poder político ante el religioso se convirtió en una cuestión de supervivencia estatal que quedaría sancionada en los documentos legales de la Reforma y en la *Constitución* de 1917. Para decirlo con claridad: el Estado mexicano o era laico o simplemente no lograría ser. De hecho, la autonomía estatal ante el poder religioso, defendida a capa y espada en muchos momentos de la historia contemporánea, se convirtió, de paso, en el punto de partida para la lenta pero constante construcción del Estado liberal y, posteriormente, democrático de derecho, un Estado en el cual la pluralidad convive y la razón emancipada se expresa.

Para garantizar que así sea, entre otras disposiciones, el artículo 130 de nuestra *Constitución* (reformado en 1992) establece lo siguiente:

Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos del culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.

Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político [...]

Los actos del Estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de las autoridades administrativas en los términos que establezcan las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.<sup>18</sup>

De esta forma ha quedado constitucionalmente establecido el carácter laico del Estado mexicano, y con ello la obligación del gobierno de garantizar que las religiones y sus Iglesias se abstengan de influir en los asuntos civiles y contengan sus eventuales aspiraciones políticas.

#### IV

El Estado tolerante es otra versión en la cual se expresa el proyecto de la laicidad. Se trata de una versión que, aunque comparte las premisas principales del pensamiento laico –la separación de las fuentes de producción del derecho, la diferenciación entre la jurisdicción religiosa y la civil, etc.–, también ofrece algunas diferencias relevantes. Uno de los teóricos pioneros de este modelo, John Locke, en su *Ensayo sobre el gobierno civil* y en *Carta sobre la tolerancia* (1667 y 1689, respectivamente), nos ofrece algunas tesis que confirman los puntos de contacto: es conveniente “distinguir el interés de la sociedad civil y de la religión y [deben] establecerse las fronteras que separan a la Iglesia y al Estado”.<sup>19</sup> Los argumentos que esgrimía para promover tal escisión eran variados, pero la finalidad era una sola: “Si esta separación no se lleva a cabo, es imposible resolver los conflictos entre las personas que desean, o que fingien desear, la salvación del alma y la del Estado”.<sup>20</sup> La finalidad estatal era salvaguardar los bienes civiles, por lo que la religión no tenía que inmiscuirse en este terreno: las orga-

nizaciones religiosas no debían “recurrir a la fuerza porque esta es una potestad exclusiva del magistrado civil”.<sup>21</sup> Sin embargo, Locke no tenía en mente un contexto dominado por una sola Iglesia, sino las particularidades de un ambiente y un momento históricos en los cuales el cristianismo se había fragmentado, generando numerosas Iglesias enfrentadas entre sí. Este dato es importante para entender el desarrollo de esta versión de Estado laico/tolerante.

En tal ambiente de pluralidad enfrentada resurgió la idea de que así como ninguna religión debía ser instrumento del Estado ni propietaria del mismo, todas las religiones (y sus Iglesias) debían tener el mismo reconocimiento y tolerarse recíprocamente. De esta forma, retomando a Bobbio, “el espíritu laico [produjo] una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de cuyo seno surgió la tolerancia de ideas en general y por último de las opiniones políticas”.<sup>22</sup> El Estado, a la vez que sería tolerante con los diferentes cultos, debía garantizar la tolerancia recíproca entre las Iglesias. Desde esta premisa tomó cuerpo la idea de que debía ser neutral ante los diferentes credos y sus manifestaciones. En los hechos, la llamada “neutralidad estatal” también funcionaba como una garantía de cierta igualdad jurídica: el límite común a todas las prácticas religiosas eran las leyes civiles. El artículo 10 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, es ejemplar en este punto: “Nadie debe ser importunado por sus opiniones, incluso las religiosas, en tanto su manifestación no sea un problema para el orden público establecido por la ley”.<sup>23</sup>

La laicidad y la tolerancia religiosa no deben confundirse, pero en la teoría y en la práctica son conceptos estrechamente relacionados. De hecho, como explica Bovero, la tolerancia es el principio práctico de la laicidad estatal. Por eso resulta atinado llamar “Estado tolerante” a esta versión del Estado laico. En ambientes sociales en los que la religión tiene mucha presencia e importancia, pero existe una pluralidad de religiones e Iglesias que se disputan el monopolio de la verdad y, en consecuencia, al menos en potencia, el dominio de la sociedad, la tolerancia es un instrumento prioritario. De hecho, se convierte en la clave fundamental de la convivencia pacífica, funcionando en dos direcciones: una vertical, que va desde el Estado hacia los gobernados, y una horizontal, que tiene lugar en las relaciones que se dan de ciudadano a ciudadano y de religión a religión y que, idealmente, debe ser recíproca.<sup>24</sup> A contraluz, si observamos con



atención, es posible vislumbrar el perfil netamente liberal de esta versión de la laicidad: la libertad de conciencia debe estar garantizada, y el límite a las creencias individuales son las creencias de los demás. De hecho, al Estado tolerante le corresponde, sobre todo, velar por las libertades individuales (en este caso, las libertades religiosa y de conciencia) en un doble sentido: respetando los límites que esas libertades oponen a sus poderes y garantizando que los individuos observen los límites que les impone el derecho a la diferencia.

En esta versión se espera que el Estado, una vez que ha logrado que ninguna Iglesia se imponga sobre las demás ni imponga sus normas a la comunidad política, se limite a replegar sus potestades absteniéndose de intervenir en los asuntos religiosos. Desde tal perspectiva, esta versión coloca al Estado en una posición distinta a la que le corresponde en la versión solamente laica. El Estado tolerante, en aquellos casos en los cuales se ve obligado a inmiscuirse en temas religiosos, debe limitarse a garantizar la libertad de todos los creyentes. En otras palabras, como ya se advirtió, el Estado debe ser neutral y no imponer su fuerza para replegar a las religiones. Su tarea es la de tolerar a todos los credos (y a sus Iglesias) y la de velar para que éstos sean recíprocamente tolerantes unos con otros. En este sentido, la laicidad estatal, como ha sostenido Bobbio, se presenta como un método y no como un contenido que, al no encarnar una cultura específica, constituye la condición que hace posibles todas las culturas.<sup>25</sup> Lo que se busca es un Estado que “ni promueva ni obstaculice oficialmente a ningún [credo religioso], garantizando así cabalmente la libertad de conciencia y su consecuencia, la libertad de los individuos para asumir o no determinadas creencias y prácticas religiosas”.<sup>26</sup>

Creo que Estados Unidos de América encarna ejemplarmente la versión de laicidad representada por el Estado tolerante. Al menos en el papel, dicha nación está fundada en una neta separación entre el Estado y las Iglesias y en una neutralidad expresa del poder ante las creencias religiosas. De hecho, la primera enmienda de la *Constitución* estadounidense (que según la interpretación de la Suprema Corte, en combinación con la enmienda 14, vale para los poderes legislativos de todos los estados que integran la Unión y no sólo para el nivel federal)<sup>27</sup> establece que “el Congreso no podrá promulgar ninguna ley que permita establecer una religión o prohíba su libre ejercicio”. Gracias a esta regla general, en Estados Unidos ha podido desarrollarse una sociedad plural y diversa en la

cual las religiones tienen una presencia relevante. Basta con recordar las constantes referencias a dios en los diferentes ámbitos de la vida de ese país (incluso en la esfera de la política): *In god we trust*, *God bless America*, *May god be with us*, *I swear on the Holy Bible*, etc. La convivencia social en territorio estadounidense está cimentada sobre el reconocimiento de la pluralidad religiosa y sobre la base de un acuerdo basado en la tolerancia.

## V

La principal diferencia entre ambas versiones es la siguiente: en la primera, el Estado laico se propone, ante todo, replegar a las religiones al ámbito privado de las personas para liberar –por decirlo de alguna manera– la plaza pública de su imperio, y para ello impone su dominio a las religiones y a las Iglesias; en la segunda, el Estado laico, en su versión de Estado tolerante, permite –y en ocasiones incluso promueve– que las religiones graviten e influyan en la vida social. Para la primera versión, de matriz netamente ilustrada, lo importante es la promoción de un conjunto de valores no religiosos –precisamente laicos– que deben reemplazar a los dogmas religiosos y que sirven para sustraerle a las religiones el pretendido monopolio de la moralidad. Por su parte, la versión del Estado tolerante reconoce la importancia de esos valores, pero los coloca en el mismo plano que los valores promovidos por las religiones. De esta forma, para una versión del Estado laico la razón crítica e ilustrada es la única fuente de una moralidad congruente con el reconocimiento de la igual dignidad individual, mientras que, para la versión del Estado tolerante, la oposición entre razón y dogma no anula completamente el valor social de este último.

Existe otra diferencia importante entre las dos versiones de la laicidad estatal que hemos delineado: en su primera versión, el Estado laico abraza sin reservas la tesis de que *todas* las personas son igualmente capaces de ejercer una plena autonomía moral e intelectual; en la versión de Estado tolerante, en cambio, se reconoce una mayor capacidad moral al creyente que al ateo. La prueba de esta demostración se encuentra en la obra de algunos de los principales teóricos de la segunda versión, el Estado tolerante, y en las reglas y costumbres de algunas sociedades organizadas según ese modelo. Sin ir más lejos y sin perder de vista

que algunas ideas deben leerse en un contexto histórico determinado aunque pretenden tener un valor atemporal, el propio Locke excluía a los incrédulos del circuito de lo tolerable. Por su parte, Voltaire, en una de sus cartas filosóficas, describía la situación del estado de Pennsylvania en materia de libertad religiosa con la siguiente idea: en esta entidad la primera ley “consiste en no perseguir a nadie a causa de su religión y de considerar hermanos a todos los que creen en Dios”.<sup>28</sup> La pregunta cae por su propio peso: ¿cómo consideraban los habitantes de Pennsylvania a los no creyentes?<sup>29</sup>

## VI

El ámbito en el cual es más clara la distinción entre ambas versiones institucionales de la laicidad es en la educación de los menores. En la versión estricta del Estado laico, la educación (que idealmente debería ser pública, igual y gratuita) debe inspirarse exclusivamente en las enseñanzas que ofrece la razón crítica, antidogmática y científica. Sólo así es posible contribuir a la formación de personas capaces de ejercer a plenitud su autonomía moral y de entender el valor de la libertad de conciencia. El Estado tolerante, en cambio, puede llegar a conceder ciertos espacios en el ámbito educativo a las Iglesias porque sostiene que las religiones tienen un valor social que debe preservarse. El artículo 3 de nuestra *Constitución*, también desde esta perspectiva, confirma que México es un Estado laico: “Garantizada por el artículo 24, la libertad de creencias [la educación que imparta el Estado] será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”.<sup>30</sup>

Así las cosas, nuestro país, al menos teóricamente, edifica su proyecto educativo sobre las bases ilustradas de la razón crítica, del combate al fanatismo y al prejuicio y de la apuesta por el desarrollo emancipador de la autonomía moral de los menores. Una apuesta, conviene advertirlo, que nunca ha sido alcanzada del todo y respecto a la cual el Estado –por razones jurídicas y políticas– no debe claudicar.

## LAICOS Y LAICISTAS

### I

Al término de la segunda Guerra Mundial y después de haber enfrentado ferozmente cualquier referencia al pensamiento laico, la Iglesia católica se vio obligada a bajar la guardia y a reconocer que el mundo –al menos lo que llamamos Occidente– se había secularizado y que la laicidad había ganado terreno en muchos frentes de la vida colectiva. Ese reconocimiento, que en cierta medida ya habían realizado otras Iglesias –sobre todo protestantes– y algunas versiones moderadas de determinadas religiones no institucionalizadas –incluso algunas franjas del Islam–, fue particularmente difícil para la Iglesia de Roma porque implicaba una renuncia –al menos temporal– a muchos de los postulados que durante siglos habían defendido sus jerarquías. Es menester no perder de vista que, históricamente, la laicidad como idea y como proyecto se fue desarrollando principalmente en sociedades y territorios otrora dominados por el catolicismo.<sup>31</sup> Creo que esto ayuda a explicar que haya sido la propia Iglesia católica la inventora de la distinción entre los laicos y los *laicistas*.

Según el *Dizionario delle idee politiche*, de Berti y Campanini, la distinción entre laico y laicista fue promovida por el papa Pío XII después de la segunda Guerra Mundial. Al introducir la distinción, la Iglesia podía rechazar todas las posturas anticlericales y antirreligiosas –que serían englobadas en el concepto de “laicismo”– y, a la vez, aceptar las posiciones más moderadas, promotoras de la separación entre el Estado y las diferentes Iglesias y del Estado tolerante protector de la libertad religiosa –que quedarían contenidas en la noción de “laicidad”–. De esta manera, la jerarquía católica identificó en el laicismo al enemigo

que debía combatirse y encontró un reacomodo en la idea de laicidad, que resultaba menos amenazante.<sup>32</sup> Papas y cardenales se convirtieron en promotores de la *sana laicidad* –supuestamente inspirada en el bíblico mandato que exige dar a dios lo que corresponde y al César lo que es suyo–, pero no escondieron su animadversión contra las posiciones laicistas que rechazan tajantemente la intervención de las Iglesias en la vida social (sobre todo en los campos educativo y científico). Una parte de la historia del siglo xx se escribió colocando ideologías, regímenes y Estados en las coordenadas de esta ecuación binaria.<sup>33</sup>

Que el origen de la distinción provenga de la Iglesia católica no es irrelevante y sirve para explicar la desconfianza que para muchos despierta su uso. Según ciertos intelectuales, la distinción entre la laicidad y el laicismo no es otra cosa que una trampa de los hombres de la fe para confundir (y dividir) al pensamiento laico.<sup>34</sup> No es difícil adivinar que quienes sostienen esta tesis suelen ser los acusados de laicistas. Son –o mejor dicho, y en aras de la honestidad intelectual, somos– aquellas personas que identifican el elemento medular del pensamiento laico en la oposición de la razón ante cualquier tipo de dogmas, y por lo tanto, como veremos más adelante, son quienes están dispuestos a conceder menos a las religiones y a sus Iglesias. Desde esta concepción, el auténtico laico es quien, inspirado en la razón crítica, denuncia la superstición que se esconde detrás de cualquier supuesta verdad revelada o dogma. Así pues, los llamados “laicistas” son los principales promotores de la primera versión del Estado laico y conservan muchas reservas ante la versión (generalmente ambigua) del Estado tolerante. De hecho, la Iglesia católica acusa al Estado laico en su primera versión de promover supuestos desvalores como el relativismo, el nihilismo, la anarquía moral, el libertinaje, el materialismo, etc.; pero celebra aquellas versiones del Estado tolerante para las cuales el fenómeno religioso tiene un valor social.<sup>35</sup> Existen buenas razones para afirmar que la distinción entre laicos y laicistas es engañosa. Lo que la Iglesia romana llama laicismo no es otra cosa que el proyecto anticlerical –entendido como la batalla por replegar la influencia de la Iglesia católica de los diferentes ámbitos no religiosos de la vida social– que, para lograr la autonomía del poder estatal ante el poder religioso, surgió en los ambientes ilustrados desde los albores de la modernidad.<sup>36</sup> Por eso, alevosamente, la Iglesia católica se ha empeñado en descalificar sus postulados y su proyección institucional: a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, por ejemplo, la Iglesia intentó

identificar al Estado laico, defendido por los laicistas, con los regímenes totalitarios –concretamente con el comunismo real– que, según denunciaba la propia Iglesia, promovían el ateísmo de Estado.<sup>37</sup> Pero debemos desenmascarar la confusión: el laicismo no puede asimilarse a los proyectos de Estado totalitario.

Basta con recordar que la autonomía y la libertad de pensamiento, así como la defensa de la razón crítica, son rasgos esenciales de la laicidad: sólo una versión desnaturalizada –y por lo tanto falseada– de ésta podría derivar en un régimen totalitario. Además, no perdamos de vista que el piso mínimo de la laicidad, común a todas sus acepciones institucionalizadas, es el rechazo de cualquier tipo de Estado confesional –aquel que privilegia una opción religiosa y hace suyos sus principios y dogmas–<sup>38</sup> y ello excluye cualquier versión del totalitarismo que convierte al nacionalismo, a la historia, a la raza, a la ideología, etc., en una religión tan dogmática como las religiones tradicionales.<sup>39</sup> De hecho, en estricto sentido, cualquier Estado laico rechaza el absolutismo moral o ideológico en cualquiera de sus versiones. En cambio, el proyecto de Estado supuestamente laico y tolerante que promueve la Iglesia es una forma disfrazada de Estado confesional. Como sostiene Pierluigi Chiassoni, “la religión dominante puede lograr imponer su propia moral a la sociedad en su conjunto y está plenamente legitimada a hacerlo”.<sup>40</sup>

## II

También es cierto que dentro del universo de quienes defienden la laicidad como idea y como proyecto institucional existen posturas más o menos moderadas y por tanto más o menos extremas. En ese sentido, por razones distintas de las que mueven a la Iglesia, incluso Norberto Bobbio defendía la pertinencia de la distinción:

Creo que se debe mantener la distinción entre los términos “laicismo” y “laicidad”. El primero se utiliza comúnmente con una connotación negativa, por no decir que con desprecio, para referirse [...] a una actitud de intransigencia y de intolerancia hacia la fe y las instituciones religiosas. Pero esto es precisamente lo contrario del espíritu laico, o, si se quiere, de la “laicidad” correctamente entendida, que tiene como característica fundamental a la tolerancia.<sup>41</sup>

Pero aun si aceptamos la diferenciación, ello no debe llevarnos a desnaturalizar la idea de la laicidad ni a renunciar al sentido del proyecto del Estado laico. El defensor de la laicidad –sin importar que por sus posturas acerca de temas concretos se le pueda clasificar como laicista o como laico–, para ser tal, debe privilegiar la razón como instrumento para descubrir las verdades (siempre relativas y provisorias), porque rechaza la existencia de cualquier verdad revelada que supuestamente podría conocerse de forma absoluta; debe reconocer el valor de la autonomía moral de las personas y rechazar necesariamente las pretensiones e intentos de una fe-religión-Iglesia, cualquiera que ésta sea, de imponer sus dogmas a la comunidad política. Sin esa declaración a favor de la razón crítica y de la separación clara y definitiva entre el poder político y el poder religioso nadie puede decirse una persona laica. Por supuesto, esto no implica que el laico tenga que ser necesariamente antirreligioso o ateo. En este sentido es útil apoyarse en las reflexiones bobbianas. Por política laica, sostiene Bobbio:

No entendemos [...] una política antirreligiosa o irreligiosa o de plano atea. No tenemos intención de hacer de nuestro laicismo, que debe nutrirse de un espíritu crítico, de clarividencia realista, de positivismo constructivo, el receptáculo de todos los hastíos religiosos que se van acumulando en un país como Italia contra la religión dominante; no queremos llenar por otro camino nuestro laicismo de un contenido teológico.<sup>42</sup>

Lo que sucede es que así como la laicidad no se agota en el simple respeto a la libertad de conciencia, tampoco debe transformarse en una religión *antirreligiosa*. Alguien que se limita a tolerar a quienes piensan o creen en algo distinto no es necesariamente una persona laica, así como tampoco quien milita dogmáticamente contra los credos religiosos. El primero puede ser un religioso que aspira a la hegemonía de su fe; el segundo puede convertirse en un intolerante. La persona laica, valga la reiteración, es aquella que abraza, defiende y promueve valores positivos que van más allá de la mera tolerancia y que no encajan con ningún tipo de dogmatismo: la igual dignidad de las personas para vivir y ejercer su autonomía moral, recurriendo a la razón y enfrentando críticamente los prejuicios. La defensa de estas cuestiones es lo que tienen en común pensadores laicos –aunque guarden diferentes posiciones frente a las religiones y las Iglesias– tales como Locke o Voltaire en el pensamiento moderno, I. Manuel Altamirano o

Benito Juárez en el México decimonónico, Norberto Bobbio o Bertrand Russell en el pensamiento político del siglo xx, Ronald Dworkin o Luigi Ferrajoli en la teoría jurídica contemporánea, José Saramago o Fernando Savater en el mundo de la cultura de nuestros días, Jorge Carpizo, José Woldenberg, Marta Lamas o Patricia Mercado en el medio intelectual y político mexicano actual, por citar sólo algunos nombres de diferentes tiempos y lugares.

El enfoque a contraluz resulta pertinente: todo aquel individuo que clasifica a las personas a partir de su estatus religioso o de su posición ante las creencias; que abdica a su propia autonomía moral o que niega dicha autonomía a los demás; que renuncia a la libertad de conciencia; que abandona el uso crítico de la razón; que sostiene la existencia de verdades trascendentes; que aspira a que esas supuestas verdades colonicen el mundo, etc., se coloca fuera de los confines del pensamiento laico. Lo mismo vale para quienes fomentan que una Iglesia se apodere del Estado, que este último haga un uso político de la religión, que privilegie a una Iglesia o discrimine a otras, que difunda una religión civil o que imponga el ateísmo estatal.

La laicidad, por lo tanto, no es antirreligiosa, pero al ser antidogmática resulta la bandera de la razón emancipada. Por lo mismo, es la negación de cualquier proyecto religioso o ideológico que pretenda, por las buenas o por las malas, imponer sus verdades trascendentes a la comunidad política. Para un laico auténtico esa negación es la frontera de lo tolerable. Desde esta perspectiva, de nuevo, el proyecto institucional de la laicidad –para garantizar la libertad de conciencia, pero también la autonomía moral de las personas– debe combinar el núcleo duro del Estado laico con la vocación incluyente del Estado tolerante. Este último, por sí solo, no es suficiente para contener las pulsiones hegemónicas y expansivas de las religiones dominantes.



## LAICIDAD Y DEMOCRACIA

### I

Un Estado puede ser laico y no ser democrático, pero todo Estado democrático tiene que ser laico. Para decirlo con otras palabras y sin ambages: una autocracia –una dictadura, una monarquía liberal, un sistema de partido hegemónico– puede ser laica como lo fue el régimen mexicano durante gran parte del siglo XX, pero ninguna democracia puede prescindir de la laicidad. ¿Por qué es posible establecer esta conexión tan categórica?

Para explicar esta vinculación pueden resultar útiles las tesis sobre la relación entre la democracia y la filosofía, y entre la primera y la religión, que Hans Kelsen expone en su ensayo *Los fundamentos de la democracia*. En el núcleo de la disertación kelseniana encontramos la vinculación indisociable que existe entre la democracia como forma de gobierno y el relativismo religioso, y, sobre todo, entre este último y la tolerancia como valor que permite la convivencia pacífica. Tal vínculo, íntimo y fundamental, señala Kelsen, se debe a que “el antagonismo entre absolutismo y relativismo filosófico [...] es análogo al antagonismo entre autocracia y democracia, que respectivamente representan el absolutismo y el relativismo políticos”.<sup>43</sup> Cuando se imponen las verdades trascendentes, sean filosóficas o específicamente religiosas, no queda espacio para la pluralidad, y sin ésta la democracia es imposible. Basta con recordar que la democracia contemporánea se edifica sobre los cimientos de las libertades fundamentales –personal, de pensamiento, de asociación, de reunión, etc.– que permiten la expresión de las diferencias. Además, es la única forma de gobierno en la que la legitimidad de las normas colectivas proviene de abajo, de los ciudadanos. Es

decir, se opone a cualquier proyecto que intente imponer una verdad (revelada o inventada) desde arriba, autocráticamente.

Debido a ello, por ejemplo, la cruzada que ha emprendido el papa Benedicto XVI contra lo que él llama la “dictadura del relativismo”<sup>44</sup> es, además de peligrosa, contradictoria e imprecisa: dictatorial es el absolutismo, no el relativismo. Sólo las dictaduras abrazan una única verdad, una única fe, una única revelación. Condenar el relativismo es, en cierto sentido, condenar la democracia; es abonar en el terreno de las concepciones dictatoriales.<sup>45</sup> Lo mismo vale, obviamente, para las interpretaciones fundamentalistas de cualquier credo: en mayor o menor medida ciertas versiones de la “segunda evangelización” católica emprendida por Juan Pablo II que, por ejemplo, han echado raíces en la Polonia de los hermanos Kaczynski; la agenda de ciertos movimientos pentecostales y neopentecostales en Estados Unidos que dieron origen al concepto de “fundamentalismo”; la reislamización de muchos Estados musulmanes después de la revolución iraní de 1979; el proyecto político, dentro y fuera de Israel, de los grupos y movimientos (ultra)ortodoxos judíos, entre otros, son fenómenos que persiguen fines declaradamente antimodernos y, por lo mismo, entran en franca contradicción con los fundamentos de la democracia constitucional.<sup>46</sup> Y ello, no está de más reiterarlo, porque este modelo de organización política sólo existe sobre los cimientos de las libertades, el derecho a la diferencia, la tolerancia y el valor de la pluralidad. En pocas palabras: la democracia constitucional sólo florece sobre la base de un Estado laico y tolerante.

## II

La hermandad entre el relativismo y la democracia no implica que ésta rechace los valores. Todo lo contrario: el *valor* de la democracia reside precisamente en que tal forma de gobierno es el receptáculo en el cual caben valores, ideas, creencias y convicciones de signos diversos. Se trata de un sistema de gobierno fundado en la laicidad. El valor de la democracia es un valor civil, no un valor moral o religioso. De hecho, la edificación de las instituciones democráticas exige que ciertos principios civiles (como la laicidad y la tolerancia) sean incondicionalmente respetados, pero se trata de los principios que hacen posible

la convivencia de valores y objetivos morales y religiosos plurales, y, desde este punto de vista, relativos. El relativismo de la democracia es, entonces, el relativismo de las instituciones, del conjunto de reglas para la convivencia civil y no necesariamente el relativismo de las convicciones individuales. De hecho, las instituciones democráticas sientan las bases para que los ciudadanos abrazen sus convicciones personales libremente: por eso es el terreno propicio para cultivar la autonomía moral. Esas convicciones pueden ser, si así lo deciden libremente las personas, de carácter religioso, pero para ser compatibles con el arreglo democrático no deben ser totalitarias.

En efecto, la democracia es una forma de gobierno que únicamente rinde frutos en ciertas condiciones sociales. Desde esta perspectiva, el proyecto de la laicidad adquiere una dimensión política, pero también social. La ciudadanía democrática –los hombres y mujeres que integran la comunidad política– se funda en la convicción generalizada de que las personas tienen un derecho igual a ser diferentes y, por lo tanto, en el valor de la tolerancia ante las ideas, creencias, expresiones, etc., distintas a las propias. Así las cosas, si bien es cierto que el pensamiento laico tiene una proyección institucional concreta, también lo es que la laicidad debe ser un valor socialmente vivo y activo. Sólo de esta forma, más allá de lo que digan las normas y declaren los políticos, logra ser un pilar del Estado democrático.

## LAICIDAD E IGUALDAD

### I

Para desvelar las vinculaciones que existen entre la laicidad y el principio de igualdad –algunas de las cuales ya han sido delineadas en las páginas precedentes– es conveniente contar con una noción simple de este último concepto. Según Luigi Ferrajoli:

Igualdad es un término normativo: quiere decir que los “diferentes” deben ser respetados y tratados como iguales; y que, siendo ésta una norma, no basta enunciarla sino que es necesario observarla y sancionarla. “Diferencia(s)” es un término descriptivo: quiere decir que de hecho, entre las personas, hay diferencias, que la identidad de cada persona está dada, precisamente, por sus diferencias, y que son, pues, sus diferencias las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad.<sup>47</sup>

En efecto, la realidad nos indica que los seres humanos somos diferentes por muchas razones. Pero precisamente por eso, si queremos convivir en paz *debemos* tratarnos como iguales. Desde esta óptica, el derecho a la legítima diferencia se fundamenta precisamente en el principio de igualdad. Observando el problema desde el cristal de la laicidad, en una sociedad democrática, al responder a las dos preguntas canónicas en materia de igualdad –igualdad *entre quiénes* e igualdad *en qué cosa*– decimos que *todos* tenemos el mismo *derecho* a ser –a pensar, a actuar, a creer, etc.– *diferentes*. Somos titulares de ese derecho porque somos *igualmente* dignos por ser personas. La autonomía moral y la libertad de conciencia, por tanto, adquieren sentido sobre esa base igualitaria.

Este reconocimiento nos invita a buscar “los valores primarios que son necesarios satisfacer para el logro de una vida humana autónoma y digna”<sup>48</sup> para todas las personas. Es decir, supone buscar algunos principios laicos pero universales que, dado su valor para la vida individual y colectiva, queden a salvo de las transacciones, negociaciones, mermas, violaciones, etc. La concepción del individuo que está detrás de esta construcción moderna se conoce como “individualismo ético” y, al igual que la idea de la laicidad, tiene raíces en el pensamiento ilustrado. Su núcleo teórico es fácil de verbalizar pero difícil de poner en práctica: cada individuo –cada hombre y cada mujer– vale por lo que es y no por lo que cree o por su pertenencia a un grupo –a una comunidad, a una Iglesia, etc.– determinado. Los principios universales que sustentan este postulado y que no tienen un carácter *trascendente* pero sí un valor objetivo son *a*) la autonomía (el respeto a las personas y a la posibilidad de que proyecten y ejecuten su propio plan de vida); *b*) la beneficencia (que exige prevenir o eliminar el daño y promover el bien); *c*) la no maleficiencia (que obliga a no causar daño a otro), y *d*) la igualdad (que supone tratar a las personas de la misma manera a menos que entre ellas se dé una diferencia relevante). Como sostiene Rodolfo Vázquez, se trata de principios que “no se construyen arbitrariamente, ni se proponen dogmáticamente, sino que se levantan sobre la aceptación de un dato cierto: el reconocimiento y la exigencia de satisfacción de las necesidades básicas”.<sup>49</sup>

Así las cosas, la relación profunda entre la laicidad y el principio de igualdad se zanja en un terreno que antecede a las creencias o pertenencias individuales: todas las personas valen por lo que son y, por lo mismo, debe protegerse su autonomía moral y su libertad para pensar lo que quieran y expresar lo que piensan (esto, obviamente, siempre que respeten los derechos de los demás). Los principios morales que acabamos de enunciar ofrecen el piso mínimo necesario para articular las diferencias que emanan del ejercicio de dicha autonomía: tratar igual a los diferentes, procurando su bien y evitándoles el mal, es un imperativo moral de matriz ilustrada.

## II

Es verdad que a lo largo de la historia han existido –y siguen existiendo– defensores de la laicidad (del Estado laico) que no respetan ni promueven el principio de igualdad.<sup>50</sup> Por ello, como ya lo advertimos, es posible defender la laicidad del Estado sin fomentar su democratización. Sin embargo, me parece que esa forma de entender la laicidad arrastra un defecto teórico: una verdadera defensa de la libertad de conciencia supone reconocer que esa libertad vale para todos y esto implica aceptar que *todas las personas* tienen *igual* capacidad para pensar por su cuenta. De hecho, si no me equivoco, el auténtico defensor de la laicidad debe reconocer que todos somos iguales por lo menos en una cosa: en la capacidad para ejercer nuestra libertad de conciencia. De ahí que en principio y dentro de ciertos límites impuestos por los derechos de terceros, todo defensor de la laicidad coincida en que nadie debe ser censurado, castigado, etc., por lo que piensa, cree o expresa. Desde esta perspectiva, la laicidad y el principio de igualdad vuelven a encontrarse.

No obstante, en la actualidad, en pleno siglo XXI, millones de seres humanos reciben un trato desigual por sus creencias, convicciones o ideas. En efecto, más allá de lo que dicta la teoría, muchas mujeres y hombres son discriminados por profesar una religión determinada o por no profesar ninguna. Y esto sucede un poco en todos los ámbitos de la vida: en comunidades indígenas de las cuales se expulsa a los fieles de las religiones minoritarias; en escuelas que no aceptan como alumnos a los niños y niñas que no pertenecen a una Iglesia determinada; en oficinas públicas donde los cargos son exclusivos para los fieles de una religión o para los seguidores de una Iglesia, etc. La discriminación por motivos religiosos es, en los hechos, moneda corriente en el mundo contemporáneo. Incluso en las comunidades más pequeñas –como pueden ser las familias– se aplica un trato diferenciado a miembros que deciden ejercer su autonomía moral y su libertad de conciencia: “no invites a Fulanita porque es divorciada”, “no te llesves con Sutano y Mengana porque viven en unión libre”, “no le hables a Perenganito porque no va a misa”, “no te juntes con Perengana porque usa falda”, “no visites a Fulana porque no se cubre la cabeza”, “no contrates a Mengano porque trabaja el sábado”, y así sucesivamente. Pues bien, a la luz de lo que he sostenido hasta ahora, toda discriminación por motivos religiosos rompe

frontalmente con el principio de la laicidad. A estas alturas del ensayo, la razón debe ser fácil de adivinar: si nadie posee la Verdad, nadie debe recibir un trato diferenciado por su religión, sus opiniones o sus preferencias.

El principio de no discriminación nos dice, simple y llanamente, que una persona o un grupo de personas no deben ser objeto de diferenciaciones en virtud de un cierto rasgo o característica que les sea propio. Entre esos rasgos o características se encuentran precisamente su religión o sus opiniones sobre este tema (o sobre cualquier otro). Por lo tanto, ninguna distinción, exclusión o ventaja basada en las convicciones religiosas o éticas de las personas que rompa con la igualdad de trato o de oportunidades se encuentra justificada.<sup>51</sup> El artículo 1 de nuestra *Constitución*, en sintonía con los documentos internacionales en la materia, es claro al respecto: “Queda prohibida toda discriminación motivada por [...] la religión, las opiniones [...] o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”.<sup>52</sup>

### III

El imperativo anterior vale para todos: para el Estado, para los individuos y para las Iglesias. Sobre todo estas últimas deben respetar con escrúpulo la regla. Y deben hacerlo en dos sentidos: reconociendo igual dignidad a las personas que profesan creencias distintas o que no profesan ninguna, y, en consecuencia, absteniéndose de querer imponer sus dogmas y reglas a la comunidad política. De ello no sólo depende una manifestación relevante del principio de igualdad sino también, en una paradoja aparente, la autonomía de las propias Iglesias ante el Estado. Si éstas no respetan la separación de esferas y no contienen sus pulsiones hegemónicas no podrán exigir que el Estado respete su vida interior. Pensemos en un tema en el cual algunas Iglesias han sido particularmente beligerantes: los matrimonios o uniones entre personas de un mismo sexo. Cuando estas uniones han sido legalmente reconocidas, ciertas Iglesias –en particular la católica y algunas Iglesias protestantes– han intentado boicotear la decisión adoptada por el legislador democrático.<sup>53</sup> Para ponderar la dimensión de esta intromisión inaceptable en los asuntos públicos propongo imaginar cuál sería

la reacción de la jerarquía eclesiástica si en aras del principio de no discriminación por razones de sexo también consagrado en las constituciones democráticas y en los tratados internacionales el Estado exigiera a una Iglesia reconocer el derecho de las mujeres a ejercer el sacerdocio.<sup>54</sup> Seguramente la Iglesia en cuestión, no sin razón, pondría el grito en el cielo y alegraría que el Estado ha sobrepasado sus funciones. Pues bien, si las Iglesias quieren que sus reglas sean respetadas deben hacer lo propio. Sólo así las personas podremos ejercer libremente nuestra autonomía y nuestras libertades.

De hecho, en un Estado laico y democrático lo ideal es que las normas jurídicas sean normas permisivas –no obligatorias, no prohibiciones– con la finalidad de que las personas puedan optar por el plan de vida que mejor se ajuste a sus propias convicciones morales. En un contexto de libertades cada uno de nosotros es el único responsable de sus decisiones y de sus acciones. Y esto es así porque tenemos el derecho –en igualdad de condiciones– de expresar y manifestar nuestras creencias y convicciones en un marco de respeto y pluralidad. Por lo mismo, ante los temas controvertidos y difíciles, la laicidad es sumamente importante: es la garantía de que podremos expresar nuestras diferencias para alcanzar acuerdos provisionales que nos permitan convivir sin que nadie imponga su *verdad* a los demás. Y no lo perdamos de vista, se trata de un derecho individual, personalísimo, no de una potestad de las corporaciones o de los grupos de interés, de ahí que en la deliberación democrática todas las voces tienen el derecho de participar, pero deben hacerlo a título personal y en igualdad de condiciones.

#### IV

Concluyo señalando con una convicción personal que es en el ámbito educativo en el que más debe notarse la vinculación entre la laicidad y el principio de igualdad. En un Estado democrático, todos los niños y las niñas, sin excepciones, deben recibir las mismas herramientas intelectuales para vivir una vida digna y moralmente autónoma. La única manera de hacerlo sin menoscabo de las creencias que aprendan en sus casas es ofreciéndoles un espacio escolar laico y plural. En la escuela, las niñas y los niños deben aprender a convivir y a entablar



una comunicación abierta con compañeras y compañeros que piensan diferente, y deben hacerlo compartiendo un aprendizaje ilustrado y genuino basado en el uso de la razón crítica.<sup>55</sup> Es ahí donde se refuerzan las convicciones que hacen de la no discriminación una regla de convivencia fundada en el reconocimiento recíproco y profundo del otro como un ser igualmente digno. Por ello, como advierte Francisco José Laporta, la enseñanza religiosa en las escuelas puede ser algo pernicioso: “Las creencias religiosas siembran en las conciencias los sentimientos infundados de diferenciación, a veces hasta fanáticos y brutales, y resquebrajan con ello la idea de igualdad y percepción de la humanidad como una unidad común a la que todos pertenecemos”.<sup>56</sup> O para decirlo con Kymlicka, en términos menos definitivos pero igual de contundentes:

Los colegios públicos no enseñan civilidad diciendo únicamente a los estudiantes que sean buenos, sino insistiendo también en que los estudiantes se sienten junto a otros estudiantes de razas y religiones diferentes y cooperen con ellos en los trabajos escolares o en los equipos deportivos. [...] No basta simplemente con decir a los estudiantes que la mayoría de las personas no comparte su religión. Basta con que uno se vea rodeado de personas que comparten el credo propio, para que pueda sucumbir a la tentación de pensar que todo aquel que rechaza la religión que uno ha abrazado es en cierto modo ilógico o depravado.<sup>57</sup>

Si los menores no aprenden a reconocerse recíprocamente una igual dignidad moral e intelectual susceptible de proyectarse a todo el género humano, será difícil contar con sociedades abiertas y pacíficas. Desde siempre el miedo a la diferencia, muchas veces inculcado por las religiones, es causa de tensión y de conflicto. Por ello, la escuela tiene una responsabilidad ineludible: ofrecer un terreno parejo para que los ciudadanos y ciudadanas del futuro entrelacen relaciones afectivas, éticas e intelectuales más allá de sus diferencias. Más allá de los dogmas y de los prejuicios... Porque, después de todo, la escuela es el recinto de la ilustración.

## NOTAS

- <sup>1</sup> De hecho, si lo que buscamos es el surgimiento histórico de una *filosofía* o *pensamiento* laico, podríamos retroceder en el tiempo. Si identificamos la idea de laicidad (prescindiendo del concepto) con la actitud intelectual orientada por la razón e inspirada en la duda, entonces deberemos remontarnos a la Grecia clásica. Si en cambio connotamos la idea en un contexto religioso (y específicamente cristiano) tendremos que desplazarnos, al menos, hasta el Medioevo. Y, por lo que se refiere al uso moderno del concepto, los autores coinciden en que debemos ubicarlo en Francia en época reciente. Pero si lo que buscamos es un primer ejemplo histórico de la laicidad como proyecto institucional es lícito remontarse al *Edicto de Nantes* de 1598.
- <sup>2</sup> En ese sentido, *cfr.* Giovanni Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Turín, 2006, pp. ix-xxvii.
- <sup>3</sup> *Cfr.* Guillermo de Ockham, *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, I, II, 22. Citado por Nicolás Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET Turín, 2001, pp. 624-626, 3ª edición actualizada por Giovanni Fornero. La postura de Ockham, por ejemplo, era plenamente consistente con las enseñanzas de Francisco de Asís (1182-1226). *Cfr.* Enrico Berti y Giorgio Campanini (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, Editrice Ave, Roma, 1993, pp. 417-427.
- <sup>4</sup> La jerarquía eclesial rechaza radicalmente esta pretensión: la Verdad religiosa (el dogma) interpretada por la Iglesia, debe estar por encima de la autonomía (de pensamiento) individual. *Cfr.* Joseph Ratzinger, *Nota doctrinal sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la doctrina de la fe, www.vatican.va. Citado por Luis Salazar, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en *Isonomía*, núm. 24, ITAM, México, 2006.
- <sup>5</sup> Guillermo de Ockham, *op. cit.*, pp. 624-626.
- <sup>6</sup> Quizá el pensamiento laico sólo sería compatible con una religión como el deísmo de Voltaire, que pretendía ser universal y antidogmático. Para él, crítico feroz del catolicismo, “en una sociedad regularmente constituida, es infinitamente mejor tener una religión, aunque fuera falsa, que no tener ninguna”, pero nunca ninguna religión debía imponerse a la sociedad. *Cfr.* Voltaire, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milán, 1977, p. 97.
- <sup>7</sup> Remo Bodei, “L’etica dei laici”, en *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 17-27.
- <sup>8</sup> Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 299-300.
- <sup>9</sup> *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 2.
- <sup>10</sup> La importancia de esta diferenciación la había detectado Marsilio de Padua: “Sin embargo, el magistrado nunca podrá castigar a nadie sólo porque peca contra la ley divina. De hecho existen muchos pecados mortales contra la ley divina, como la fornicación, que el legislador humano permite incluso cuando es de su conocimiento y que el obispo o sacerdote no puede ni debe castigar a través del poder coactivo. Pero si el pecado del hereje contra la ley divina también es prohibido por la ley humana, entonces también se le castiga en este mundo en cuanto viola la ley humana”. Marsilio de Padua, *Il difensore della pace*, Editrice Torinese, Turín, 1975, p. 368.
- <sup>11</sup> *Cfr.*, entre otros, Luigi Ferrajoli, “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría

- de la democracia”, en Lorenzo Córdova y Pedro Salazar (coords.), *Política y derecho. (Re)pensar a Bobbio*, IJ-UNAM-Siglo XXI, México, 2005, pp. 89-101.
- <sup>12</sup> Entre los muchos trabajos de Ferrajoli me limito a señalar dos en los que trata específicamente este argumento: Luigi Ferrajoli, “La questione dell’embrione tra diritto e morale”, en *Politeia*, núm. 65, Milán, 2002, y “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia”, en Lorenzo Córdova y Pedro Salazar (coords.), *op. cit.*, pp. 89-101. Esto, por supuesto, además de su obra más importante hasta ahora, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- <sup>13</sup> Cfr. Edoardo Tortarolo, *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- <sup>14</sup> Cfr. Enrico Berti y Giorgio Campanini (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, *op. cit.*
- <sup>15</sup> Francisco Zarco, “Editorial”, en *Siglo XIX*, del 13 de abril de 1856.
- <sup>16</sup> La referencia a Cavour es obligada entre otras razones porque era contemporáneo de Juárez y de las *Leyes de Reforma*. La frase a la que he hecho referencia fue pronunciada en un famoso discurso del 27 de marzo de 1861, en el que pedía al papa que renunciara al poder temporal a cambio de las libertades: “*Noi siamo pronti a proclamare nell’Italia questo gran principio; libera Chiesa in libero Stato*” (“Estamos listos para proclamar en Italia este gran principio; Iglesia libre en Estado libre”). Cfr. Edoardo Tortarolo, *Il laicismo*, *op. cit.*, pp. 50 ss.
- <sup>17</sup> Roberto Blancarte, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, UNED-UAM, Madrid-México, 2004, p. 19.
- <sup>18</sup> *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 130.
- <sup>19</sup> John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 8.
- <sup>20</sup> *Idem.*
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 14.
- <sup>22</sup> Norberto Bobbio, “Cultura laica, una terza cultura?”, en AA. VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Stampatori, Turín, 1978, p. 39.
- <sup>23</sup> *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, art. 10.
- <sup>24</sup> Cfr. Michelangelo Bovero, “La intransigencia en el tiempo de los derechos”, en *Isonomía*, núm. 13, ITAM, México, pp. 139-157; y Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 401-415.
- <sup>25</sup> Cfr. Norberto Bobbio, “Cultura laica, una terza cultura?”, *op. cit.*, p. 20.
- <sup>26</sup> Luis Salazar, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, *op. cit.*, p. 28.
- <sup>27</sup> Cfr. Fabienne Randaxhe, “La religión en la sociedad estadounidense. Un asunto de derecho”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, *op. cit.*, pp. 77-94.
- <sup>28</sup> Cfr. Maria Laura Lanzillo, Voltaire. *La politica della tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 65. La referencia exacta, según indica Lanzillo, se encuentra en Voltaire, “Carta IV”, *Lettere filosofiche*, p. 227.
- <sup>29</sup> La tesis de fondo es la siguiente: los ateos son peligrosos porque no se puede confiar en la palabra de una persona que no teme a la divinidad. Cfr. Voltaire, *Dizionario filosofico*, *op. cit.*, pp. 90-101. La tesis contraria fue magistralmente delineada por Pierre Bayle, quien invirtió las suspicacias lockeanas. Según Bayle, eran falsas las razones para suponer que la palabra del ateo valiera menos que la palabra del creyente. Lo cierto era lo contrario: es más sensato

confiar en el juramento de un ateo que en el de un hombre de fe porque este último siempre puede encontrar algún pretexto religioso para faltar a sus compromisos morales. Es más, concluía Bayle, una sociedad de ateos no sólo era posible sino, incluso, deseable. Cfr. Pierre Bayle, “Commentaire philosophique” y “Pensées diverses sur la cométe”, en *Oeuvres diverses*, La Haya, 1727.

<sup>30</sup> *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 3. Por su parte, el artículo 24 señala lo siguiente: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria”.

<sup>31</sup> Esto, por supuesto, es una simplificación: basta con pensar en el caso de Turquía, que bajo el gobierno de Kemal Attatürk, en los años veinte del siglo pasado, se encaminó desde un Estado islámico hacia uno laico de corte occidental.

<sup>32</sup> Con ello no se ignora que, en la práctica, la Iglesia católica se haya resistido (y aún hoy se siga resistiendo) a la pérdida de su influencia en el ámbito político. Por ejemplo, en 1925, con la encíclica *Quas primas*, Pío IX denunciaba que “la peste de nuestra época (*la peste dell’età nostra*) es el llamado laicismo, con sus errores y sus impíos incentivos”, y advertía a “las naciones que el deber de venerar públicamente a Cristo y de obedecerlo no sólo corresponde a los privados, sino también a los magistrados y a los gobernantes, exigiendo su real dignidad que toda la sociedad se uniforme a los mandatos divinos y a los principios cristianos”. Citado por Cesare Pianciola en “Secularización y laicidad”, en *Parolechiave*, núm. 33, Roma, 2005, pp. 61-80.

<sup>33</sup> Cfr. Enrico Berti y Giorgio Campanini (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, op. cit., pp. 417-427. Por ejemplo, en una *Lettera pastorale al clero dell’episcopato italiano*, de 1960, el laicismo se considera el origen del marxismo y del naturalismo, y se describe como una “difusa mentalidad actual [...] una mentalidad de oposición sistemática y alarmista contra toda influencia que la religión en general y la jerarquía católica en particular pueda ejercer sobre los hombres, sobre sus actividades e instituciones” (citado por Edoardo Tortarolo, *Il laicismo*, op. cit., del *Osservatore Romano* del 15 de abril de 1960).

<sup>34</sup> Cfr. Ermanno Vitale, *Derechos y paz. Derechos individuales y colectivos*, Fontamara, México, 2004.

<sup>35</sup> Cfr. Pierluigi Chiassoni, *El Estado laico según mater ecclesia. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática*, texto presentado por el autor en el seminario “Laicità dello stato e diritti fondamentali”, Universidad de Siena, Italia, 9 y 10 de junio de 2006.

<sup>36</sup> En este sentido, por ejemplo, Alessandro Passerin d’Entréves sostiene que el laicismo, sin ser un fenómeno exclusivamente italiano, “nace propio de la situación particular de un país dominado por la presencia de una Iglesia jerárquicamente organizada y de la consecuente fractura entre clero y laicos”. Más adelante remata: “El laicismo es la contrapartida inevitable del clericalismo y, al parecer, uno sólo existe donde existe el otro; pero no sabría decir por cuál razón ni el uno ni el otro parecen subsistir en los países protestantes (o de formación

protestante)”. Cfr. Alessandro Passerin d’Entrèves, *Potere e libertà politica in una società aperta*, Il Mulino, Bolonia, 2005, pp. 201-202. Quizá conviene recordar que Passerin d’Entrèves era un católico practicante que se decía laico pero no laicista.

- <sup>37</sup> Otra cita de Pío XI (cfr. encíclica *Quas primas* de 1925) es elocuente: con el laicismo “se comienza por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes y el derecho de la Iglesia de enseñar, legislar y gobernar a los pueblos para guiarlos a la beatitud eterna. De esta forma se procede a colocar a la religión cristiana en el mismo plano y en la misma categoría de las religiones falsas; a someterla al poder civil; al arbitrio de los príncipes y de los magistrados; por último, existen quienes llegan a pensar que se debe sustituir a la religión divina con una cierta religión natural, un cierto sentimiento natural. Tampoco han faltado los Estados en los que se ha afirmado que se puede vivir sin Dios, y que hacen de la impiedad y del ateísmo su religión”.
- <sup>38</sup> Cfr. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.), *Dizionario di politica*, UTET, Torino, 1990.
- <sup>39</sup> En este sentido, cfr. Nicola Abbagnano, *op.cit.*, pp. 624-626.
- <sup>40</sup> Pierluigi Chiassoni, *op. cit.*, p. 15.
- <sup>41</sup> Entrevista de C. Ottimo a Norberto Bobbio, en *Laicità*, núm. 3, junio de 1991.
- <sup>42</sup> Norberto Bobbio, “Politica laica”, en *Tra le due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma, 1996, p. 36.
- <sup>43</sup> Hans Kelsen, *La democracia*, Il Mulino, Bolonia, 1998, p. 220.
- <sup>44</sup> Cfr. homilía *Pro eligendo romano pontífice*, pronunciada el 18 de abril de 2005.
- <sup>45</sup> Cfr., entre otros, Giulio Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milán, 2005, y Remo Bodei, “L’etica dei laici”, en *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 17-27.
- <sup>46</sup> Cfr. Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, *op. cit.*, pp. 18-19.
- <sup>47</sup> Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999, p. 79. Sobre el concepto de igualdad se sugiere consultar Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003. Para el desarrollo del tema en México la referencia obligada es Miguel Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*, CNDH-UNAM, México, 2004.
- <sup>48</sup> Rodolfo Vázquez (comp.), *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005, p. 10.
- <sup>49</sup> Rodolfo Vázquez, *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho*, Trotta, Madrid, 2006, p. 66.
- <sup>50</sup> Por citar un notable ejemplo, tenemos al pensador italiano Benedetto Croce, defensor de la laicidad aunque no era un pensador igualitarista. De hecho, era antidemocrático.
- <sup>51</sup> Al respecto, cfr. Miguel Rodríguez Piñero y María Fernández López, *Igualdad y discriminación*, Tecnos, Madrid, 1986. Sobre el derecho a la no discriminación, cfr. Carlos de la Torre Martínez (coord.), *El derecho a la no discriminación*, UNAM, México, 2006, y del mismo autor, *El derecho a la no discriminación en México*, Porrúa, México, 2006.
- <sup>52</sup> *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, artículo 1º.
- <sup>53</sup> El 27 de septiembre de 2005, por ejemplo, monseñor Giuseppe Betori, secretario general de la Conferencia Episcopal italiana, respondió a las críticas que la Iglesia ha recibido por oponerse públicamente a la aprobación de una ley que reconocería la unión entre homosexuales en

Italia: “La Iglesia no se deja intimidar [...] y no dejará de intervenir sobre todos los temas de relevancia moral, como la familia, la vida humana, la justicia y la solidaridad”. Según el funcionario religioso, “sería absolutamente inaceptable un reconocimiento jurídico” de las uniones entre personas de un mismo sexo. Cfr. Miriam Mafai, “I convertiti della sinistra”, en *La Repubblica*, 28 de septiembre de 2005, p. 19.

<sup>54</sup> Sobre este tema, cfr. Umberto Eco y Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, 1997.

<sup>55</sup> Sobre el tema de la educación para una sociedad democrática, cfr. Rodolfo Vázquez, *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*, Fontamara, México, 1997.

<sup>56</sup> Francisco José Laporta, “Religión y escuela”, en *El País*, 12 de julio de 2005.

<sup>57</sup> Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 356. Citado por Miguel Carbonell, en *Los derechos fundamentales en México*, *op. cit.*, pp. 537-538.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N., *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 2001, 3ª edición actualizada por Giovanni Fornero.
- BAYLE, P. “Commentaire philosophique” y “Pensées diverses sur la comète”, en *Oeuvres diverses*, La Haya, 1727.
- BERTI, E. y CAMPANINI, G. (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, Editrice Ave, Roma, 1993.
- BLANCARTE, R., “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid-México, 2004.
- BOBBIO, N., “Politica laica”, en *Tra le due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma, 1996.
- , “Cultura laica, una terza cultura?” en AA. VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Stampatori, Turín, 1978.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., y PASQUINO, G. (eds.), *Dizionario di politica*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990.
- BODEI, R., “Letica dei laici”, en *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- BONIOLO, G. (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Turín, 2006.
- BOVERO, M., “La intransigencia en el tiempo de los derechos”, en *Isonomía*, núm. 13, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México.
- CARBONELL, M., *Los derechos fundamentales en México*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- CHIASSONI, P., *El Estado laico según mater ecclesia. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática*, texto presentado por el autor en el seminario “Laicità dello stato e diritti fondamentali”, Universidad de Siena, Italia, 9 y 10 de junio de 2006.
- DWORKIN, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003.
- ECO, U., y MARTINI, C. M., *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, 1997.
- FERRAJOLI, L., “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia”, en Lorenzo Córdova y Pedro Salazar (coords.), *Política y derecho. (Re)pensar a Bobbio*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI, México, 2005.
- , “La questione dell’embrione tra diritto e morale”, en *Politeia*, núm. 65, Milán, 2002.
- , *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.
- , *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- GARZÓN VALDÉS, E., “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

- GIORELLO, G., *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milán, 2005.
- KELSEN, H., *La democracia*, Il Mulino, Bolonia, 1998.
- KYMLICKA, W., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.
- LANZILLO, M. L., *Voltaire. La política della tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- LAPORTA, F. J., “Religión y escuela”, en *El País*, 12 de julio de 2005.
- LOCKE, J., *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- MAFAI, M. “I convertiti della sinistra”, en *La Repubblica*, 28 de septiembre de 2005.
- PADOVA, M. de, *Il difensore della pace*, Editrice Torinese, Turín, 1975.
- PASSERIN D'ENTRÉVES, A., *Potere e libertà politica in una società aperta*, Il Mulino, Bolonia, 2005.
- PIANCIOLA, C., en “Secularización y laicidad”, en *Parolechiave*, núm. 33, Roma, 2005.
- RANDAXHE, F., “La religión en la sociedad estadounidense. Un asunto de derecho”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid- México, 2004.
- RODRÍGUEZ PIÑERO, M., y FERNÁNDEZ LÓPEZ, M., *Igualdad y discriminación*, Tecnos, Madrid, 1986.
- SALAZAR, L., “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en *Isonomía*, núm. 24, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, 2006.
- TAMAYO, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.
- TORRE MARTÍNEZ, C. de la (coord.), *El derecho a la no discriminación*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.
- , *El derecho a la no discriminación en México*, Porrúa, México, 2006.
- TORTAROLO, E., *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- VÁZQUEZ, R., *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho*, Trotta, Madrid, 2006.
- , (comp.), *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005.
- , *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*, Fontamara, México, 1997.
- VITALE, E., *Derechos y paz. Derechos individuales y colectivos*, Fontamara, México, 2004.
- VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milán, 1977.
- ZARCO, F., “Editorial”, en *Siglo XIX*, del 13 de abril de 1856.



## SOBRE LOS AUTORES

### LUIS SALAZAR CARRIÓN

Doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y profesor titular de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa. Fue presidente del Instituto de Estudios para la Transición Democrática durante el periodo 1997-2001 y actualmente es miembro de su Junta de Gobierno. Colabora como parte de los comités de redacción en las revistas *Nexos*, *Configuraciones* y *Revista Internacional de Filosofía Política*. Ha publicado los libros *Sobre las ruinas. Democracia, política y socialismo* (Cal y Arena, 1993), *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* (UAM, 1997), *Para pensar la política* (UAM, 2004), y ha coordinado los libros colectivos *1997. Elecciones y transición a la democracia en México* (Cal y Arena, 1998) y *México 2000. Alternancia y transición a la democracia* (Cal y Arena, 2001).

### HÉCTOR ISLAS AZAÏS

Licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, y tiene estudios de maestría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido cursos en esas dos instituciones y fue rector de la Universi-

dad de Hermosillo, en Sonora. Se especializa en temas de filosofía del lenguaje, ética y filosofía de la religión.

#### ESTELA SERRET BRAVO

Profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco; doctora en filosofía política por la Universidad de Educación a Distancia (Uned) de Madrid; maestra en ciencia política por la UNAM y licenciada en sociología por la UAM-Azcapotzalco. Es especialista en temas de identidad femenina y ética feminista, sobre los que cuenta con diversas publicaciones, entre ellas *Identidad femenina y proyecto ético* (Miguel Ángel Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, 2002), “Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades”, en Ileana García Gossio (coord.), *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo. Nombrar lo innombrable* (Tecnológico de Monterrey-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, México, 2004), y *Género y democracia* (“Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática”, Instituto Federal Electoral, México, 2004).

#### PEDRO SALAZAR UGARTE

Licenciado en derecho por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y doctor en filosofía política por la Universidad de Turín, Italia. Fue alumno de Michelangelo Bovero. Trabajó en el Instituto Federal Electoral (IFE), como asesor jurídico, de 1994 a 1999. Actualmente es profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIJ-UNAM), de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), de la Facultad de Derecho de la UNAM y del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE).

Es autor de la obra *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*, editada por el Fondo de Cultura Económica y el IIJ-UNAM (2006). Con Ricardo

## Sobre los autores

Becerra y José Woldenberg ha escrito las obras *La mecánica del cambio político en México* (2005) y *La reforma electoral de 1996* (1997). Con Miguel Carbonell publicó el libro *Separación de Poderes y régimen presidencial en México* (IIJ-UNAM).

Ha coordinado libros sobre las teorías de Norberto Bobbio y Luigi Ferrajoli, y traducido al español obras de este último, de Ermanno Vitale, Paolo di Lucia, Ricardo Guastini y Michelangelo Bovero.

Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1).

*Discriminación, democracia, lenguaje y género* se terminó de imprimir en diciembre de 2007 en los talleres de Jano S.A. de C.V., Av. Lerdo Pte. 864, Col. Electricistas Locales, 50040, Toluca, México. El tiro fue de 1 000 ejemplares en papeles cultural de 90 grs. y couché mate de 210 grs., tipografía Goudy Old Style.